R A Z P R A V E

191245

Prispevki k historičnemu materializmu
Rado Riha, O praktičnosti teorije Karla Korscha II.
Rudi Rizman, Revizije klasičnega marksističnega razumevanja naroda
Marjan Britovšek, Leninova vizija socializma in porajanje Stalinovega kulta osebnosti II.
"Umetnost" in rob
Slavoj Žižek, Uvodna beseda
Rastko Močnik, Lalangue: jejezik
Mladen Dolar, O nekaterih stranpoteh semiotične analize
Miran Božovič, Srečnega leva samonikli narcizem
Ervin Hladnik, Snapshot
Prispevki k teoriji označevalne prakse
Braco Rotar, Način gradnje II.
Matjaž Potrč, Podoba ženske
Logika skoz psihoanalizo
Matjaž Potrč, Uvodnik
Andrej Ule, O kritiki Russelove teorije deskripcij
Valter Motaln, Osnove Quineove teorije množic
Tine Hribar, Pomen pomenov
Matjaž Potrč, "Je En"
Jacques Lacan, Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti
Jacques Lacan, Psihoanaliza in kibernetika
Filozofske razprave
Valentin Kalan, "Sofist" ali o idealizmu
Borut Pihler, Hermenevtika — resnica kot metoda in metodološka resnica
Prevod
G. W. F. Hegel, Znanost logike. Uvod
Roland Barthes, Semiologija in urbanizem
Kritika
Tine Hribar, Martin Heidegger Gesamtausgabe
Bis dicit qvi cito dicit
Braco Rotar, Marginalije razumljivosti
Poročila
Delo semiotične sekcije

ŠTEVILKA 184—186 (1—3) 1979, LETNIK XVII

P R O B L E M I

Uredništvo PROBLEMOV-RAZPRAV: Mladen Dolar, Rastko Močnik, Slavoj Žižek. V. d. odgovornega urednika: Slavoj Žižek, V. d. glavnega urednika: Matjaž Hanžek.

Uredništvo: Ljubljana, Soteska 10. Tekoči račun 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 80 din, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk: Partizanska knjiga, Ljubljana.

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.

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA LJUBLJANA

PO 1857/1981

O PRAKTIČNOSTI TEORIJE KARLA KORSCHA II

Tudi za 'poznega' Korscha ostaja osrednja teoretična naloga preboj "materialističnega pojmovanja zgodovine" kot objektivistične, zgodovini izvzete znanosti in centriranje revolucionarne teorije na "subjektivno akcijo delavskega razreda" (Krise, 170), torej, če ga parafraziramo, vzvratna premestitev akcenta od objektivnega ekonomskega razvoja na subjektivni faktor revolucionarnega razrednega boja (prim. KM, 271). Le da je sedaj problematika "nadaljnjega razvoja znanstvene teorije marksizma" zastavljena iz perspektive zgodovinske nezadostnosti Marxove teorije same: "kritična teorija politične ekonomije" je postala "spona spoznanja", kolikor nikoli zares ne prebije "okvira ekonomske forme". Marxova teorija je za Korscha le relativno dobro izpeljana zgodovinska kritika ekonomskih kategorij, medtem ko ostaja 'odprava' ekonomije v "direktno zgodovinski in družbeni prikaz razvoja meščanskega produkcijskega načina in dejanskega nasprotja in boja družbenih razredov, skritega za ekonomskimi kategorijami 'kapital' in 'mezdno delo'" (KM, 122, 220) le abstraktna proklamacija.

Korschova kritika in njegova zahteva po "direktni družbeni teoriji" sta seveda daleč od meščanskega očitka 'ekonomizma'. Brati ju je treba skupaj z njegovo tezo, da Marx ne razvije specifično materialistične "teorije proletarske revolucije", da rešuje vprašanje konstitucije proletarske razredne zavesti in revolucionarnega organiziranja proletariata sledeč modelu meščanske revolucije(1): tezo, ki ni plod filološke analize Marxa, temveč jo je treba razumeti iz njene konkretne historične konstelacije, kot teoretično konsekvenco izkustva zloma mednarodnega delavskega gibanja — usodnih posledic strategije in taktike II. internacionale ter "'revolucionarno-marksistične' oblike zatiranja in izkoriščanja delavskega razreda v Sovjetski Rusiji" (PSch, 325). V toliko bi bilo moč tako kritiko Marxa kot pojem "direktne družbene teorije" razumeti kot poskus konstituiranja revolucionarne teorije, ki bi v samem svojem jedru sistematično vključevala razredno borbo, svoj praktično-revolucionarni 'moment', ne zvajajoč ga več na naknadni učinek objektivnega razvoja materialnih produktivnih sil.

Puščajoč to vprašanje ob strani, nas zanima zaenkrat le, ali je Korscheva kritika Marxa dejansko še pridobljena iz njegovega lastnega principa 'historičnomaterialistične razlage historičnega materializma', kot sugerira to njegovo stališče, da je "vprašanje, ali je ohranitev ekonomske forme v Marxovi teoriji pravilna ali napačna... materialistično nesmiselno" (KM, 217), da gre, nasprotno, za to, "kaj ta forma razvija in kaj blokira v razvoju" (ibid.) — da kritika torej ne izhaja iz vprašanja adekvatnosti politekonomskega prikaza kapitalistične družbe, temveč iz vprašanja njegove zgodovinske upravičenosti, ki ima oporo v spoznanju, da tvori "materialistična teorija zgodovinskega razvoja družbe... sama sestavni del tega zgodovinskega razvoja" (KM, 55), da bi bilo treba torej kritiko navsezadnje razumeti kot samokorekcijo revolucionarne teorije v 'refleksiji njenih predpostavk', kot samopreoblikovanje teorije v strogi sovisnosti s konkretno zgodovinsko situacijo.

Kritika "ekonomske forme" bi pomenila glede na takšno zastavitev le razvijanje tistih nastavkov, ki so 'dani' že v Marxovi kritiki politične ekonomije in ki omogočajo ter zahtevajo njeno nadaljevanje. Tako razlikuje

Korsch (v pripravljalnih delih za Karla Marxa) tri forme kritike v Kapitalu: transcendentno, meje ekonomije dejansko prekoračujočo kritiko, transcendentalno, kjer forma ekonomskega spoznanja načeloma ni prebita, marveč samo napotena nazaj v njene določene zgodovinske in družbene meje, in imanentno kritiko, v kateri so ekonomske kategorije z njihovo skrajno izostritvijo, posplošitvijo, poglobitjivo in konsekventno izpeljavo pripeljane do meje, na kateri postane vidna za njimi skrita zgodovinska, družbeno praktična realnost (prim. KM, 220, 221). Prav v navezavi na transcendentno kritiko, ki nosi v sebi sled imanentne praktičnosti "znanstvene teorije marksizma" — kolikor na teh "ne zelo obsežnih, vendar vsebinsko pomembnih mestih v Kapitalu" predmet kritike ni več razjasnjen teoretično, marveč praktično, s "propagiranjem revolucionarnega razrednega boja" (prim. KM, 123) (2) — se očitno zarisuje možnost izoblikovanja pozitivnega koncepta nadaljevanja marksistične teorije in zapolnitve Marxovih 'pomanjkljivosti'. Ta možnost pa se lahko seveda uresniči le, če se Korsch ne ustavi pri eksplikaciji transcendentne kritike kot momenta, ki nastopa pri Marxu kot goli presežek, marveč če zariše tudi tisti novi "okvir", katerega element je ta presežek in če uspe obenem tudi prikazati sklop posredovanj, zaradi katerega je pri Marxu ostal ta drugi "okvir" spregledan. Drugače rečeno: zopetna vrnitev presežka transcendentne kritike (praktično-revolucionarnega 'momenta' teorije) v samo jedro teorije zahteva premislek/premestitev samih teoretičnih predpostavk kritike politične ekonomije.

Toda nejasna razlika med transcendentalno in imanentno formo kritike že izpričuje osnovno značilnost Korschevega razlikovanja, tako kot se ta potem jasno pokaže v samem tekstu Karla Marxa: tu je govora samo še o mestih, kjer je okvir ekonomske teorije prebit, s čemer je opravljen prehod k direktnemu prikazu razrednega boja, in o mestih, ki sicer ta prehod, to "revolucionarno jedro marksistične teorije" (KM, 87) že vsebujejo, kjer pa gre v bistvu še za v formi ekonomske znanosti ostajajoč pokaz družbeno-zgodovinske vsebine kategorij politične ekonomije. V neposredovanem zoperstavljanju obeh form je izrinjeno vprašanje imanentne kritike — kot primer navaja Korsch Marxovo "navidez zgolj terminološko spremembo", s katero je klasična definicija mezde kot cene dela precizirana v mezda = cena za prodano delovno silo — torej prav vprašanje tistega Marxovega teoretskega odkritja, ki omogoča specifično marksistično, na teoriji eksploatacije kot neplačanega prisvajanja presežne vrednosti utemeljeno pojmovanje razredov in razrednega boja(3). Izrinjena so skratka tista 'mesta' v Marxovi teroiji, katerih analiza bi edino omogočala afirmacijo presežka transcendentne kritike ob hkratnem premisleku samega jedra kritike politične ekonomije, uresničujoč s tem zastavljeni cilj 'samokorekcije' revolucionarne teorije.

Da Korsch s svojim abstraktnim zoperstavljanjem form kritik v Kapitalu ne odgovarja več na vprašanje mehanizmov 'samoaplikacije' historičnega materializma, kaže tudi njegovo načelno stališče, da je "možno... teoretično kritiko politične ekonomije dokončati le s proletarsko revolucijo, ki z meščanskim produkcijskim načinom spremeni tudi njemu pripadajoče forme zavesti" (KM, 188, 222). Korsch torej ne dopušča, kljub svoji teoretski kritiki Marxa, nobene teoretske, marveč samo še praktično perspektivo za preseganje zgodovinske omejenosti "ekonomske forme" marksistične teorije. Zavračanje možnosti teoretskega nadaljevanja kritike politične konomije pa seveda hkrati že pomeni, da mora tudi pri Marxu ugotovljeni presežek transcendentne kritike ostati zunaj stroge teoretske tematizacije, da mora afirmacija praktično-revolucionarne vsebine ostati kritiki politične ekonomije kot "temelju materialistične teorije revolucionarne akcije proletarskega razreda" (KM, 79) v bistvu vnanja. Predpostavka te vnanjosti je, da nastopa 'temelj' kot tisti nespremenljivi, oz. vsaj za dobo trajanja kapitalistične družbeno-ekonomske formacije nespremenljivi okvir splošnih teoretskih izjav:

"Materialistična kritika politične ekonomije v 'Kapitalu'... izhaja metodično iz tega, da je z raziskavo meščanskega produkcijskega načina in njegovih zgodovinskih spreminjanj že raziskano vse tisto, kar lahko tvori pri strukturi in razvoju sodobne ekonomske družbene formacije predmet strogo empirične, 'naravoslovno zvesto' postopajoče družbene znanosti" (KM, 206/7). Presežek transcendentne kritike lahko ostaja zunaj stroge teoretske tematizacije, ker je hkrati možen le znotraj vsaki kritiki izvzetega vedenja o "strukturi in razvoju" kapitalistične družbe.

Prav zato, ker transcendentna, ekonomsko formo prebijajoča kritika ne rabi nobene druge določitve kot abstraktno ugotovitev, da gre za mesta, na katerih teorija kot teorija "propagira razredni boj", jo lahko Korsch tudi napolni s problematiko mladega Marxa: transcendentna kritika vsebuje v spremenjeni, znanstveni obliki "vsa pomembnejša revolucionarna spoznanja", ki jih je Marx anticipiral "že na nerazviti, še filozofski stopnji svojega mišljenja" (KM, 218). Krožno branje, v katerega Korsch pri tem zaide — saj revolucionarna spoznanja, ki jih je mladi Marx formuliral na še "obče-revolucionarni" in "filozofsko-idealistični" ravni (KM, 77), dešifrira skozi kasnejšo izoblikovano "samostojno kritično teorijo politične ekonomije" (KM, 79)(4), khrati pa le-to dojema kot nezadostno edinole z neposredno afirmacijo Marxove zgodnje faze — branje, ki torej ohranja ločenost praktično-revolucionarnega 'momenta' teorije od njenega jedra, ne postane za Korscha nikoli vprašljivo. Protislovja takšne razlage nimajo na ravni njegovega samorazumevanja nobenega pomena, ostati morajo spregledana, ker jih omogoča prav njegovo izhodišče, da "imajo izjave, ki zadevajo ekonomsko bazo, nespremenjeno in nespremenljivo, vso kapitalistično družbeno formacijo zadevajočo veljavo" (Negt, TEK, 126).

Tako navaja Korsch pri obravnavi(5) Marxove dialektične metode v Kapitalu, ki predstavlja v svoji povezanosti s predmetom raziskovanja, kot ve Korsch sam, jedro revolucionarne teorije, naslednje prednosti "kljub Heglu nespresežene virtuoznosti (Marxovega) dialektičnega pojmovnega razvoja":

— posledica dialektičnega načina prikazovanja je, da je Marx v prvi knjigi Kapitala svojo raziskavo le formalno omejil na produkcijski proces kapitala, dejansko pa je v tem delu celoto kapitalističnega produkcijskega načina in iz njega izhajajočo meščansko družbo z vsemi njenimi pravnimi, političnimi, religioznimi, skratka ideološkimi pojavnimi formami zapopadel in prikazal kot totaliteto (prim. G, XII);

— forma Marxovega prikaza je tudi vsebinsko v največji meri ustrezna znanosti, ki je po svoji tendenci usmerjena na spodkopavanje in revolucionarni preobrat sodobnega kapitalizma, saj kaže ta prikaz povsod na notranji nemir v vsem obstoječem, kaže, kako sodijo k dejanskosti "kot globlje, težje dojemljive, toda prav tako dejanske danosti tudi njeno nenehno spreminjanje, nastajanje in razvoj, propad njenih zdajšnjih oblik in prehod k prihodnjim novim oblikam bivanja..." (G, XXIV/XXV)(6).

Prednost tako razumljene dialektične metode pa dejansko ni le prednost "znanstvene in umetniške... prepričljive prodornosti" (G, XXII); kot prednost se artikulira šele na ozadju konkretne historične konstelacije, v kateri deluje Korsch, na ozadju "težkih začasnih porazov revolucionarnega proletarskega razrednega boja (Krise, 170), v nerevolucionarni situaciji, v kateri marksistična teorija le še kot ideologija izpolnjuje svojo "delno funkcijo znotraj v celoti na" reformistično "spremembo obstoječe družbe naravnanega gibanja". Njena prednost je prav v konstruiranju zgodovini izvzete metateorije o nujnosti revolucionarnega preobrata, točke teoretske gotovosti, od koder se vsi porazi delavskega gibanja kažejo kot le začasni.(7)

Če sicer po Korschu tudi "materialistično obrnjena dialektika" ni kaj preveč v skladu z Marxovo "revolucionarno napredno, antimetafizično in strogo izkustveno glavno tendenco" (DM, 178), pa ohrani Korsch pri njej le

tisto, kar omogoča izvzetje jedra revolucionarne teorije njegovi konkretni historičnosti. Kritika politične ekonomije kot 'temelj materialistične teorije revolucionarne akcije' je tako dojeta kot obči interpretativni okvir, ki prav kot obči vselej presega konkretnost empiričnih okoliščin. Nezadostnost kritike politične ekonomije, ki jo izstavi Korsch, je samo nezadostnost občega zakona, ki ne more nikoli zajeti vse bogastvo konkretnih zgodovinskih okoliščin, historično spremenljivo konstelacijo razrednega boja znotraj meščanske družbe: "...V Kapitalu postavljeni stavki imajo občevaljavnost le v tistem pomenu, v katerem sleherno globlje, izkustveno spoznanje kake narave ali zgodovinske podobe v svoji veljavi sega čez ta posamični primer" (G, XXVII). Transcendentna kritika prebija okvir ekonomske forme v tej meri, kot empirično dejstvo v svoji konkretnosti presega občo zakonitost družbenega poteka (ali, sodobneje, kolikor je konkretna življenjska praksa bogatejša od vsake sive teorije), praktična naperjenost teorije ostaja torej zunaj teoretskega pojmovnega sistema kritike politične ekonomije, kolikor je dostopna le empirični deskripciji vsakokratne prakse razrednega boja.

V toliko se lahko tu strinjamo z Negtovimi ugotovitvami, da se je Korsch teoretsko — "in to lahko zveni paradoksalno — zlomil na svoji Marx-orotdoksiji... Marxova teorija ima pri Korschu zgolj mesto monumentalne transcendentalne filozofije, katere glavne kategorije je treba le bolje utemeljiti, ne pa spremeniti... Korscheva teorija razpade na tri dele... elementi nazirajočega materializma se kažejo v odnosu do empirično-analitičnih posamičnih znanosti, ki so jim v bistvu prepuščene 'empirično dane okoliščine' ...bistvo kapitalističnega produkcijskega načina je enkrat za vselej analizirano v Marxovi Kritiki politične ekonomije in ga je moč v njej le od primera do primera rekapitulirati; kjer se, nasprotno, Marxova teorija ohranja kot živa zgodovinska teorija, postane teorija razrednega boja" (Negt, TEK, 133.

Toda za razliko od Negta, za katerega predstavljajo zgornji stavki teoretski rezultat njegove analize Korscha, jemljemo mi ta rezultat kot element našega dosedanjega še predteoretskega naštevanja protislovij, v katera zaide pozni Korsch pri poskusu rekonstrukcije praktičnega značaja marksistične teorije, čeprav kot element, ki morda najjasneje oriše osnovni problem, s katerim se srečuje praktično-kritična interpretacija avtorja Marksizma in filozofije ter Karla Marxa. Če smo videli na začetku v poudarku 'subjektivno emancipatorične dimenzije' revolucionarne teorije (kot rezultatu "uporabe materialističnega pojmovanja zgodovine na materialističnem pojmovanju zgodovine") tisto temeljno značilnost Korscheve teoretske prakse, nas namreč iskanje/nahajanje te intence pri poznem Korschu, kot kažejo Negtove ugotovitve, ne samo znova opozori na Rusconijevo tezo o znotraj Korscheve teorije delujočem razcepu na praktično-pragmatični in avtonomno-znanstveni moment, marveč nas takšno iskanje/nahajanje pripelje celo do 'poglobitve' tega razcepa, s tem pa do izstavitve Korschevega 'pravega mesta': Korsch ločuje v Karlu Marxu dejansko dve ravni konstitucije družbene dejanskosti: produkcijo ('objektivno plat' materialističnega pojmovanja zgodovine) in razredni boj ('subjektivno plat' materialističnega pojmovanja zgodovine (prim. KM, 137) — ločevanje, ki proizvaja evolucionistični in hkrati relativistični značaj njegove teorije.(8)

S tem pa še zdaleč ne mislimo, da predstavlja to 'pravo Korschevo mesto', dualizem produkcije in razrednega boja, objektivnega spoznanja in praktičnega spreminjanja tudi že *temeljno* protislovje, *temeljni* zlom Korscheve teorije, mesto, od koder bi bilo treba preinterpretirati tudi Korschevo zgodnjo fazo oz. izstaviti nezadostnost, nedialektičnost začetne Korscheve zastavitve.

Takšno vzvratno ugotavljanje že v zgodnji fazi delujočega zloma Kor-

scheve teorije se zdi toliko bolj upravičeno, kolikor dejansko ni težko že v Marksizmu in filozofiji odkriti nedialektične razlage razmerja med "filozofijo in dejanskostjo", teorijo in prakso, kolikor se izkaže, da sicer res ne moremo najti pri Korschu neprelomljene revolucionarne, praktično-kritične interpretacije marksizma, da pa lahko zato najdemo v Korschevi nedialektični konstrukciji spreminjanja "zavestnih form" in pa v njeni bazi, v Korschevi objektivistični razlagi zveze med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji, tisti moment, ki se s skorajda prisilno logiko identično ponavlja, vsem prelomom v Korschevi teoriji navkljub, v njegovem celotnem delu. V strnjeni obliki lahko Korschevo "materialistično dialektiko zavestnih form" (Cerutti, HLK, 213), s katero razlaga Korsch tako nemško klasično filozofijo in njeno odpravo v marksizmu (v Marksizmu in filozofiji, str. 85 ssl.) kot tudi nezadostnost Marxove teorije (v Karlu Marxu, str. 215 sl.) povzamemo kot spreminjanje zavestnih form, ustrezajoče/odražajoče spreminjanje njihove vsakokratne družbene vsebine, oz., rečeno v Korschevem, že strogo teoretskem pojmovanju: vsakokratne zavestne forme se iz razvojnih form (v družbeno totaliteto vpetega) spoznanja spremenijo z razvojem te totalitete na določeni točki v spone spoznanja, zaidejo torej v protislovje z družbeno vsebino in jih je treba prebiti(9). Korscheva konstrukcija predstavlja pri tem neposreden prenos njegovega dojetja dialektike produktivnih sil in produkcijskih razmerij. Centralno vlogo prisoja Korsch materialnim produktivnim silam in njihovemu razvoju — "temeljni pojem nove revolucionarne Marxove razvojne teorije je pojem "produktivnih sil" (KM, 176) — kar mu omogoča, da konstruira metateorijo zgodovine, 'občo teorijo' družbenega razvoja oz. transformacije ene družbene formacije v drugo, uvajajoč s tem materialistično teleologijo Zgodovine(10). Izhodišče "nove Marxove teorije socialne revolucije" (KM, 177) je, po Korschu, "materialistično spoznanje", da se produkcijska razmerja ne morejo razvijati sama od sebe, da jih morajo spreminjati ljudje v "radikalni... do materialne produkcije segajoči socialni revoluciji" (Ibid.) "Edina 'evolucija', ki je možna v okviru obstoječih nespremenjenih (v celoti, v glavnem nespremenjenih) produkcijskih razmerij kake zgodovinske dobe, je v razvoju družbenih 'produktivnih sil'" (ibid.). Ljudje, oz. konkretneje, razredni boj in razredi, so pri tem Subjekt tega razvoja: njihova naloga je, da "praktično dejavno izvršijo ta objektivni razvoj": "Zatirani razred, razbijajoč v revolucionarnem razrednem boju lastne okove, osvobaja produkcijo" (KM, 173). V trenutku, ko meščanstvo ni več sposobno, da opravlja svojo "(tranzitivno) zgodovinsko poklicanost" razvijanja (čeprav v sprevrnjeni podobi) materialnih produktivnih sil, tega osnovnega gibala Zgodovine, izgubi značaj Subjekta Zgodovine, pride do "zgodovinske menjave subjekta" (KM, 175)(11), proletariat kot novi Subjekt izpolnjuje, zdaj ne več v odtujeni obliki in v "gigantsko stopnjevanem obsegu... sproščanje materialne produkcije" (KM, 174), "osvoboditev materialnih produktivnih sil" (KM, 141).

Kljub tej Korschevi evolucionistični razlagi zgodovine bomo tu vztrajali na tem, da je praksa 'izvirna odlika' Korscheve teorije, da je torej njeno vozlišče vprašanje praktičnosti teorije, toda upoštevajoč sedaj z vso resnostjo Rusconijevo tezo, da "adekvatni interpretaciji Korscha ni nič bolj v napoto kot neprelomljeno, nereflektirano uvrščanje Korscha v katalog Hegel-marksistov" (Rusconi, DpA, 139/140). Z vso resnostjo: to pomeni, da vidimo ravno v razcepu odločilno mesto za interpretacijo Korscha. Interpretacija ni namreč nič bolj adekvatna, če upoštevamo poleg 'aktivistično-pragmatičnega momenta' še 'objektivistično-znanstveni moment' Korscheve teorije, ali če, sicer historičnomaterialistično pravilno, izstavi ta dualizem kot temeljno nezadostnost Korscheve teorije, opredeljujoč jo kot "dialektiko s pragmatičnim namenom" (Rusconi) oz. pripisujoč ji "nedialektičen konstrukcijski značaj" (Cerutti). S svojo prehitro 'zapolnitvijo' razcepa zatre po

našem mnenju takšna interpretacija njegovo poglavitno razsežnost, kar se ji seveda takoj maščuje: kolikor vztraja na praksi kot 'izvirni odliki' Korscheve teorije, ne more praktičnosti dojeti drugače kot vtiskovanja Korscheve politične prakse v nevtralni medij teorije, kolikor pa vidi v dualizmu produkcije in razrednega boja temeljno značilnost, zlom Korscheve teorije, pa v zadnji instanci tega zloma ne more razložiti drugače kot z zvajanjem "produkcijskega načina teorije na njene materialne pogoje" (Negt, KTM, 124)(12), spreminjajoč tako historični materializem v ugotavljanje dogodenih dejstev, v legitimacijsko teorijo.

Po našem mnenju pa predstavlja Korscheva evolucionistična/relativistična razlaga sicer res njegovo 'pravo mesto', toda le če ohranimo razcep med njegovim poskusom rekonstrukcije praktično-revolucionarne vsebine Marxove teorije in dejansko proizvedeno evolucionistično shemo, 'občo teorijo' družbenega razvoja: prav prisilna logika, s katero ponavlja Korsch svojo shemo razvojna forma/spona, kaže na to, da je ta moment konstitutiven za Korschevo teoretsko prakso, kolikor je njegova funkcija v potlačitvi, odtegniti videnju konkretne zgodovinske posredovanosti Korscheve rekonstrukcije Marxove teorije, kolikor Korsch z njim sam proizvaja tisti status revolucionarne teorije, kot katerega preboj, paradoksalno, edinole lahko dojema temeljni teoretski domet svoje teorije — preboj pojmovanja, ki izpeljuje "revolucijo... v celoti iz objektivnega razvoja materialnih produktivnih sil" (KM, 181).

Osnovna pomanjkljivost interpretacij, ki se ne zadovoljujejo le z ugotavljanjem dualizma v Korschevi teoriji, marveč vidijo v njem tudi že njeno temeljno nezadostnost (najbolj očitna morda prav pri Negtu, ki skuša zlom Korscheve teorije že navidez teoretsko izpeljati iz njene sistematične zastavitve), je v tem, da ostajajo vseskozi na ravni Korschevega samorazumevanja, da torej skupaj z njim spregledajo historično specifičnost, konkretno zgodovinsko posredovanost njegove teoretske prakse. Drugače rečeno, njihova lastna 'nedialektična konstrukcija' je v tem, da Korschevo v bistvu neposredovano zoperstavljanje aktivizma in objektivnega spoznanja, produkcije in razrednega boja, teorije in prakse itd. jemljejo za temeljno Korschevo protislovje in ga skušajo nato zapolniti na njegovi lastni ravni. Tako Negt: v vseh Korschevih analizah — pa naj gre za vprašanje tarifne sposobnosti sindikatov, delavnega prava, fašistične države, španske revolucije, stalinizma itd. — se jasno začrtuje tendenca, da prizna kot njihovo zadnjo oporo aktualno prakso razrednega boja (prim. Negt, TEK, 124/24); prav zato, ker je poudaril samo eno formo "konstitucije predmetov in objektivnosti izkustva" (ibid., 130), ker je *preveč* poudaril razredni boj, pri Korschu tudi manjkajo "posredovalni členi med notranjim in občim gibalnim zakonom kapitalizma in konkretnim historičnim razvojnim procesom kapitalizma" (ibid., 126). V svoji določitvi "razmerja med teorijo in empirijo, zavestjo in bitjo" se giblje Korsch "znotraj že konstituiranega in je tako... izgubil tisto refleksijsko stališče", ki ga ne poznata le Marx in Engels, marveč že Kant (ibid. 132), skratka, "ker Korsch ne razume prakse kot konkretne totalitete produkcije, tako materialnega produkcijskega procesa kot predmetno-konstitutirajočega procesa bojujočih se razredov, razpade (njegova) teroija na tri dele..." (ibid., 133). Če logiko Negtovih izvajanj povzamemo z znano formulacijo: Korscheva teorija se zlomi, *ker ne vidi tega, kar ne vidi*: Korsch ne vidi svojega izvzetja razrednega boja iz teorije, ker ne vidi "konkretne totalitete produkcije"; Korsch ne vidi svoje nedialektične konstrukcije, ker ne vidi dialektične posredovanosti teorije in prakse.

Nasprotno pa bomo izhajali iz tega, da Korsch *ne vidi tega, kar vidi*, da njegova nedialektična konstrukcija ni rezultat spregledanja občega dialektičnega principa enotnosti teorije in prakse, marveč da se Korsch zlomi *prav zato, ker* razume temeljni domet svoje teorije kot reafirmacijo tega

občega principa dialektičnega "razmerja med filozofijo in dejanskostjo, teorijo in prakso" ki sta ga Marx in Engels iz nemške idealistične filozofije "rešila tja čez v 'materialistično' pojmovanje zgodovinsko-družbenega razvojnega procesa" (MuPh, 78), ker spregleda specifičnost svoje lastne reafirmacije tega občega principa, vselej že konkretno zgodovinsko obliko praktičnosti. Tu seveda ne gre za to, da en očitek (Korsch ne vidi prakse kot konkretne totalitete) zamenjamo z drugim (Korsch ne vidi zgodovinske posredovanosti lastne rekonstrukcije Marxa): kar Korschu 'manjka', je tisto, kar mu 'ne manjka'; prav v svojem sredi dejanskega razrednega boja delujočem poskusu zopetne spostavitve revolucionarne vsebine Marxove teorije pridobi Korsch princip, ki sploh šele omogoča postavitev edino materialističnega vprašanja konkretnih zgodovinskih oblik, princip, ki ga označuje sintagma o uporabi materialističnega pojmovanja zgodovine na materialističnem pojmovanju zgodovine samem oz., v strogi kasnejši pojmovni določitvi, princip 'histerične specifikacije': "Vse postavke marksizma, tudi tiste, ki imajo navidez obči značaj, so specifične" (Korsch, Why... 69).

Glede na takšno zastavitev moramo sedaj konkretneje določiti Korschev poudarek 'subjektivno emancipatorične dimenzije' revolucionarne teorije, sledeč Marksizmu in filozofiji, delu, s katerim se je Korsch uveljavil prav kot teoretik revolucionarnega gibanja. Ne da bi videli v tem delu, kot to želi Korsch, samo teoretski izraz/odraz objektivno revolucionarne situacije zgodnjih 20-tih let 19. stoletja, bomo skušali najprej "čisto teoretsko" določiti koncept praktičnosti v njem. V kakšnem oziru je že osnovna teoretska naloga tega dela, obnova izvirne Marxove teorije, po svojem bistvu praktična? Oprli se bomo na odstavek, ki povzema osnovno intenco Marksizma in filozofije: "Tako bi bila torej zopetna razgrnitev problema marksizma in filozofije že čisto teoretsko nadvse nujna za namen ponovne spostavitve resničnega in popolnega pomena Marxove teorije, ki so jo popačili in poplitvili epigoni. Samo ob sebi se razume, da tudi tu... izvira teoretska naloga dejansko iz potreb in nujnosti revolucionarne prakse" (MuPh, 110). Korsch opredeljuje tu tako osnovno nalogo revolucionarne teorije, njen poglavitni predmet — vrnitev k "izvirni podobi marksistične teorije" (MuPH, 107) — kot tudi pot, metodo, po kateri je treba ta predmet doseči: vrnitev je nujna vsled poplitvenj in popačenj Marxove teorije pri njegovih epigonih (v II. in kasneje III. internacionali), da bi prišli do izvornega pomena je potrebna torej sistematična historična analiza Marxovih naslednikov, historična analiza zgodovinskega razvoja marksizma. Vrnitev ni tako nič drugega kot "uporaba materialističnega pojmovanja zgodovine na materialističnem pojmovanju zgodovine samem"(13). Korsch tu že izhaja iz abesede dialektike, iz povezanosti metode in njenega predmeta: historična interpretacija ni zgolj strukturni dodatek, pomožno sredstvo filološke analize, ki naj razgrne stvar samo, resnični pomen Marxove teorije, marveč je že konstitutiven del tega pomena. Kar se kaže zgolj kot metoda, "vprašanje po... razvojnih fazah... marksizma... po medsebojnem razmerju teh različnih faz in po njihovem pomenu za celotno zgodovinsko teorijo modernega delavskega gibanja" (MuPH, 35), je obenem vprašanje, ki odloča o samem statusu historičnega materializma, je za "zgodovinsko-materialistično pojmovanje marksistične teorije zares nadvse važno vprašanje" (ibid.).

In če je zgodovinska konstelacija delavskega gibanja, v kateri deluje Korsch, določena z množico političnih pozicij — od ortodoksnih, revizionističnih do ultralevih — ki se vse nanašajo na Marxa in Engelsa kot na legitimacijsko bazo svoje prakse, "...in se medsebojno pričkajo za "posest pravega prstana, za dediščino pravilno razumljenega marksizma" (MuPh, 35), potem je edina legitimacijska baza Korschevega lastnega sklicevanja na 'izvirno podobo' Marxove teorije njegovo spoznanje o nemožnosti metateorije, ki bi zagotavljala čistost izvora: ponovna spostavitev

izvirne Marxove teorije predstavlja pri Korschu moment, ko teorija 'samo sebe reflektira in kritizira'.

Zato lahko Korsch seveda v zadnji instanci označuje — čeprav se uvršča k R. Luxemburg in Leninu kot teoretikoma, ki sta se skušala, ustrezajoč objektivno revolucionarni situaciji, vrniti k "čistemu nauku izvornega ali resničnega marksizma" (MuPh, 107) — formulacijo o vračanju k izviru kot "svojevrstno ideologijo" (ibid.), celoten proces pa kot "navidezno zopetno vstajenje izvirne podobe marksistične teorije" (ibid.). Zgodovinskega razvoja marksizma namreč po Korschu ni moč ocenjevati ne kot pozitivnega nadaljnjega oblikovanja, ne kot mirovanja ali celo regrediranja in zakrnitve izvornega nauka. Marksizem ni ne teorija, ki bi jo zdajšnje stanje delavskega gibanja že prehitelo niti ni teorija, ki bi nekako že anticipirala bodoči razvoj delavskega gibanja za nek še nedogleden čas, tako da bi praktično gibanje takorekoč zaostajalo za teorijo in šele počasi zapolnjevalo razvojni okvir, ki mu ga je začrtala (prim. MuPh, 44/45), marveč gre za "čisto drugačen in bistveno bolj kompliciran odnos" (ibid.).

Ta odnos je dejansko bolj kompliciran od tega, kar neposredno ugotavljanje napredovanja/nazadovanja, to "oprijemanje abstraktne črke marksistične teorije" (MuPh, 106) predpostavlja: od utemeljevanja znanstvenosti historičnega materializma v, rečeno z Derridajevim terminom, pojmu centrirane strukture, izhajanja iz trdnega Izvira/Središča kot točke prezence, ki je hkrati zunanja in notranja sistemu in prav v tej svoji protislovni vlogi utemeljuje vsako spoznanje, zagotavljajoč mu varnost, osvobajajoč ga tesnobe pred lastno ujetostjo, vključenostjo v igro sprememb. Kompliciranost razmerja med izvirno Marxovo teorijo in njenimi zgodovinskimi transformacijami pa tudi ni izraz potrebe po številnih konkretnih empiričnih raziskavah, ki bi pokazala določenost te ali one marksistične smeri z vsakokratnimi družbenimi razmerji. Kompliciranost je prav izraz dejstva, da je analiza zgodovinskega razvoja marksizma neposredno odločilna za samo pojmovanje 'materialističnega pojmovanja zgodovine'. Korscheva analiza živi sicer le v spoprijemu z ortodoksijo/revizionizmom II. internacionale ter z 'marksizmom-leninizmom' III. internacionale, toda le tako, da gre 'skozi abstrakcijo'(14), da v središču analize hkrati postavi premislek teoretičnih predpostavk Marxove teorije. Korscheva zastavitev meri na vnovično določitev 'pomena' samega izvirnega pomena, odpirajoč vprašanje, ali in kako je nujnost vračanja k Izviru konstitutivni moment znanstvenega koncepta Marxove teorije.

Princip historičnomaterialističnega pojmovanja historičnega materializma spostavlja torej marksizem kot znanost pozicije, kot 'refleksijo lastnih pre postavk', refleksijo lastne vključenosti v konkretni družbenozgodovinski proces. Če ga beremo skupaj z alternativo v kasnejšem delu Materialistično pojmovanje zgodovine — ali materialistična znanost kot "zavestni produkt zgodovine" (MGA, 106, slov. prev., 76) ali "gola ideologija, tj. nazor, ki se svojih dejanskih predpostavk ne zaveda" (MGA, 105, slov. prev., 76) — je možno ta princip neposredno navezati na Marxova izvajanja v Nemški ideologiji, kjer je govora o predpostavkah, s katerimi začenja historični materializem — gre za dejansko dejavne individue, katerih produkcija je njihov določen način življenja — in kjer se te predpostavke izkažejo za zgodovinske, tj. za spreminjajoče se in spremenljive, le v svoji konkretni zgodovinski obliki obstoječe predpostavke. (15)

Toda namesto da bi glavni tendenci Korschevega principa sledili po tej poti, se bomo tu obrnili k mestu iz predgovora k drugi izdaji Marksizma in filozofije, s katerim skuša Korsch pred napadi svojih kritikov legitimirati svoj pristop k analizi zgodovinskega razvoja marksizma, kjer torej vnovično določi svoj temeljni princip. Nasproti dogmatičnemu zatrjevanju različnih marksističnih smeri, da črpajo iz Izvira samega, da jih legitimira posest

'pravega prstana', postavi Korsch, da bi razbil "gordijski vozel teh dogmatskih razprtij", za izhodišče lastnega postopka tisto "dialektično spoznanje, ki nahaja svoj simbolični izraz v besedi, da se je pravi prstan izgubil..." (MuPh, 35/36), spoznanje torej, da je Marxova teorija v svojem izvirnem pomenu izgubljena. S čimer torej v sodobni konstelaciji razrednega boja začenja revolucionarna teorija, ki hoče 'ustrezati' praktičnim potrebam proletarskega razrednega boja in ki ostaja neodpravljivo 'zavezana' Marxovi teoriji, kot če že hočemo, 'rezultatu dosedanjih proučevanj in vodilu nadaljnih raziskav', zares ni izlet v neznano. Obratno, 'začenja' prav s spoznanjem, da ne razpolaga s pravim prstanom, z izvirnim, v sebi istovetnim pomenom Marxove teorije, da je torej tisto, o čemer govori, subjekt izjave, izgubljen. Seveda pa pri tem spoznanju ne gre za golo ugotavljanje dejstva, marveč je to spoznanje zaradi svoje vselejšne določenosti z Marxovo teorijo že od vsega začetka iskanje. Toda iskanje, ki dobesedno ne ve kaj išče, čeprav to že vseskozi predpostavlja: kljub dvoznačni formulaciji o izgubljenosti Izvira, ki še dopušča predstavo o njegovi zakopani, zamegljeni prezenci, pa za Korscha posel arheologa, pot v globino, poseg za popačenja in poplitvenja Marxovih epigonov ne ostaja le nezadosten, marveč preprosto idealističen — ne glede na to, ali pri tem analiza uspe najti posvetno jedro miselnih napak — napak mislečih(16), deluje takšno iskanje še vedno kot kirurški rez, ki odstrani potvorbe, pod katerimi naj zasije nepotvorjeno pravo jedro Marxove teorije, stvar sama v njeni istovetnosti: arheološko izkopavanje marksizma izpod kakršnihkoli že naplavin sicer res ne išče več edino pravo bistvo Marxove teorije, zato pa še vedno išče Marxovo teorijo kot polno prisotnost Izvira, išče jo *kot bistvo*. Takšen postopek mora v zadnji instanci dojeti popačenja, zaostajanja itd. v nadaljnjem razvoju marksizma kot tisto, kar *upravičuje* vračanje k izviru, in s tem spregleda to, kar implicira Korschev princip historičnomaterialistične razlage historičnega materializma: da sicer epigonska popačenja, potvorbe *zahtevajo* vrnitev k avtentični Marxovi misli ("osvoboditev od tistih blokirajočih tradicij socialdemokratskega marksizma..., ki danes 'kot mora' obremenjuje možgane tistih delavskih množic, katerih objektivno revolucionarni... položaj se že zdavnaj ne ujema več s temi evolucionističnimi doktrinami") (MuPh, 107), da pa je ne *upravičujejo*, saj mora biti vračanje upravičeno, če naj bo uporaba Korschevega principa sploh mogoča, v samem materialističnem konceptu 'izvirnega pomena'.

Korscheva nadaljna eksplikacija parabole o izgubljenem prstanu je zato tudi usmerjena v konkretnejšo določitev Izvira. Predvsem je začetno simbolično izraženo dialektično spoznanje še preveč obrmenjeno z razsvetljensko tradicijo: tudi če namreč ne več dogmatsko, marveč 'ustvarjalno' "obravnavamo vse te prejšnje in današnje marksistične ideologije samo še zgodovinsko materialistično in dialektično kot produkte historičnega razvoja..." (MuPh, 36), tudi če se torej odpovemo eni sami pravilni interpretaciji Marxove teorije, če torej vsakogaršnji marksizem razglasimo za ustvarjalno uporabo, nadaljni razvoj (in kar je še podobnih floskul) izvirne Marxove teorije glede na vsakokratne konkretne družbenozgodovinske razmere, obtičimo dejansko še na pol poti — na točki, kjer se srečujejo modreci. Tako kot Lessingov Nathan izstavi brezzrazličnost religij z redukcijo na njihovo identično občečloveško bistvo, tako se védenje o "izgubi" izvirnega pomena Marxove teorije, tj., razlaganje te "izgube" kot s historičnim razvojem povzročene modifikacije, transformacije izvirnega pomena, kot njegovo preoblikovanje ustrezajoče zahtevam konkretne zgodovinske konstelacije, sami izgubi izvzame, z njo razpolaga, opirajoč se na shemo univerzalnega mehanizma spreminjanja družbene totalnosti in zvajajoč materialistično teorijo na nevtralni medij, nulto točko zgodovinskega razvoja marksistične teorije. Še vedno namreč ostane, kot ugotavlja Korsch, da bomo tudi pri takšni obravnavi ...dospeli do povsem različne določitve posameznih faz tega razvojnega

procesa (Marxove teorije —RR) in njihovega medsebojnega razmerja, *odvisno od stališča, iz katerega smo pri tej zgodovinski obravnavi izhajali.* V pričujočem spisu, kjer je šlo za posebno vprašanje po razmerju marksizma do filozofije, sem za ta posebni namen razločeval tri velika razvojna obdobja... teorije marksizma po njenem pvrotnem nastanku" (ibid., podčrtal RR).

Tu moramo seveda upoštevati, da stoji Korsch že vseskozi na heglovski ravni posredovanosti predmeta in njegovega pojma, nasebne resnice in naše védnosti o njej(17), da zato pri njegovi afirmaciji lastnega mesta ne gre za dve med seboj ločeni stopnji spoznanja: od abstraktnega spoznanja o izgubljenosti Izvira k afirmaciji lastnega mesta kot tiste "perspektive", ki edina še ostane. Daleč od tega, da bi pomenila zato Korscheva afirmacija lastnega mesta (njegove) analize zgodovinskega razvoja marksizma, mesta, s katerim je celotna rekonstrukcija razvoja marksistične teorije neizbrisljivo zaznamovana, zgolj izpostavo vselejšnjega "subjektivnega" značaja te rekonstrukcije — torej korak k zgodovinskemu relativizmu — jo je treba razumeti prav kot konkretno, torej le 'obči resnici' o izgubljenosti Izvira lastno določitev, ki tej 'obči resnici' spodmakne značaj abstraktnega vedenja in jo potegne na raven materialistične, vedno že konkretne resnice.

Toda če Korscheve afirmacije lastnega mesta v historični analizi razvoja marksistične teorije kot ponovni spostavitvi izvirnega pomena Marxove teorije ne moremo razumeti kot preprostega opozorila na historično pogojenost sleherne interpretacije, pa po našem mnenju Korschevo uvajanje problematike lastnega mesta v 'simbolično izraženo spoznanje' o izgubljenosti Izvira tudi ne izpostavi le spoznanja o posredovanosti mesta, o katerem govorimo, z mestom, od koder govorimo, navezanost subjekta izjavljanja na subjekt izjave, marveč ohranja obenem že njuno nezvedljivo razliko. Prebija torej heglovsko raven subjektivne posredovanosti nasebne resnice kot samoposredovanja istovetnega subjekta: kolikor vzamemo Korschevo parabolo dobesedno, potem ji priznanje vselejšnje zaznamovanosti tistega, o čemer govirimo, z našim lastnim mestom, spoznanje o nemožnosti kakršnekoli opredelitve Marxove teorije, ki bi ne bila že določena s konkretno zgodovinsko konstelacijo, od koder govorimo — skratka, spoznanje o vselejšnji konkretno-zgodovinski, tj. spremenljivi in spreminjajoči se podobi resnice — ne nastopi kot tisto, od "česar lahko abstrahiramo le v domišljiji" (Marx), kot točka absolutne gotovosti, mesto resnice brez manka. Kakor hitro namreč upoštevamo posredovanost izhodiščne določitve Marxove teorije kot izgubljene s (Korschevo) lastno teoretično in praktično pozicijo, posredovanost, zaradi katere afirmacija lastnega mesta pomeni le tematiziranje problematike 'krožnega branja' Marxa — tistega 'znanstvenoteoretskega' kroga, da je, kot pravi Althusser, filozofsko branje Kapitala možno le z uporabo kriterijev, ki jih še iščemo in ki nam jih lahko da le Marxova filozofija — potem seveda tisto, s čemer 'začenja' vsaka materialistična teorija, ni spoznanje o tem, da ji manjka to, o čemer govori, marveč spoznanje, da ji v resnici vselej manjka prav njeno lastno mesto. To, od česar je torej marksistična teorija odrezana, ni izvirna podoba Marxove resnice kot nasebna resnica, marveč je resnica, ki zadeva vsakokratno, znotraj specifičnih zgodovinskih razmer delujočo marksistično teorijo samo, mesto, ki določa njeno vsakokratno 'podobo' (mesto znanstvenoteoretske 'zareze', znanstvenoteoretskega koncepta). Prav mesto, na katerem se konstituira resnica, ki garantira vsakokratni revolucionarni teoriji njeno resničnost, izkusi ta teorija kot svoje ne-mesto, mesto, kjer ni prisotna oz. ga ne more posredovati sama s seboj, ki ga torej v trenutku, ko ga izreka, ne more zaobseči v izrečenem: izkusi ga kot svoje lastno razrediščeno mesto.

Drugače rečeno: če postavlja Korschev princip "uporabe materialističnega pojmovanja zgodovine na materialističnem pojmovanju zgodovine samem" v središče njegove analize zgodovinskega razvoja marksizma prav premislek

teoretičnih predpostavk Marxove teorije, pa proizvede Korsch v svoji paraboli o izgubljenem prstanu tudi že odgovor na vprašanje, ali in kako zahteva marksistična teorija nenehno vračanje nase: vračanje k Izviru, znanstvenoteoretski krog branja Marxa je možen, kolikor marksistična teorija manjka na svojem lastnem mestu, kolikor je pridobljena le skozi svojo neodpravljivo 'izgubo'. "Resnični in popolni pomen" Marxove teorije ni ne nasebna, vselej že manjkajoča resnica niti ni vselej že zgodovinsko modificirana/transformirana resnica, marveč je resnica z mankom. Edino, kar 'ostane' Korschevi analizi razvoja marksistične teorije, njegovi ponovni spostavitvi revolucionarnega pomena Marxove teorije, je njena lastna brezopornost, njena nezvedljivost na tisto, kar kot svojo resnico že predpostavlja (kriterije, ki jih lahko da le Marxova teorija); to pa pomeni hkrati brezpornost te resnice same, njeno nezvedljivo določenost, naddoločenost z njenimi eksistenčnimi pogoji, s (Korschevimi) lastnim teoretičnim in praktičnim mestom.(18)

Brezopornost(19), ki ni nič drugega kot konkretna analiza konkretnih okoliščin, na podlagi katere Korsch šele vse dobi: materialistično pojmovanje zgodovine v njegovi specifični historični podobi in hkrati pot do materialističnega, vselej že konkretnega dojetja zgodovine. Postavimo zato na hitro še tezo, ki naj začasno odgovori na vprašanje, kako je pri Korschu teoretsko artikulirana praktičnost teorije: Korscheva historičnomaterialistična razlaga historičnega materializma, njegova 'ponovna spostavitev' resničnega pomena Marxove teorije skozi historično analizo marksistične teorije je praktična, kolikor ji ne gre za vnanje ugotavljanje večje ali manjše skladnosti različnih marksističnih obdobij in smeri z istovetno resnično vsebino Marxove teorije, marveč meri na vnovično določitev te vsebine v njeni, Korscha samega določujoči resnici (na spremembo védenja v spremembi stvari same). Hkrati pa nas Korscheva izpostavitev lastnega mesta analize kot razsrediščenega glede na njega samega, njegova izpostavitev za resnico samo konstitutivnega izostanka njenega lastnega mesta uči, da praktičnosti ni več moč dojeti le kot refleksije lastne zainteresiranosti, zavestne izstavitve/določitve lastne vpetosti v zgodovino. V Korschevi paraboli o izgubljenem prstanu praktičnost teorije ni več mišljena znotraj procesa samoposredovanja subjekta z njegovim objektom, marveč je artikulirana skozi nezastavljeno vprašanje po takšni strukturiranosti Izvira, ki omogoča afirmacijo nezvedljivosti lastnega mesta; drugače rečeno, problematika, ki jo odpira Korscheva obnova 'izvirnega pomena' je problematika sovpadanja praktičnosti in naknadnosti teoretskega zapopadenja.

Tu je potrebna seveda določena omejitev: če sicer sledimo smernici, da je konkretno branje Korscha možno le s stališča materialistične teorije označevalne prakse, pa ostaja ta zahteva tukaj še daleč od svoje vsebinske uresničitve. Naše opiranje na efekt izgubljenega prstana pomeni zaenkrat samo, da je moč najti v Korschevi naknadni 'metateoretski' legitimaciji lastnega principa interpretacije zgodovine marksizma določen element, ki oporeka Korschevemu samorazumevanju izstavitve vpetosti zavestnih form "v totaliteto tistega zgodovinsko-družbenega procesa, katerega obči izraz tvorijo (Marx)" (MuPh, 97) kot refleksije lastnih predpostavk, ozavedanja zainteresiranosti, vpetosti teorije v družbeno totaliteto(20): oporeka v toliko, kolikor efekt izgubljenega prstana prav izključuje možnost reflektiranega prinašanja na dan lastne resnice, lastne pozicije. Še zdaleč pa ni zato možno v Korschevi paraboli iskati tisto 'globljo' resnico Korscha; prav tako ni tu v 'praktičnem stanju' že prisotno neko kvalitativno drugo dojetje proletarske razredne zavesti, ki bi mu bilo treba le še izdelati teoretsko konceptualizacijo. Korscheva parabola ne predstavlja tega, kar je Korsch 'resnično' rekel, marveč je le pomožno ogrodje njegove resnične intence, element, ki nima na ravni njegovega samorazumevanja nobenega pomena in iz katerega se torej

Korsch ne more ničesar naučiti, iz katerega pa se lahko mi, kot bi rekel Brecht, vseeno nekaj naučimo.

In vpis tega elementa zaznamuje prav naddoločenost Korschevega principa z njegovimi eksistenčnimi pogoji, s tistim "posebnim vprašanjem po razmerju marksizma do filozofije", proizvedenim v spoprijemu z ortodoksijo/revizionizmom II. internacionale. Drugače rečeno: teoretični domet historičnomaterialistične razlage historičnega materializma se razkrije šele *zunaj* Korschevega samorazumevanja: to se pravi najprej zunaj Marksizma in filozofije, v kontekstu 'celotnega' Korscha, torej *znotraj* konkretne zgodovinske posredovanosti tega principa.

Ni dovolj, da samo priznavamo, kako Korscheva analiza zgodovinskega razvoja ni opravljena zgolj znanstveno-nevtralno v 'luči odnosa med marksizmom in filozofijo', marveč da je ta za delavsko gibanje navidez abstraktna perspektiva nujna, konkretna, kolikor je pridobljena iz Korscheve tematizacije njegove lastne vpetosti v konkretno zgodovinsko konstelacijo takratnega delavskega gibanja, kolikor je pridobljena v izstavitvi sklopa razlik/posredovanj s prevladujočimi tendencami v tem gibanju, s socialno demokratskim (in kasneje 'marksistično-leninističnim') razbitjem Marxove "enotne teorije socialne revolucije" na sistem pozitivnih znanosti brez neposrednega nanosa do "politične in druge prakse razrednega boja" (MuPh, 101), vulgarnomaterialističnim razumevanjem odnosa zavest-bit oz. teorija-praksa (ibid., 119 ssl.) itd. Pač pa moramo tudi vztrajati na tem, da je 'perspektiva' odnosa marksizem/filozofija dominantna Korscheva recepcija Marxa in njegovega "materialistično-dialektičnega principa" (MuPh, 108), da gre pri tej 'perspektivi' za določen način artikulacije izvirne Marxove podobe, za njeno v Korschevem trenutku dejavno podobo, za njen vpis v sinhrono označevalno verigo Korschevega diskurza.

Drugače rečeno: *proti Korschu* je treba vztrajati *s Korschem* na tem, da je "*posebno vprašanje* po razmerju marksizma do filozofije... *ta posebni, le* za zgodovino Marksizma in filozofije merodajni vidik..." (MuPh, 36, podčrtal RR), da je izguba praktično-kritičnega značaja marksistične teorije kot "*delni izraz* izgube praktičnorevolucionarnega značaja marksističnega gibanja, ki je našla svoj teoretski *celotni izraz* v istočasnem odmiranju živega materialistično-dialektičnega principa" (MuPh, 109) prav kot posebno vprašanje, prav kot delni izraz edini reprezentant celote kot celote, da torej problematika praktičnosti zaobsega "veliko nalogo ponovne spostavitve... materialistično-dialektičnega principa" (MuPh, 109), katere del je hkrati. In da pomeni prav uresničenje te 'ponovne spostavitve', nastop dialektičnega principa v njegovi čistosti — "tudi ekonomske predstave so do dejanskosti materialnih produkcijskih razmerij le navidez v razmerju slike do odslikanega predmeta, dejansko pa so v razmerju, v katerem je posebni, svojevrstno določeni del celote do drugih delov te celote" (MuPh, 134) — potlačitev mesta njegove lastne produkcije. V svoji orientiranosti na veliko nalogo obnove 'celotnega' dialektičnega principa Korsch spregleda, da ne gre za neposred(ova)no obnovo marksističnega spoznanja o vpetosti 'zavestnih form' v totaliteto družbene prakse, o dialektični enotnosti teorije in prakse, ker to, kar to obnovo zahteva, ideološka ujetost proletarske razredne zavesti v trenutku 'objektivno' revolucionarne situacije, že pomeni, da je odpovedal 'eden od momentov' te enotnosti v tisti praktični vlogi, ki mu jo je nalagalo njegovo teoretično samorazumevanje.

Naj tu še enkrat ponovimo splošno znano razlago, da predstavlja Korscheva analiza razvoja marksistične teorije s posebnega vidika odnosa marksizem/filozofija intervencijo v imenu Marxove 11. teze o Feuerbachu (prim. MuPh, 114), torej v imenu interpretacije v spreminjanju in kot spreminjanja: "ne samo v 'človeški praksi', marveč le 'v človeško praksi in zapopadenju te prakse'" (MuPh, 133). Toda formulacija, kot je Rusconijeva,

da Korsch samo vrača praksi njeno nezamenljivo teoretsko dimenzijo spregleda razsežnost tega vračanja, njegovo naddoločenost z "velikim delnim vprašanjem razmerja proletarske revolucije do ideologije" (MuPh, 111). Korschevo reafirmacijo praktične naravnanosti marksistične teorije zvede tako na raven obče teorije o dialektični enotnosti teorije in prakse, produkcije in jezika in izgubi tako specifičnost marksistične teorije. Prav zaradi vselejšnje naddoločenosti Korscheve 'ponovne spostavitve' resničnega pomena Marxove teorije s 'praktičnim poudarkom' te spostavitve, zaradi Korschevega vnovičnega vpisovanja razlike (vedno že) praktične teorije od prakse same(21), tudi mi ne moremo praktičnost Korscheve teorije že neposredno izpeljati iz naše izhodiščne teze, da je praktičnost artikulirana skozi vprašanje po takšni strukturiranosti Izvira, ki omogoča afirmacijo nezvedljivosti lastnega mesta. Ta teza le postavlja, da ni moč iskati kake praktičnosti teorije nasploh, marveč da gre vedno že za 'konkretno zgodovinsko obliko' te praktičnosti, torej za konkretno zgodovinsko obliko dojetja povezanosti 'dvojic' teorija/praksa, materialna/duhovna produkcija, baza/nadstavba: "Da bi obravnavali povezanost duhovne in materialne produkcije, (je) predvsem potrebno, da zadnje same ne vzamemo kot obče kategorije, marveč v določeni historični formi... Če materialna produkcija sama ni zajeta v njeni specifični historični formi, tedaj je nemogoče, da dojamemo tisto določeno na njej ustrazajoči duhovni produkciji in njuno medsebojno učinkovanje. Drugače ostanemo pri trivialnostih" (Marx, Theorien über den Mehrewert, MEW 26. 1, 257).

Materialistična tematizacija praktičnosti teorije pomeni torej vedno že specifično historično določitev ideologije (duhovne produkcije) v njenem razmerju do baze in nadstavbe(22); Korschevo premestitev poudarka na 'subjektivni faktor revolucionarnega razrednega boja' je možno brati le kot element (še neeksistirajoče) materialistične teorije ideologije.

Zato pomeni vztrajati proti Korschu vztrajati s Korschem: na procesu, v katerem se je Korscheva teoretska praksa očistila predsodkov, od katerih je živela v nedolžnosti in čistosti svojega začetka v Marksizmu in filozofiji, skratka, na Korschevem izkustvu izostanka napovedovanega 'tretjega obdobja' v razvoju marksizma, (praktične in teoretične ponovne spostavitve revolucionarne vsebine Marxove teorije), ki ga sili v vnovičen teoretski spoprijem s socialdemokratsko, stalinistično in kasneje fašistično ideologijo, kolikor so te ideologije zagrabile delavske množice. To pomeni, da se moramo, če hočemo navezati Korschev poudarek subjektivno emancipatorične dimenzije razrednega boja na njegove poznejše tekste in na v njih vsebovan odmik od heglovske ravni (zgodovinska omejitev marksizma, relativiranje dialektike itd.), odpovedati branju teoretičnega dometa Marksizma in filozofije iz tistega toposa o ponovnem odkritju praktično-kritične vsebine (Marxove) revolucionarne teorije kot temeljni značilnosti toka 'kritične teorije družbe', ki ga začenjata Korsch in Lukács, kot — če uporabimo ta tako pribljubljeni ideologem — revolucionarne "vizije" z afirmacijo teorije kot konstitutivnega dela kritične prakse revolucionarnega razrednega boja ponovno dosežene izvirne marksistične enotnosti teorije in prakse. Nasprotno, izhajati moramo prav iz zloma te "vizije", iz izkustva, ki ga izreka Korschevo pismo Partosu (26. 4. 1935) "...da se tudi 'filozofsko', 'kritično', 'teorija = praksa postavljajočo' revolucionarno razlago marksizma prav tako da uporabiti, in jo tudi uporabljajo, za ideologizacijo reformizma in še uspešnejše (besser) za ideologizacijo fašizma in za kapitulacijo pred fašizmom, kot nasprotne tendence razlage Marxovega nauka, ki sem jih napadal v mojih prejšnjih spisih (Kernpunkte, Marxismus und Philosophie, Anti-Kautsky)" (v: Jahrbuch 2, 131). Navezava na poznega Korscha uspe le, kolikor ohranimo naddoločenost njegovega temeljnega principa z izkustvom

odpovedi 'subjektivnega faktorja', zlomom mednarodnega delavskega gibanja.(23)

Oblejmo si najprej na kratko Korschevo razdelitev zgodovinskega razvoja marksizma na tri velika obdobja.

Prvo obdobje (do (1848) označuje predvsem neposredna povezanost Marxove in Engelsove teorije z revolucionarnim gibanjem, kar ji daje značaj "kljub vsemu odpovedovanju filozofiji s filozofskim mišljenjem skozinskoz nasičene teorije drubenega razvoja, videnega in pojmljenega kot živa totaliteta, točneje: socialne revolucije, pojmljene in udejstvovane kot živa totaliteta" (MuPh, 98). Korscheva označitev tega obdobja nosi tu isto dvoznačnost kot kasnejše razlikovanje transcendentalne in transcendentne forme kritike v Kapitalu: na eni strani nastopa zgodnja Marxova faza kot takorekoč idealna paradigma sleherne revolucionarne teorije (zaradi svojega neposrednega uveljavljanja revolucionarnega subjekta), na drugi strani pa je "ta prva mladostna pojavna forma marksistične teorije" (ibid.) še na filozofskem stališču, ki bi ga morali, kot ugotavlja Korsch v spisu Stališče materialističnega pojmovanja zgodovine iz l. 1922, "po njegovi (Marxovi) kasnejši jezikovni rabi označiti kot docela 'ideološko' (MuPh, 141). Ta dvoznačnost je značilna tudi za Korschevo določitev druge faze marksistične teorije, ki sodi v praktično nerevolucionarno obdobje druge polovice 19. stoletja (prim. MuPh, 97 sl.) Praktično-revolucionarna naloga teorije je postala sicer v teh razmerah "transcendentna naloga", toda pri Marxu in Engelsu tudi v tej drugi fazi ne stopi na mesto "zaobsegajoče celote teorije socialne revolucije... mnoštvo samostojnih elementov (MuPh, 100), tista "neraztrgljiva povezanost med teorijo in prakso... v kasnejši formi sistema nikakor ni odpravljena" (ibid.), marveč so se različni sestavni deli celote — ekonomija, politika, ideologija — le malo bolj razmaknili. Obenem je to faza zrelega Marxa, ki se je osvobodil ideološke ujetosti prvega obdobja in utemeljil svojo teorijo na kritiki politične ekonomije kot prikazu temeljne anatomije meščanske družbe. Z njo je sicer "rečeno z Marxovim izrazom... popkovina samorasle povezanosti" (MuPh, 100) med teorijo in prakso raztrgana, zato pa je ustvarjena "znanstveno eksaktnejše izpeljana" povezava različnih sestavnih delov sistema. Kar pušča Korsch tu odprto je torej prav vprašanje "znanstveno eksaktnejše" utemeljitve povezanosti med teorijo in prakso, ki bi edino omogočalo kritiko "še samorasle povezanosti" prve faze.

Hkrati deluje v tem obdobju pri Marxovih naslednikih in somišljenikih v socialističnem gibanju neka podoba marksistične teorije, v kateri je že nastopil razkroj "enotne teorije socialne revolucije v disjecta membra" in za katero so revolucionarni problemi prenehali obstajati kot "zemsko tostrani". Ta podoba marksistične teorije, revizionizem in otrodoksija II. internacionale, je seveda strogo sovisna s konkretno zgodovino, s spremembo v družbeni praksi proletarskega razrednega boja, ki je zadobil reformistični značaj ekonomskega boja sindikatov in političnega razrednega boja proletarskih strank (prim. MuPh, 105). Drugemu obdobju sledi, v strogi sovisnosti s konkretno zgodovino, tretje: "Ko se je z začetkom 20. stoletja dolgo obdobje čisto evolucijskega razvoja (!) bližalo svojemu koncu", je bila tudi pred teorijo marksizma postavljena zahteva po vnovični spostavitvi revolucionarne vsebine Marxove teorije. Za Korscha je ta vrnitev k Marxu seveda le navidezna, saj gre v resnici za "dialektični nadaljnji razvoj... znanstvene teorije marksizma" (MuPh, 110): konstitutivni del te ponovne spostavitve je tudi teoretski spoprijem z lastno teoretsko vestjo, "osvoboditev od blokirajočih tradicij socialdemokratskega marksizma", torej strogo teoretsko dojetje značaja teorije in prakse delavskega gibanja od 1. 1850 dalje.

Namesto da bi se prepustili neposredni kritiki rezultata Korscheve ponovne spostavitve — njegove določitve zavestnih form kot "zelo predmet-

nih", "zelo praktičnih" družbenih dejanskosti in določitve razmerja teorija/praksa z odnosom del/celota — ki ne samo da nikjer ne vsebuje svojega konstitutivnega dela, svoje posredovanosti z 'blokirajočimi tradicijami socialdemokratskega marksizma' marveč s svojim neposrednim povezovanjem "ekonomskih določitev form" in "zavestnih form" pade, kot to ve vsak ortodoksni kritik, globoko pod Lukácsevo "rekonstrukcijo dejanskega sklopa posredovanj med ekonomskimi določitvami form, socialnimi odnosi in zavestnimi formami, kot je vsebovan v Marxovi teoriji" (AKK, 133)(24), moramo tu upoštevati, da je edino mesto, ki odloča o uspešnosti "rekonstrukcije posredovalnega sklopa" Korschev teoretski spoprijem z marksističnimi ideologijami. Zato je tako izostanek konceptualizacije tega spoprijema v rezultatu kot rezultat sam že učinek Korscheve praktične rešitve problema socialdemokratskega marksizma v Marksizmu in filozofiji. In temeljno značilnost te praktične rešitve vidimo v tem, da je težišče Korscheve obširne analize marksizma II. internacionale v neposredni zapolnitvi praznin, ki jih je v enotno teorijo socialne revolucije zasekala socialdemokratska recepcija Marxa (oz. v razdelavi enega od vprašanj, ki je bil v tej recepciji "zanemarjen", vprašanja odnosa proletarske revolucije do ideologije). Krizo marksizma, o kateri govori, dojame Korsch tu v zadnji instanci kot krizo znotraj marksizma, *znotraj* že predpostavljene homogene celote: dojame jo kot *ideologizacijo* delavskega razreda. S tem lahko podamo tudi že teoretsko formulacijo Korscheve praktične rešitve problema socialdemokratskega marksizma, rešitve, ki je vseskozi posredovana z "nedialektičnim" značajem Korscheve 'ponovno spostavljene' izvirne enotnosti teorije in prakse: marksistično teorijo socialne demokracije dojema Korsch kot ideologijo v klasičnem Marxovem pomenu, kot sprevrnjeno zavest, ki ustreza reformistični praksi.

Takšno branje nam omogoča navezava na tekste, ki že reflektirajo izostanek napovedanega 'tretjega obdobja' (Materialistično pojmovanje zgodovine 1929, Anti-kritika 1930, Karl Marx 1938) in z njim povezano izkustvo nezadostnega dojetja blokad marksističnih ideologij. Premik s pozicij Marksizma in filozofije morda najjasneje označuje lastnemu samorazumevanju namenjen tekst Kriza marksizma: "Marksizem kot gibanje in kot teorija se nahaja danes v krizi. Pri tem ne gre več za krizo znotraj marksizma, marveč za krizo marksizma samega" (v: MGA, 167). Toda če je pri Korschu tu že prisotno spoznanje o nemožnosti enostavne zapolnitve praznin v enotni teoriji revolucije, če kriza marksizma ni več dojeta kot manjkanje dela znotraj predpostavljene celote, marveč kot kriza celote same, zaradi česar je izhod iz krize možen le s premestitvijo samih teoretičnih predpostavk, pa nastopa uresničenje tega spoznanja pri Korschu, kot smo videli, kot korak k evolucionizmu in relativizmu, kot ločevanje produkcije in razrednega boja: kriza celote je dojeta kot nezadostnost občega zakona, ki ne more zaobseči vsega bogastva empirije. V premiku s pozicij Marksizma in filozofije Korsch ne proizvede razrešitve protislovij svoje ponovne spostavitve resnične podobe Marxove teorije, marveč z njim le ponovi svojo začetno zastavitev in s tem izstavi njeno temeljno protislovje: v njegovi teoriji vseskozi dejavno 'zlomljeno podobo' "znanstvene teorije marksizma".(25)

Prav ta 'premik v ponovitvi' izvrstno opredeljuje Gerlach, ki vidi, povsem v skladu s Korschovim samorazumevanjem, osnovni domet Korschevega spoprijema z revizionizmom/ortodoksijo in 'marksizmom/leninizmom' v razvitju "historično-materialistične teorije *ideologizacije*" (v MuPh, 20, podčrtal RR), v koncepciji "ideologizacije teorije", ki ji daje Korsch v Materialističnem pojmovanju zgodovine "generalno teoretično obliko" (V MGA, V) (ta "generalna teoretična oblika" je v shemi razvojna forma/spona, sposojeni pri Marxovi formulaciji o dialektiki produkcijskih razmerij in produktivnih sil).

Če Gerlachove ugotovitve preinterpretiramo: tudi po Marksizmu in filozofiji ni Korsch v ničemer korigiral svojega dojetja blokirajočih tradicij marksizma kot ideologizacije delavskega razreda, marveč ga je le dopolnil s strogo teoretsko formulacijo socialdemokracije in 'marksizma-leninizma' kot ideologije. Navezujoč na Engelsove stavke o nemškem delavskem gibanju kot dediču nemške klasične filozofije ugotavlja Korsch v Anti-kritiki, da bi nemško delavsko gibanje oz. "v zadnji tretjini 18. stoletja v spremenjenih zgodovinskih pogojih zopet prebojajoče in okrepljujoče se socialistično gibanje" (MuPh, 42) lahko to dediščino sprejelo le, kolikor bi recipiralo Marxov drugi obrat k Heglu, zopetno filozofsko tendenco njegove teorije ("o kateri kažeta Marxova Kritika politične ekonomije iz l. 1859 in njegov Kapital jasne sledove" (MuPh, 38). Toda do te recepcije ni nikoli prišlo, marksizem II. internacionale je sicer nova zgodovinska podoba proletarske razredne teorije, za katero pa je značilno, da "za delavsko gibanje, ki ji je bilo formalno predpisano, od vsega začetka ni bila dejansko teorija, to je 'le splošni izraz faktično potekajočega zgodovinskega gibanja' (Marx), marveč je bila vselej le 'od zunaj', izgotovljena privzeta 'ideologija'" (MuPh, 45/46). Narekovaji nas tu ne smejo motiti, ker daje Korsch socialdemokratskemu marksizmu vse značilnosti Marxove določitve ideologije kot sprevrnjenemu svetu adekvatne zavesti in njegove imaginarne dopolnitve: po Korschu zato nasprotje med "visoko razvito revolucionarno 'marksistično' teorijo in prakso, ki za to teorijo daleč zaostaja ali pa ji deloma neposredno oporeka" (ibid.) sicer res obstaja, čeprav ga socialdemokratski centrum zanika, hkrati pa je to nasprotje tudi le "navidezno protislovje" (MuPh, 47) — hkratnost ne pomeni drugega kot adekvatno teoretsko odražanje nerazvitosti 'dejanske prakse' delavskega gibanja, za katero je ravno konstitutivna od nje odmaknjena, 'transcendentna' teorija, teorija, ki prav v svoji nerazvitosti, "formalnem priznavanju celotnega marksizma" (MuPh, 43) imaginarno dopolni nasprotja v dejanski praksi, omogočajoč ji njeno 'nerevolucionarno' delovanje. Sklep Korscheve analize je, da je marksizmu II. internacionale kot dominantni zgodovinski podobi 'revolucionarne teorije' druge polovice 19. st. (in temeljne značilnosti tega marksizma prevzema v 20. st., po Korschu, tudi 'marksizem-leninizem'(26)) "od vsega začetka vrojena ločitev med teorijo in prakso" (Krise, v MGA, 167): "Zgodovinska resnica je, da bi bila prvotna podoba Marxove in Engelsove materialistično-dialektične in revolucionarne teorije tista, v kateri je ta teorija začela 'dajati smer' za mišljenje milijonov proletarcev v vseh evropskih deželah v minulih desetletjih in do današnjega dne, temveč narobe kasnejša ideološka podoba, ki so jo iz nje prikrojili 'marksisti različnih odtenkov'..." (MGA, 124, slov. prev. 84).

In prav Korschevo vztrajanje na dojetju socialdemokratskega marksizma kot ideologije, na dojetju 'odpovedi subjektivnega faktorja' kot ideologizaciji proletarske razredne zavesti — ali, konkretneje, njegovo neposredno sprejemanje klasičnega Marxovega razumevanja ideologije kot sprevrnjenemu svetu adekvatne zavesti in njegovega imaginarnega dopolnila in, na drugi strani, Marxovega "projekta za preboj imaginarnosti ideologije... v refleksiji lastne 'druge scene', v refleksiji interesa, ki nosi samo teorijo" (Dolar, Fašizem...,97) — prav ta določitev specifičnosti materialistične teorije kot 'refleksije lastnih predpostavk' je tisto, kar sili Korscha v problematiziranje Marxa. Če deluje sicer v drugi polovici 19. st. poleg marksizma II. internacionale kot izrazite ideologije, ki zanika svoje navidezno nasprotje z dejansko prakso delavskega gibanja, še Marxova izoblikovana kritika politične ekonomije, ki je v dejanskem nasprotju z dejansko prakso, vendar se tega nasprotja zaveda in ostane tako v zadnji instanci še vedno refleksija lastnih predpostavk, pa je treba po našem mnenju obe podobi v kontekstu Korscheve teorije brati skupaj. Izvirni razcep med teorijo in prakso, značilen za socialdemokratski marksizem, zadeva namreč tudi že izoblikovano kritiko

politične ekonomije kot centralno os zrele Marxove in Engelsove teorije, ki se je ravno s takšno izoblikovanostjo osvobodila ideološke ujetosti svoje prve faze: le v svoji ideološki podobi, le v zgodovinski konstelaciji revolucionarnega gibanja pred l. 1484 in kot zapopadenje te konstelacije je bila namreč, po Korschu, Marxove teorije dejansko refleksija lastnih predpostavk, zavestni izraz faktično potekakočega zgodovinskega gibanja.

In tu nas neposredno ne zanima, ali je Korscheva interpretacija tako 'mladega' kot 'zrelega' Marxa pravilna, ali ni morda Korsch spregledal vse tisto, zaradi česar se že zgodnja faza Marxove teorije v osnovi loči od heglovske in feuerbachovske zastavitve, in ali ni nazadnje spregledal specifičnosti kritike politične ekonomije: ne zanima, ker Korsch prav v tej svoji 'nepravilni', enostranski interpretaciji in v njenem rezultatu — izstavitvi 'izvirnega razcepa' med teorijo in prakso — proizvede tisto konkretno zgodovinsko podobo, v kateri je Marxova teorija sploh vpisana v sinhrono označevalno mrežo njegovo rekonstrukcije revolucionarne teorije. Drugače rečeno: na ravni Korschevega samorazumevanja je razultat njegove historičnomaterialistične razlage historičnega materializma, neko, kot ugotavlja Negt, 'strukturno protislovje' med realnim gibanjem razrednega boja in teorijo: na eni strani vztraja Korsch na tem, da je marksistična teorija le 'obči izraz dejanskega zgodovinskega gibanja', na drugi strani pa ugotavlja Korsch za celotno zgodovino marksizma, najbolj izrazito za obdobje stalinizma, "v principu pa že pri Marxu in Engelsu in nato predvsem v ortodoksiji Kautskega" (Negt, TEK, 115) izvirni razcep med teorijo in prakso. V članku K zgodovini marksistične ideologije v Rusiji piše tako Korsch: "Gre za posebno jasen primer tistega presenetljivega protislovja, ki ga je moč opaziti v tej ali oni obliki v vseh fazah zgodovinskega gibanja marksizma. Označimo ga lahko kot protislovje med marksistično ideologijo na eni strani in med dejanskim zgodovinskim gibanje, skritim pod to ideološko preobleko na drugi strani" (PSch, 249). Toda v tem, kar nastopa pri Korschu kot izvirni razcep, vidimo mi le ideološko reprezentacijo spregledanja dometa lastnega dejanja, naddoločenosti njegovega principa rekonstrukcije Marxove teorije s posebnim vprašanjem po razmerju med marksizmom in filozofijo, konkretneje, z vprašanjem praktičnosti teorije, proizvedenim v spoprijemu z marksističnimi ideologijami. Oba pola Korschevega protislovja, marksistično teorijo kot 'zavestni izraz' in vedno že ideologizirano zgodovinsko podobo marksistične teorije je treba brati skupaj, pri čemer pa ju ne zaobseže nobena dialektična posredovanost več: izvirni razcep med teorijo in prakso je sicer res konsekvenca Korschevega vztrajanja na konceptu ideologizacije delavskega gibanja in na praktičnosti teorije kot zavestnemu prinašanju na dan lastne zainteresiranosti, vpetosti v totaliteto družbene prakse. Toda pri tem ne predstavlja le 'negirano', še neuresničeno "vizijo" marksistične teorije kot refleksije lastnih predpostavk. Kar proizvede Korsch s svojim izvirnim razcepom ni drugega kot, rečeno s Karszem, 'paradoksalni status pojma ideologije': ideologija 'je področje, na katerem lahko marksistična analiza najbolje dokaže svojo eksplikativno moč, hkrati so pa njegovi lastni mehanizmi... v veliki meri nepoznani" (Karsz, TuP, 204). Korsch sicer uspešno analizira socialdemokratski marksizem kot ideologijo, kot 'opustitev' refleksije lastnih predpostavk, toda le za ceno tega, da ne more izstaviti specifično materialistične teorije ideologije, da ne more izstaviti nobenega teoretskega koncepta, ki bi ne bil že ideološko zaznamovan, in da analizo zaključi s konstatiranjem izvirnega razcepa med teorijo in prakso marksizma. Če smo prej zavrnili Negtovo interpretacijo Korscha zaradi tega, ker išče temeljno nezadostnost Korscheve teorije, to, kar Korsch ne vidi (paralelizem produkcij in razrednega boja, subjektivne in objektivne formule 'materialističnega pojmovanja zgodovine') v tem, kar Korsch ne vidi (v spregledanju 'konkretne totalitete produkcije'), pa predstavlja po našem

mnenju 'strukturno protislovje' med teorijo in prakso tisto temeljno Korschevo protislovje, 'renico' Korscha: element, ki Korschu manjka, ker mu ne manjka. Razcep, ki nastopa na ravni Korschevega samorazumevanja kot empirična nemožnost v samoposredovanju proletariata z njegovim objektom, totaliteto meščanske družbe, dosežene praktičnosti teorije — konkretneje, kot zaradi "geografske, tehnične, organizacijske" (Krise, v MGA, 169) razširitve "baze kapitalizma" odložene enotnosti marksistične teorije in prakse — pomeni ideološko reprezentacijo 'transcendentalne' nemožnosti Korschevega lastnega odgovora na vprašanje 'ideologizacije' delavskega razreda, nemožnosti, ki to vprašanje sploh šele konstituira, kolikor predstavlja tisto 'ozadje' nevidenega, na katerem Korsch sploh lahko vidi to, kar vidi: praktičnost revolucionarne teorije kot 'samozavedanje' razrednega boja. Kar Korsch tu ne vidi, zato da bi lahko videl marksistično teorijo kot refleksijo lastnih predpostavk, je tisto, kar vidi njegovo naknadno utemeljevanje principa historičnomaterialistične razlage historičnega materializma: da pomeni afirmacija praktičnega značaja marksistične teorije izstavitev sklopa razlik/posredovanj s prevladujočimi tendencami v takratnem delavskem gibanju in da je prav v tej svoji konkretni določenosti 'ponovna spostavitev' izvirne Marxove teorije brezoporna, nezvedljiva na tisto, kar kot svojo resnico že predpostavlja. Neproblematizirano sprejemanje klasične Marxove določitve delovanja ideologije pripelje Korscha do izstavitve izostanka materialistične teorije, ki ne bi bila že na svoji konceptualni ravni ideološko obarvana, do izvirnega razcepa med marksistično teorijo in prakso, in hkrati do objektivistične razlage tega razcepa. Korscheva nenehna razlaga neuresničene enotnosti teorije in prakse delavskega gibanja s "spremembo objektivnih pogojev" zakriva, da izstavlja izvirni razcep samo nemožnost neproblematiziranega sprejemanja kateregakoli 'elementa' izvirne podobe Marxove teorije in da je prav v 'principu brezopornosti' pridobljena temeljna razsežnost tega razcepa: opustitev praktičnosti historičnega materializma kot zavestnega prinašanja na dan lastne resnice, kot 'samozavedanja, razrednega boja — nikakor ne poljubna opustitev, marveč opustitev, ki predstavlja teoretsko konsekvenco sprejema z 'marksističnimi ideologijami', refleksijo 'odpovedi subjektivnega faktorja'. Temeljni domet Korscheve praktično-kritične reafirmacije Marxove teorije oz. njene dominante, Korschevega koncepta ideologizacije delavskega gibanja vidimo tako v njenem zlomu, v katerem se razkriva za ta koncept konstitutivna potlačitev materialistične teorije ideologije(27), teorije, ki je zmožna dojeti za praktičnost proletarske revolucionarne teorije konstitutivno naknadnost teoretskega zapopadenja. V nasprotjih svoje teorije, v nenehnem izrekanju nemožnosti lastnega pristopa k vprašanju 'blokirajočih tradicij' delavskega gibanja uresničuje Korsch svoj princip, da pomeni zlom mednarodnega delavskega gibanja 'krizo marksizma', ki zahteva premislek njegovih teoretičnih predpostavk, torej, nasprotno od Rusconijeve zamisli, 'novo' teorijo prakse; prav v svojem zlomu odpira Korsch sploh vprašanje, kaj in koga beline v marksistični teoriji pomenijo: od tod bi kazalo tudi zapolniti izostanek Korscheve teoretske eksplikacije, kako se je lahko zrela Marxova teorija izognila metapoziciji, svoji lastni izvzetosti iz zgodovinskega procesa, konkretneje, kako je v izoblikovani kritiki politične ekonomije dojeto razmerje teorija/praksa, materialne/duhovna produkcija. Skratka, Korscheva prednost pred tistimi zastavitvami v razvoju marksistične teorije, ki se odlikuje po temeljitejšem poznavanju Hegla in po bolj dialektičnem posredovanju ekonomskih določitvenih form in form zavesti, je prav v njegovem zaostajanju. Preprosto rečeno: v tem, da ni nikoli uspel sebe za svoj lastni čop izvleči iz močvirja nerevolucionarne situacije. V toliko ostaja vozlišče njegove rekonstrukcije Marxove teorije vprašanje praktičnosti.

Rado Riha

OPOMBE:

1 Prim. članke Revolutionäre Kommune I (1929), Revolutionäre Kommune II (1931) v Schriften zur Sozialisierung, Frankfurt/M 1969 (hrv. prevod v Radno pravo za savjete poduzeća/Spisi o socializaciji, Zagreb 1974, str. 191—207), in Der Marxismus und die heutige Aufgabe des Klassenkampfes (1938) v Karl Korsch, Politische Schriften, str. 316 ssl.

2 Gre za 8. in 24. poglavje Kapitala in *v zadnji instanci* tudi za zaključek prvega poglavja (fetiški značaj blaga in njegova skrivnost), kjer teorija napotuje k praktični družbeni kaciji kot razrešitvi teoretskih 'ekonomskih' protislovij: "na enak način naj bi se... celoten, v treh knjigah izveden teoretičen prikaz na koncu iztekel v propagiranje revolucionarne razredne borbe" (KM, 122).

3 K problematiki razrednega boja gl. M. Kerševan, Pojem razrednega boja in materialistična družbena teorija I, II, Teorija in praksa l. 13, št. 5/6, 6/8.

4 "To, kar Marx tu označuje kot fetišizem blagovnega sveta, je samo znanstveni izraz za isto stvar, ki jo je prej v svoji heglovsko-feuerbachovi fazi označeval za človeško samoodtujitev" (KM, 97). Korschevo vztrajanje na konceptualni ravni mladega Marxa bi zahtevalo seveda, skupaj z njegovo obravnavo blagovnega fetišizma, podrobnejšo analizo kot jo dajemo tu.

5 Prim. Geleitwort k izdaji Kapitala iz l. 1932 in Die dialektische Methode im 'Kapital' v MGA.

6 Korsch se opira pri tem na Marxovo sklepno besedo k drugi izdaji Kapitala iz l. 1873.

7 Tu seveda ne gre za to, da bi izostanek proletarske revolucije izstavil napačnost Marxove teorije: v toliko velja Marcusejev stavek, da bi teorija vztrajala na resnici tudi če bi se revolucionarna praksa od nje oddaljila in da praksa sledi resnici, ne pa obratno. Ker pa je resnica vedno že določena resnica, tudi teh stavkov ni moč razumeti kot garancijo. da bo praksa že še našla pot za razrešitev svojega temeljnega protislovja, za uresničenje v njem zarisujoče se zgodovinske možnosti, če bomo le dovolj trdno vztrajali na resnici. Predpostavka Marcusejeve zastavitve je vnovična določitev 'resnice' same.

8 O povezavi evolucionizma in relativizma gl. E. Balibar, O istorijskoj dijalektici, Marksizam u svetu št. 7/8, 1975.

9 Cerutti povsem pravilno opozarja, da ostaja Korsch tu na ravni teorije odraza in da je njegovi dialektiki lasten "nedialektičen konstrukcijski značaj" (HLK, 213). S prav takšno že dolgočasno pravilnostjo najde tudi vzrok za to: za razliko od Lukácsa Korsch ne more pokazati "dialektične geneze zavestnih form iz ekonomske strukture" (ibid.). Da privzema Korscheva teorija značaj teorije odraza, ugotavlja tudi Negt v TEK, in skupina avtorjev v knjigi Korsch, Der Klassiker des Antirevisionismus.

11 "*Gre za en in isti zgodovinski razvojni proces,* v katerem izide na eni strani iz revolucionarnega gibanja tretjega stanu 'samostojno' proletarsko razredno gibanje, in v katerem na drugi strani materialistična teorija marksizma 'samostojno' stopi meščanski idealfilozofiji nasproti" (MuPh, 87, podčrtal RR).

11 O teleologiji pod plaščem materializma gl. že omenjeni Balibarjev članek.

12 Bodisi biografsko: Korschevi še bernsteinski začetki bodisi navidez 'socioekonomsko': usihanje revolucionarnega delavskega gibanja, Korscheva izoliranost v emigraciji.

13 Oziroma, "Marxov materialistično-dialektični princip" je treba uporabiti na celotni zgodovini marksizma" (MuPh, 97).

14 "Pot do miselno konkretnega pelje preko — nikakor pa ne mimo — teoretičnih abstraktnih pojmov in zakonitosti raznih stopenj", Kerševan, Pojem razrednega boja..., T/P št. 5/6, 363.

15 "Predpostavke, s katerimi začenjamo... so dejanske predpostavke, od katerih lahko abstrahiraš samo v domišljiji. To so dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji, tako tisti, na katere so bili naleteli, kot tisti, ki so jih ustvarili s svojo lastno akcijo." Produkcija življenjskih sredstev je "...določen način dejavnosti teh individuov, določen način, da izražajo svoje življenje, njihov določen način življenja. Kakor individui izražajo svoje življenje, takšni so. Kaj so, sovpada torej z njihovo produkcijo, tako s tem, kaj producirajo kot tudi s tem, kako producirajo" Marx/Engels, Nemška ideologija, v MEID II, 17 ssl.

16 In čeprav ostaja seveda konkretna analiza 'posvetnega jedra' v njegovi razčlenjenosti baza materialistične teorije.

17 Tako npr. Korsch v članku Stališče materialističnega pojmovanja zgodovine (1922) zavrača možnost nevtralnega, stvari sami izvzetega prikaza 'materialističnega pojmovanja zgodovine': začetnik hoče spoznati Marxovo 'materialistično pojmovanje zgodovine', "mi pa smo začeli z razlagami, ki same že povsem stojijo na tleh tega novega marksističnega pojmovanja in ki torej to pojmovanje že predpostavljajo... Ta pot je po našem mnenju... edina, po kateri je možno posredovati dejansko razumevanje... stališča Karla Marxa" (MuPh, 147). Takšno stališče je po Korschu analogno Heglovi kritiki zahteve transcendentalnega idealizma, da je treba pred spoznavanjem raziskati spoznavno zmožnost: zahteva spregleda, da je raziskovanje spoznavne moči samo že spoznavajoče.

18 Da Korscheva analiza svojega pomena ne izčrpuje na ravni znanstvene klasifikacije dejstev, historiografskega zapisa premen marksistične teorije, izpričujejo prav njegovi scientistično naravnani kritiki iz vrst II. internacionale. Kritika ni usmerjena na vprašanje, ali je Korscheva razdelitev celotne teorije marksizma "po njenem izvirnem nastanku" notranje dovolj diferencirana, ali so dejstva pravilno upoštevana in vračunana, ali je npr. odnos marksistične teorije do filozofije v drugi polovici 19. st. dovolj podrobno orisan itd. — "tu pušča moj spis v resnici odprt velik niz vprašanj... pri napadih mojih kritikov... ni šlo za ta vprašanja. Sploh niso poskušali, da bi dokazali to razločevanje kot neuporabno tudi za posebni namen moje raziskave" (MuPh, 38/39). Niso, ker v Korschevi raziskavi niso mogli videti posebnoznanstvene analize marksizma v luči njegovega odnosa do filozofije, v kateri bi navedba lastnega mesta pomenila eksplikacijo znanstvenih kriterijev, sredstev in pravil. Korscha ne zavračajo zato s pokazom neustreznosti izbranih kriterijev in raziskovalnega postopka, marveč z "dogmatičnim zatrjevanjem" lastnega marksističnega značaja. Njihova kritika je usmerjena v prvi vrsti na spostavitev identitetne točke, ob kateri je moč meriti sebe in druge in ki dovoljuje zunanje ugotavljanje sprememb znotraj lastnega problemskega polja, obvarujoč analizo pred izgubo trdnih tal, pred "breztalnim" (Adorno) — dialektiko.

19 Zavračajoč Mattickovo stališče, da je za Marxa proletariat v svoji eksistenci, svoji zavesti in svoji akciji le antiteza, medtem ko je sinteza komunistična družba sama, pravi Korsch v svojem pismu z dne 4. 6. 1935: "Kar pišete o 'stališču sinteze', potrjuje zame globino razlike, ki glede tega obstoji med nama. Zahteva, da moraš že stati na nekem stališču, da bi lahko razumel ustrezno teorijo, je najčistejši Heglov idealizem. Najčisteje jo je formuliral Fichte, toda menim, da bi lahko Vi z majhno varianto tudi za marksistično metodo rekli, kar pravi Fichte o metodi svojega Vedoslovja: 'V strogem pomenu (metode) nimaš, marveč metoda si, ni nihče je nima prej, dokler ni sam postal metoda'. Predobro vem, da sem se sam v prejšnjih spisih nevarno približal temu stališču..." (v Jahrbuchu 2, 149). Korschevo odpoved 'stališču sinteze' seveda ni moč razumeti kot odpoved razrednemu značaju materialistične teorije, marveč kot poskus prodora h konkretni analizi konkretnih okoliščin: meri torej na njegov princip historične specifikacije, katerega jedro je kategorija naddoločenosti (prim. o tem S. Žižek, Beležke k Adornovem stilu, Časopis za kritiko znanosti, 4—6). Konkretne analize tega Korschevega principa sicer tu ne dajemo, menimo pa, da predstavlja Žižkovo navezovanje tega principa na problematiko naddoločenosti prav zaradi preboja Korschevega samorazumevanja konkreten nastavek za takšno analizo.

20 Tako Korsch v vseh svojih obdobjih vztrajno citira Marxove stavke iz Komunističnega manifesta, da so "teoretične teze komunistov... le najsplošnejši izraz faktičnih razmerij eksistirajočega razrednega boja, zgodovinskega gibanja, ki poteka pred našimi očmi" (v MEID II, 604).

21 In to ne pomeni vnovično določitev 'zavestnih form' (ali, kot dela to kasneje Habermas, interakcijskih form) v njihovi razliki do prakse: zastavitev, ki se lahko izteče le v nedoločeni relativni avtonomiji 'zavestnih form'. Pri Korschevi ponovitvi vprašanja razlike teorije do prakse ne gre za vprašanje pomena te razlike, marveč, če lahko tako rečemo, za samo razliko pomena, za razliko, zaradi katere je teorija šele teorija zunaj nje 'realno' obstoječe prakse.

22 Izčrpno obravnavo te problematike je najti v zadnjem poglavju razprave M. Dolarja O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma, Problemi, 177—180, 1978.

23 "Tudi tu (pri bolgarskem porazu in nemškem porazu oktobra 1923), gre za poraza, katerih učinki se niso umejili na deželi, v katerih je do njiju prišlo, marveč so prizadeli stvar družbene revolucije v vsej Evropi, da, na vsem svetu. Zopet enkrat se je skupnost proletarcev vseh dežel, ki se tudi sedaj še ni mogla dokazati v do konca iz-

peljani skupnosti akcije, toliko jasneje dokazala v skupnosti poraza" (PSch, 59).

24 Autorenkollektiv Korsch predstavlja tipičen primer tistega "vzvratnega branja" Korscha, ki vidi v poznem Korschu le negirano "vizijo" izvirne enotnosti teorije in prakse, ki torej začetno fazo enostavno projicira v poznega Korscha, nato pa iz nezadostnosti pozne faze očita pomanjkljivosti, "odmik od Marxa" že začetni zastavitvi.

25 V kakšni meri se Korscheva teorija že od vsega začetka spostavlja kot 'zavest poraza' je razvidno iz njegove kritike Engelsovega Anti-Dühringa: "Danes vemo, ker smo v večji zgodovinski oddaljenosti, več, kot sta hotela sprevideti Marx in Engels pred 50 leti, kakšen pomen so v tedanji zgodnji dobi nemške socialdemokratske stranke imele misli te Dühringove znanosti za tedanje socialistično gibanje v dobrem in slabem, kljub tisti teoretski brezvrednosti, ki jo je Friedrich Engels prikazal "na sebi" popolnoma pravilno, toda hkrati preveč abstraktno, preveč nezgodovinsko in s tem torej tudi "nedialektično", in kakšno veliko delovanje, ki je za nekaj šasa daleč presegalo vpliv Marxa in Engelsa, so tedaj imele ravno za najpomembnejše teoretike nemškega socializma..." (MGA, 120; slov. prev., 86).

26 "Bila je le razlika v terminologiji, če je socialni demokrat Wels obsodil nazore 'profesorja Korscha' kot 'komunistično', komunist Zinovjev pa iste nazire kot 'revizionistično' krivoverstvo" (MuPh, 32).

27 Problemsko polje materialistične teorije ideologije seveda že predpostavlja 'križanje' marksizma in psihoanalize. Če navezujemo Korscha na to problematiko, čeprav Korsch nikoli ne tematizira vprašanj 'obvladovanja notranje narave', 'subjektivnih pogojev gospostva' itd., potem se naslanjamo na ugotovitev, da se je problem 'križanja' marksizma in psihoanalize "šele zastavil kot problem prav ob analizi fašizma in 'odpovedi subjektivnega faktorja'" (cf. Dolar, O nekaterih..., Problemi 177—180.

Uporabljena literatura:

Karl Korsch: Marxismus und Philosophie (MuPh), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M 1966; Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung, v: MuPh; Die Marxsche Dialektik, v: MuPh; Der gegenwärtige Stand des Problems Marxismus und Philosophie', Zugleich eine Antikritik, v: MuPh; Die materialistische Geschichtsauffassung (MGA), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M 1971; Krise des Marxismus (Krise), v: MGA; Die dialektische Methode im Kapital, v: MGA; Geleitwoort (k izdaji Kapitala iz l. 1932), ponatis v K. Marx, Das Kapital I, Ullstein, 1969; Why I am a Marxist, v alternative 41, 1965; Karl Marx (KM), Europäische Verlagsanstalt, 1972; Politische Schriften (PSch), Europäische Verlagsanstalt, 1974; Briefe an Partos, Mattick und Brecht, v Arbeiterbewegung, Theorie ind Geschichte, Jahrbuch 2 (Jahrbuch 2), Fischer Verlag, Frankfurt/M 1974;

O. Negt, Theorie, Empirie, Klassenkampf (TEK), V Arbeiterbewegung..., Jahrbuch 1; kritische theorie und marxismus (KTM), rotdruck 1974)

E. Gerlach, Uvod v Marksizem in filozofija ter Materialistično pojmovanje zgodovine, v MuPh, in MGA;

S. Karsz, Theorie und Politik (TuP), Ullstein 1976;

M. Dolar, O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma, Problemi 177—180, 1978, (Fašizem...);

S. Žižek, Beležke k Adornovem stilu, Časopis za kritiko znanosti 4—6, 1974.

REVIZIJE KLASIČNEGA MARKSISTIČNEGA RAZUMEVANJA NARODA*

"...ekonomija vse bolj služi le kapitalističnemu razredu, na drugi strani država vse močneje služi proletariatu".

(Karl Renner)

"Naroda ne moremo meriti geometrično, temveč le aritmetično".

(Etbin Kristan)

Razvoj idej nemške socialne demokracije o nacionalnem in kolonialnem vprašanju

Klasika marksizma nista izdelala zaključene teorije naroda. Nekateri, še posebej velja to za publicistične prispevke, ki so se nanašali na južne in druge Slovane in družbeno-ekonomske učinke imperializma v kolonijah, so nemalokrat na precej protisloven in ambivalenten način razkrivali Marxovo in Engelsovo teoretično razmerje do naroda in narodnosti. Take teoretične nedomišljenosti so nudile priložnost, ali bolje rečeno, so lahko rabile istim "posebnim" interesom posameznih teoretikov oz. socialdemokratičnih gibanj, ki so zahtevali revizijo klasične teoretične misli sploh. Nacionalna problematika je v nasprotju s pričakovanji obeh klasikov ob koncu 19. stoletja čedalje bolj vznikala tako v evropskem kot tudi izvenevropskem prostoru in je s tem še posebej izzivala socialistično družbeno misel.

Nacionalno vprašanje je, čeprav ne tudi vedno z železno nujnostjo, v vedno bolj razgibani delitvi socialdemokracije na "reformiste" in na "revolucionarje" pomenilo eno od glavnih tem razkola. Glede na to, da je nemška socialdemokratska stranka po legalizaciji leta 1890 vedno bolj pridobivala na svojem množičnem značaju — leta 1890 je že bila najbolj množična nemška stranka — in je imela v svojih vrstah mednarodno uveljavljene družboslovne teoretike, ki so se lahko sklicevali tudi na minulo osebno sodelovanje s klasikoma marksizma, je razumljiv teoretični in praktični vpliv dogajanj v njej na celotno mednarodno delavsko gibanje. Prve, samo začasne zmage dela nemške socialdemokratske stranke, ki je zagovarjala *staatsfeindlich* stališče (državi sovražno stališče — to je nenehne revolucionarne konfrontacije z buržoazno državo), so se vedno bolj umikale pred agresivnostjo *staatserhaltend* stališča (vzdrževanja države — to je evolucionarnega političnega dela v njenih okvirih), ki ga je prvi utrdil že Lassalle, na kar sta klasika marksizma hitro in kritično odgovorila (v *Kritiki gothskega programa*), in ki ga je njegov naslednik von Schweitzer samo še poglobil. Celo Wilhelm Liebknecht, ki je zagovarjal geslo "nepomiritve s sedanjo državo" je bil odločni kritik prusizirane nemške države, ne pa tudi same nemške države. Tako tudi sam ni obračunal z nacionalizmom.

Obe različici nacionalizma, Lassallova in Liebknechtova, sta se pokazali v razviti obliki že pred združitvijo obeh kril nemškega delavskega gibanja v Gothi leta 1875, katerima je Marx enako dosledno nasprotoval.(1) Tako kot Lassalle se je tudi Wilhelm Liebknecht zavzemal za stopnjevanje nemške

* Pričujoča razprava je sestavni del obširnejšega dela z naslovom: *Marksizem in vprašanje naroda* (neobjavljena doktorska disertacija), Ljubljana 1978, 498 strani.

ekspanzije na račun Slovanov v smeri Carigrada in Sredozemskega morja. S pridržki se je Liebknecht s svojo nemško socialdemokratsko delavsko stranko pridružil prvi internacionali, ki pa sta jo skušala skupaj z Beblom, kljub neprestanemu sklicevanju na internacionalistično zavest, uporabiti predvsem *v interesu čisto nemških potreb, kot je to takoj opazil Engels.*)2)

Na amsterdamskem kongresu druge internacionale (1904) je Bebel hvalil monarhijo, ki da vendarle ni tako slaba, kot se jo slika, češ da je ustvarila "nekaj, česar Francozi niso nikoli imeli — nacionalno enotnost". Glavni Bebelov nasprotnik v partiji Georg von Vollmar, ki je bil odkrit konservativec, ni bil nič manj nacionalističen, ko je leta 1907 trdil, da "internacionala ni antinacionalna" in da ne drži, da "mi nimamo domovine". Tudi si ni mogel predstavljati, razkroja narodov v "brezoblično zmes narodov" (Völkerbrei)"(3) Vollmar ni razumel ali pa ni hotel razumeti Marxovega izvirnega pojmovanja internacionalizma, ki ga je mogoče vzpostavljati v socialističnih razmerah in ne predvsem v družbenih razmerah, kjer je kapitalizem še prevladujoče družbeno načelo in družbena praksa.(4)

Levo krilo v socialdemokratski stranki sta od leta 1900 do izbruha 1. svetovne vojne predstavljala Karl Lieknecht (ne smemo ga zamenjati z Wilhelmom!) in Rosa Luxemburg. Karl Liebknecht se je vztrajno bojeval z antimilitarizmom, pri čemer mu je rabila teza, da nemški delavci nimajo domovine. Rosa Luxemburg pa je za imperialistične razmere dopuščala le dve možni strategiji: patriotizem ali razredni boj, imperializem ali socializem; na vsakršno podporo socialdemokracije vojni je gledala kot na izdajo mednarodnega delavskega gibanja.(5) Nizozemski socialdemokrat Anton Pannekoek, ki spada skupaj z Avstrijcem Josefom Strasserjem med "brezkompromisne internacionaliste" je tik pred vojno še zagovarjal tezo, da naj socialdemokrati ne bi preveč vztrajno nasprotovali imperializmu, naslanjajoč se na rek "čim slabše, tem boljše". Pozneje pa je bil med prvimi, ki je zagovarjal neodvisnost Indonezije od Nizozemske.(6) Henrich Cunow, ki je na začetku pripadal levemu krilu stranke, pa se je pozneje odrekel načelu internacionalizma (in še prej levemu krilu) v korist dosledne obrambe nemških imperialističnih interesov, ki jih je imel priložnost braniti že za časa 1. svetovne vojne kot urednik *Die Neue Zeit* po odhodu Kautskega, še bolj zavzeto pa za rekacionarno *Deutsche Allgemeine Zeitung*, katerega lastnik je bil Hugo Stinnes.

Tudi Karl Kautsky je na začetku nasprotoval kolonializmu in oboroževanju, med prvimi si je zastavljal vprašanje o moralnosti ravnanja severnoameriških oblasti z Indijanci.(7) V evropski kolonizaciji Afrike je videl predvsem negativne posledice: "Afričanom ne prinašamo civilizacije: od njih prevzemamo barbarstvo"(8); čeprav je potrebno pripomniti, da ni tudi ta trditev na drugi način nič manj ponižujoča za Afričane. Eduard Bernstein, ki je užival Engelsovo zaupanje in ki je bil po Engelsovi želji izvrševalec njegove oporoke, je leta 1896 napisal članek v obrambo kolonializma in imperializma, ki ga je ovil v humanitarno in marksistično izrazoslovje. Partija, pravi Bernstein, je načelno sicer naklonjena narodnoosvobodilnemu boju, obstajajo pa izjeme, kajti "bilo bi romantično, če bi podpirali divjake in barbare, ki se upirajo prodoru kapitalistične civilizacije". "Višje" civilizacije imajo pravice, ki so višje od tistih, ki pripadajo "nižjim" civilizacijam.(10) Kot piše Davis, je Bernstein leta 1896 že pisal predvsem kot "patriotični Nemec", dve leti pozneje pa je že formuliral svojo filozofijo zagovora in obrambe kapitalističnih interesov v svetu. Pridobivanje kolonij se mu je zdelo nekaj, kar je popolnoma v skladu z Marxovim in Engelsovim naukom. Ko je angleški socialist Belfort Bax v *Die Neue Zeit* objavil svoje očitke Bernsteinu in sklenil, da bi morali socialisti nasprotovati kolonializmu vsepovsod, je Kautsky pohitel z uredniškim zapisom v Bernsteinovo podporo.(10) Bernstein je priznal, da se od časa do časa dogaja nasilje v

kolonijah, toda dodal je tudi, da to nasilje "čez in čez odtehtajo" koristi, ki jih prinaša imperializem.(11) Tudi Bebel se je pridružil stališču, da lahko kolonialna politika "pod določenimi pogoji" deluje v smeri civilizacijskih učinkov.(12)

Desno krilo socialdemokratske stranke se je zavzelo za to, naj bi partija sploh prepustila zunanjo politiko vladajočemu razredu, v zameno za to, pa bi morali vladajoči krogi delavskemu razredu izplačati dobre mezde in mu nuditi večje politične pravice.(13) Medtem je, kot navaja Davis, partija še kar naprej govorila o internacionalizmu, drugače pa je v praksi zagovarjala nacionalizem, da bi si pridobila čimveč glasov. Nemško socialistično in delavsko gibanje se je takó že pred 1. svetovno vojno v psihološkem in političnem smislu integriralo v obstoječo, s kapitalističnimi družbenimi razmerji pogojeno nemško družbo. Stališče *"staatserhaltend"* je prevladalo nad *"staatsfeindlich"*, protinacionaliste pa je uspelo ugnati v manjšino in na obrobje političnega življenja. Taka politika je odigrala svoje zadnje dejanje prav s podporo Hitlerjevi zunanji politiki leta 1933, tik pred tem, ko je Hitler razpustil nemško socialdemokratsko stranko.(14)

Proces "nacionalizacije" socializma ni bil značilen le za Nemčijo, temveč je šel podobno pot tudi v francoskem, angleškem in italijanskem socialističnem gibanju. "Čisti" marksist Jules Guesde, ki je na problem militarizma gledal kot na izključno buržoazni problem, je zastopal mišljenje, da je delavec dobil domovino že kar tisti dan, ko je dobil pravico do glasovanja.(15) Na drugi strani pa se je CGT (*Confédération Générale du Travail*) boril takó za odpravo vojske kakor tudi odpravo ideje domovine, medtem ko je skoraj popolnoma odtegnil pozornost od tedanje francoske kolonialne ekspanzije. Na začetku 1. svetovne vojne sta CGT in njeno vodstvo skupaj s francoskim delavstvom pohitela v podporo vojni. Še tako strasten antipatriot kot je bil Hervé, se je takrat, ko je šlo "zares", spreobrnil v nacionalista.

V Angliji se je Sidney Webb, vodilni fabijanec, izrekel o "pravicah majhnih nacionalnosti", mislil je predvsem na Bure in Irce, z naslednjimi besedami: "V imenu zdravega razuma, kaj imamo skupnega s temi zastarelimi hipokrizijami o narodih, ki da se 'pravično borijo, da bi bili svobodni?", in "Kakčna *vieux jeu* se zdi zdaj ta 'zgodnji viktorijanski' nacionalizem!"(16) V Italiji se je tudi Antonio Labriola zavzel za aktivno ekspanzionistično politiko in je podprl vojaško osvojitev Tripolija(17). Mussolini, ki je še 1910. leta govoril, da proletarci nimajo domovine in da je tudi buržoazija nima (!), je ob začetku prve svetovne vojne začel zagovarjati strogo "patriotično" stališče; s pomočjo francoske vlade (!), ki mu je dala milijon frankov, je osnoval lastni časopis, ki je zagovarjal vstop Italije v vojno na strani zaveznikov.(18)

Ko se je leta 1907 ena od komisij na kongresu druge internacionale v Stutgartu spričo številnih uporov v kolonijah in maroški krizi dve leti pred tem lotila formulacije politike socialdemokracije do kolonializma, je priporočila "pozitivno" kolonialno politiko. Ledebour je sicer predložil kongresu amandma, ki naj potrdi njegovo nasprotovanje kolonialni politiki; amandma je bil sprejet s 127 glasovi za in s 107 proti. Večina francoskih in angleških glasov ter vsi glasovi Nemčije, Nizozemske in Belgije pa so šli v korist formulacije komisije. Skrajno desno stališče ja zastopal dr. David iz Nemčije, ki je zagovarjal stališče, da ima Evropa civilizacijsko poslanstvo in da poleg tega tudi rabi kolonije; politiko centra so zastopali ali branili van Kol, Belgijci, Jaurès, Bernstein. Jaurès se je navduševal za mednarodno upravo nad kolonijami, ostali so sodili, da je kolonializem tako dejstvo, ki se mu je nesmiselno upirati. Kautsky se je kljub temu po kongresu kritično razpisal o kolonialni politiki, ki da ne pomeni sile progresa, v glavnem pa je svojo kritiko podkrepil z etičnim dokazovanjem. Mirno lahko sklenemo, da ni druga internacionala proti kolonialni politiki podvzela nobenega praktičnega

koraka.(19)

Vprašanje naroda v idejni polarizaciji druge internacionale, kot smo videli, ni imelo le obrobnega teoretičnega pomena, temveč se je skozi to vprašanje razkrivala širša teoretična strategija bodisi ortodoksnega ali kako drugače revidiranega marksizma, bodisi ustvarjalnega marksističnega snovanja, ki mu je druga internacionala vse bolj obračala hrbet in je nabral novih moči šele s Karlom Liebknechtom, Roso Luxemburg, še posebej pa s teoretično in družbeno-politično dejavnostjo V. I. Lenina. Miselna evolucija Karla Kautskega, ki se je po Marxu in Engelsu prvi resneje in sistematično ukvarjal s problemom naroda, da bi formuliral celovit marksistični pogled na nacionalno vprašanje,(20) morda najbolj ponazarja omenjene teoretične razlage v drugi internacionali. Mehanično zoževanje nacionalnega vprašanja na čisti pojav nadgradnje, ki bo samodejno rešeno obenem z razrešitvijo socialnega vprašanja, je ustrezalo oportunistični politiki socialdemokracije pri odrivanju nacionalnega vprašanja in njegovem potiskanju na družbeni rob. Victor Adler — vodilna osebnost avstrijskega delavskega gibanja, ki se sam nikoli ni dokopal do jasnega teoretičnega stališča o nacionalnem vprašanju, je v notranjem partijskem življenju uporabljal tako imenovano "taktiko nadrejanja", to je, da je postavljal v ospredje samo tista vprašanja, o katerih ni bilo nasprotujočih si mnenj, z njo se je čimbolj ogibal obravnavanju nacionalnega vprašanja.(21)

Pozitivistični spoprijem Kautskega z narodom

Kautsky se je popolnoma strinjal in trdno oprijel Engelsovega odgovora na vprašanje Eduarda Bernsteina o tem, kakšno stališče zavzeti do problema Slovanov v Avstroogrski: Engels ni namreč videl nikakršne prihodnosti za slovanske narode v Avstroogrski, ki da jim je usojeno le to, da jih bosta vsrkala mnogo razvitejši nemški in madžarski narod.(22) Kautsky je bil zato zelo kritičen do "kolosalnega vpliva", ki da ga ima na družbeno življenje nacionalna ideja.(23) Takšno apriorno politično stališče je Kautskega tudi v teoretičnem pogledu oviralo, da se ni mogel dokopati do temeljnejšega in načelno doslednega razumevanja naroda, še več, da ga je omejil na strogi paralelizem med ekonomiko in narodom oziroma na pozitivistično razumevanje tako ustroja kot družbene vloge naroda.(24)

Na nastanek naroda so po Kautskem vplivali naslednji trije dejavniki: nadmoč zunanjega sovražnika, nadmoč narave ter blagovna menjava oz. blagovna proizvodnja. Moderni narod je po Kautskem predvsem "plod kapitalistične blagovne proizvodnje in trgovine",(25) ki izhaja iz družbene delitve dela, horizontalne razredne strukture, prevladovanja protislovij med mestom in vasjo in razvojem zunanje trgovine. Po Kautskem so nacionalni jeziki najbolj verjetno nastali iz govora, ki so ga uporabljali trgovci. Zahvaljujoč nastanku notranjega trga in svobodnega mezdnega delavca, je moderni narod obsegal celotno prebivalstvo. "V skladu z modernim ekonomskim razvojem, se je povečevala potreba za vse, ki govorijo isti jezik, da se združijo v skupno državo".(26) Kautsky gleda na narod kot na zgodovinsko kategorijo, ki pa je vpletena predvsem v igro ekonomskim sprememb. Ekonomske spremembe opredeljujejo bistvo naroda, ki se izraža skozi jezik. v Kautskega eklektičnem razumevanju naroda ima jezik najvišje mesto v vrednostni lestvici — dejavnikov, ki tvorijo narod in še prej sam temeljni pogoj družbene produkcije: "Vsakdo raje dela in vstopa v vsakršne ekonomske odnose z ljudmi, ki jih lahko razume."(27)

Marx in Engels sta se na več mestih kritično spopadla s tezo, da je jezik, ne da bi ga podcenjevala, glavni dejavnik nastanka naroda, pa tudi Kautskemu je čezmerno poudarjanje jezika povzročala nemalo težav, saj se je moral k temu vprašanju velikokrat vračati in ga revidirati.(28) Opredelitev jezika kot bistvenega kriterija naroda je Kautskega pripeljalo do nadaljnega

stališča o prednostih enonacionalne države pred mnogonacionalno državo za razliko od Otta Bauerja, ki je zagovarjal ravno nasprotno stališče. Samó velike nacionalne države s pristopom do morja imajo, po Kautskem sposobnost ekonomskega življenja. Družbena moč jezika je takšna, da lahko že na primer znanje več jezikov, še posebej svetovnih, prispeva k preseganju in ukinitvi nacionalne omejenosti. Socialistična družba, kjer obstaja možnost, da vsak državljan napreduje v svoji izobrazbi in kulturi, da obvlada več jezikov in se s tem osvobodi izključne navezanosti na narod, iz katerega je izšel, omogoča, da se vsak njen državljan v vsaki deželi počuti kot doma, ker pač lahko menja narod po svoji volji.(29) Knjižni jeziki velikih narodov predstavljajo táko podlago za internacionalno združevanje ljudi. Socializem bo pripeljal do Združenih držav Evrope, kasneje pa tudi do združenih držav vseh kontinentov, v katerih bodo bivše (nacionalne) države imele status posebnih samoupravnih področij, ki se bodo delile le še po načelu jezikovnih področij (con).

Cilj takšne nove družbene kristalizacije v svetovnih okvirih je samoupravna, ne pa nacionalna suverenost. Družbena proizvodnja stopi na mesto proizvodnje za trg, s čimer je uresničen prvi pogoj internacionalne, svetovne kulture, ki nacionalno diferenciacijo vse bolj zamenjuje z asimilacijo narodov.(30) V tem pogledu so Kautskega očarali predvsem mednarodni učinki kapitala v obdobju velikih mednarodnih razstav in mednarodnih kongresov. Današnji nacionalni jeziki bodo razpadli v narečja, njihovo mesto pa bo zavzel univerzalni jezik. Istočasno naj bi se narodi na neboleč način spojili.(31) V Kautskega reviziji marksizma se združevanje Evrope in sveta sploh odvija bolj z "bojem" med svetovnimi jeziki kot pa s samim razrednim bojem v nacionalnih in internacionalnih okvirih.

Življenjsko sposobnost jezika je Kautsky popolnoma podredil zakonitostim ekonomskega razvoja. Boj med ekonomskimi in nejezikovnimi mejami se vedno odloči v korist prvih. Narodi, ki so v ekonomskem, družbenem in kulturnem pogledu manj razviti, bodo izginili skupaj s svojimi jeziki: "Kapitalizem se razvija hitreje kot češki narod; češki jezik bo tedaj izginil, čeprav ni tudi nujno, da se bo to zgodilo v korist nemškega jezika."(32) Proletarski internacionalizem uporablja Kautsky zgolj v instrumentalnem pomenu za razrešitev protislovja med "lingvističnim atomizmom" in "ekonomsko centralizacijo", kajti v pogojih, ko je kapitalizem ustvaril svetovno tržišče, kak narod ne more več obstajati sam po sebi ali sam zase. "Najvišji cilj mednarodne socialistične družbe in narodnoosvobodilnega gibanja se ne da deliti, sta eno in isto. Posameznik in narod se morata podrediti potrebam mednarodnega osvobodilnega boja".(33)

Kautsky se je popolnoma izmaknil obravnavanju glavnih nacionalnih problemov, na njihovo rešitev je treba počakati do zmage socializma, ki bo z radikalno odpravo narodov in narodnosti po naravni poti povzročil, da bodo tudi nacionalni problemi odpadli sami po sebi. Kautsky torej tudi ni razumel zgodovinskega pomena, ki ga ima v pogojih monopolnega kapitalizma in imperializma nacionalno vprašanje za revolucijo.(34) Nacionalnemu boju v Avstroogrski je odpisal vsakršno odločilnejšo vlogo, bliže mu je bilo prikazovanje oddaljene "bodočnosti človeka, v kateri se bo na podlagi svetovnih in univerzalnega jezika mozaik nacij zlil v enonacionalno skupnost.(35) Kautsky je popolnoma zanemaril politični in družbeni pomen nacionalnega samoosveščanja tako v notranjih kot tudi v mednarodnih razsežjih. Njegovo teoretično stališče se je ujemalo s stališči strankinega vodstva, ki se je bilo enako nesposobno dokopati do razumevanja problematike narodov in narodnostnih manjšin. Formalna sklicevanja so se sicer navezovala na internacionalizem, v resnici pa so se za njimi skrivali sebični hegemonistični interesi nemštva oz. ohranitve avstroogrskega imperija. Nič manj pomembne niso poleg političnih tudi teoretične posledice Kautskyjevega razumevanja naroda,

ki je rabilo približevanju ortodoksnega marksizma z novim pozitivističnim idejnim tokom. Narod pomeni Kautskemu predvsem jezikovno in komunikacijsko skupnost, ki ima vlogo spremljevalnega ekonomskega pojava, za učinkovito ekonomsko funkcioniranje družbe. Zunaj te opredelitve naroda, je njegova vloga samó disfunkcionalna.(36) Razen jezika nima narod v sebi nobenega drugega temelja za svojo lastno reprodukcijo; če narodu odvzameš jezik, ga lahko brez ostanka in protislovja pripojiš h kaki drugi, v ekonomskem pogledu večji nacionalni enoti.(37)

Svoj pogled na razvoj jezika je Kautsky naslonil na Darwinovo teorijo izvora človeka in trdil, da je bilo na začetku človeštva veliko število prajezikov, ki so se na dolgi poti zgodovinskega razvoja združevali. Narodi so se v tem razvoju širili tako, da so manj razviti narodi prevzemali knjižni jezik bolj razvitih narodov. Kautsky tudi priznava, da lahko nacionalna literatura poleg združevanja sorodnih narodov v en sam narod deluje tudi v nasprotni smeri — v smeri nadaljnje nacionalne diferenciacije. V tem smislu so angleški, francoski in nemški jezik postali jeziki mednarodnega pomena, med nje se lahko uvrsti še ruski jezik. Angleški jezik ima najboljše pogoje in možnosti, da se razvije v univerzalni jezik sveta, ker se je uspel razširiti na vsa tri svetovna kulturna področja. Pojav svetovnih jezikov pomeni Kautskemu tisto obliko, prek katere se odvija združevanje narodov v mednarodne kulturne skupnosti. Za razliko od Bauerja, za katerega je cilj socializma ravno nacionalna kultura sodi Kautsky, da širi socialistična družba ljudskim množicam z dviganjem izobraževalne ravni, ki vključuje tudi obvladovanje svetovnih jezikov, obzorje osvojene mednarodne kulture, kar bo v nadaljnem zgodovinskem razvoju pripeljalo celotno kulturno človeštvo do enega jezika in ene nacionalnosti. Intelektualcem pripada v tem zgodovinskem procesu prvorazredna vloga graditelja jezika ne le v narodnih, temveč tudi v mednarodnih okvirjih. Tako kot pomeni jezik glavno obeležje naroda, so tudi intelektualci njegov temeljni in glavni steber; in tako kot je jezik nujno sredstvo menjave in povezovanja med narodi, so tudi intelektualci v njem glavni nosilci internacionalnosti.(38)

Avstromarksizem in vprašanje naroda: Renner in Bauer

Naposled smo dolžni predstaviti nauk o narodu, kot sta ga izoblikovala najuglednejša teoretika avstromarksizma: Karl Renner in Otto Bauer. Politični interes te teorije, ki ni skrivala svojega cilja, je bila "reorganizirana monarhija"(39) oz. ohranitev avstroogrske mnogonarodne države. Bauerjeva in Rennerjeva razlaga naroda je bila tedaj naravnana na *hic et nunc* Avstroogrske, ki je na primer leta 1910 štela 51 milijonov prebivalcev, ki so se delili, če ne upoštevamo Židov, na vsaj 10 narodnosti, od katerih so bile mnoge razpršene po različnih območjih Avstroogrske.(40) Že prva številka socialdemokratskega mesečnega glasila *Der Kampf*, okoli katerega se je začela zbirati "avstromarksistična šola", je zelo jasno formulirala, da je potrebno rešitev nacionalnega vprašanja iskati v okviru teoretičnega raziskovanja naslednje delovne teze: "Kako je mogoče tako velike kulturne razlike v samem proletariatu združiti in ohraniti v okviru enotne stranke, enotnega programa in enotne politike".(41)

Za razliko od Kautskega, ki je dvomil v življenjske zmožnosti avstroogrske monarhije in je celo napovedal njen razpad, je avstrijska socialdemokracija vztrajala na načelu "nadnacionalne" države. Socialdemokratski narodnostni program iz Brna (1899) je zagovarjal idejo večnarodnostne federalne države, po kateri naj bi bila narodom dana avtonomija v vseh tistih zadevah, ki se neposredno nanašajo na narodnosti, medtem ko bi ji naj bilo odvzeto vodenje enotne ekonomske in zunanje politike. Brnski program je nastal predvsem v senci grozečega partijskega razkola, v kateri sta monopol

nad teoretično interpretacijo in praktično aplikacijo nacionalnega vprašanja postopoma pripadla Rennerju in Bauerju in je od avtonomije narodov ostala kvečjemu le še pravica do eksteritorialnega kulturnega združevanja.

Med Rennerjevimi teoretičnimi spisi je najbolj znan njegov prvi spis o narodu z naslovom *Država in narod* iz leta 1899.(42) Za Rennerjevo metodo velja označba, ki jo je izrekel Kautsky, češ da piše Renner kot realni politik in jurist, pri katerem prevladuje Lassallova miselnost.(43) Vpliv Lassallovega etatizma je prišel do izraza še posebej tedaj, ko si je Renner prizadeval depolitizirati vprašanje naroda in ga razstaviti na enostavno administrativno in ustavno vprašanje — torej na čisto pravno vprašanje.(44) Z reduciranjem vprašanja naroda na pravno vprašanje je Renner upal, da bo nevtraliziral nevarnost političnega separatizma in razpad mnogonacionalne države. V Rennerjevi pravno-institucionalni analizi naroda ni sledu o kakšni razredni in revolucionarni izpostavitvi nacionalnega vprašanja; ključ razreševanja vidi le v "personalnem načelu" in v "nacionalnem registru" — v katerem bi bila vpisana narodnost, ki si jo je vsak posameznik izbral — v ločenih volilnih seznamih za vsako posamezno nacionalnost, v teritorialnih in/ali nacionalnih telesih s pravico omejeno zgolj na administrativno avtonomijo itd.(45)

V še bolj neposredni teoretični obliki pa si je Renner sposojal ideje od Lassalla v nekem drugem delu, ki vsebuje naslednjo z izvornim marksizmom močno sprto tezo, da medtem ko "ekonomija vse bolj in bolj služi le kapitalističnemu razredu na drugi strani država vse močneje služi proletariatu"; ter da je potemtakem mogoče "kali socializma danes najti v vseh institucijah kapitalistične države".(46) Renner je potemtakem samo dosleden, ko si postavi za cilj zaustavitev "dezintegracije imperija" in "razpada Avstrije" ter rešitev "zgodovinske avstrijske države". "Centralno-atomistični" sindrom avstrijskega državnega sistema je mogoče prevladati le z ustavno reformo, ki naj bi potegovanje narodov za oblast omejila izključno na njihovo kulturno jedro.(47) Omejevanje narodnostnih pravic na ustavne je nadalje pomenilo tudi to, da je mogoče take pravice koristiti le kot član določenega naroda, torej individualno. Od tod tudi izhaja za Rennerjevo narodnostno teorijo naziv — "personalna" ali tudi "korporacijska teorija". Skladno s tem Renner tudi narod definira samo kot "duhovno, kulturno skupnost in ne materialno ali ekonomsko skupnost".(48)

Glavni smoter takšnih Rennerjevih predlogov, ki so se deloma uveljavili na Moravskem, v Ukrajini in v podelitvi kulturne avtonomije Estoniji, je bil v tem, da se s pozitivnimi ustavnimi zagotovili spodbije politična vsebina nacionalnih zahtev. Namesto manjšinske zaščite naj bi narodnosti imele ustavno priznan status pridruženih teles z omejeno suverenostjo. Renner se je zavzemal za nekakšno decentralizirano unitarno državo z nacionalno-federativnim administrativnim sistemom, ki bi strogo upošteval delitev družbenih in političnih interesov od čisto nacionalnih interesov. Družbeni in politični problemi bi sodili v pristojnost centralne vlade, medtem ko bi probleme, povezane z narodom oz. narodnostjo prepustili običajnemu demokratičnemu postopku in decentraliziranim organom.(49)

S stališča primerjalne zgodovine družbenih idej se ni mogoče izogniti ugotovitvi, da sta med predhodniki kulturnonarodnostne ideje dva slovenska avtorja: Matija Majar in Etbin Kristan.(50) Matija Majar je že leta 1865 objavil v Budišinu na Lužiškem razpravo z naslovom "Razpravljanja o avstrijskih deželah in narodih",(51) v kateri je videl rešitev avstrijskega narodnega vprašanja v dosledni ločitvi "čisto političnih zadev od narodnostnopolitičnih" in v uvedbi "narodnostne uprave" — torej v podobnem, če že ne istem ključu, kot ga je ponudil pozneje Renner, nekaj mesecev pred Rennerjem pa neodvisno od njega tudi Etbin Kristan v članku "Nacionalizem in socializem v Avstriji" (1898). Čeprav imenuje Kristan svojo koncepcijo "federalizem narodov", je že na prvi pogled očitno, da gre za koncepcijo, ki

je identična z idejno kulturnonarodnostne avtonomije. Po Kristanu je lahko avtonomija narodov mogoča le brez mej: "Naroda ne moremo meriti geometrično, temveč le aritmetično". Z drugimi besedami povedano, naroda ne sestavlja skupnost posameznikov, ki živijo na določenem ozemlju, ampak vsota posameznikov, ki govorijo določen materin jezik in se prostovoljno sicer, priznavajo za narodnost. Avtonomija kakega naroda ni nobena avtonomija, če ne zajame vsega naroda: enakopravnost Čehov je zelo dvomljiva, če jo priznavajo v Pragi in Plznu, ne pa tudi na Dunaju.(52) Narodi naj bi v določeni državi živeli drug poleg drugega, kakor obstajajo druga poleg druge različne veroizpovedi, ne glede na bivališče, ne glede na ozemlje.(53)

Kristan je zanikal pomen teritorialnega znaka za narod, močno je pa poudarjal subjektivno, "personalno" odločitev, h kakšni narodnosti se posamezniki prostovoljno prištevajo. Tako kot Renner si je tudi Kristan prizadeval, da bi "narodno vprašanje prenehalo biti vprašanje oblasti: postalo naj bi izključno kulturno vprašanje. Kultura pa, tudi narodna, ne pozna nobenih deželnih in državnih meja". Kristanova različica kulturnonarodnostne avtonomije, to moramo posebej podčrtati, se za razliko od Rennerja ne spogleduje z Lassallovim etatizmom, temveč s federalizmom, ki "pomeni odpravo države" in kot resnični federalizem tudi "svobodo posameznika, svobodo naroda in svobodo človeštva".(54) Z izključitvijo teritorialne, ekonomske in politične razsežnosti se je pomen Kristanove "svobode" zožil le na svobodo do narodnega kulturnega izražanja in je tako dal prostor neoviranemu razrednemu boju, ki so ga po mnenju socialdemokratskih politikov, ki ga je delil tudi Kristan, "narodnostne razprtije" samo kalile.(55)

Renner je svojo analizo označil kot poskus "dokopati se do znanstvenega internacionalizma kot metode prevladanja vojn z intelektualno uporabo marksizma".(56) Mednarodna proletarska solidarnost naj bi bila brez vmesnih družbenih "postaj" usmerjena k uresničitvi univerzalne družbenoekonomske emancipacije. Narod je v taki teoretični skici metafizičnega internacionalizma dobil samo vlogo drugotnega družbenega pojava, ki pa ga bosta socializacija in demokratizacija v socializmu "osvobodila" še poslednjih družbenoekonomskih in političnih sledi. Narodnostnemu načelu je Renner odrekel kakršnokoli ustvarjalno vlogo v nastajanju držav; samo po sebi umevno se mu je zdelo, da ima mnogonacionalna buržoazna država prednost pred buržoazno nacionalno državo in da bi Avstrija po socialnodemokratskem vzorcu nacionalne preureditve lahko pomenila vzor evropske konfederacije nacionalnih držav.(57) Kot ugotavlja Yvon Bourdet, je Renner videl v mnogonacionalni državi prvo utelešenje svetovne oz. "ekumenske" organizacije, ki naj bi odslej zagotavljala ekonomsko koordinacijo narodov, ki so, kolikor se ji ti ne pridružijo, obsojeni na nerazvitost, lakoto in na prosjačenje. Ker je takšna ekonomska organizacija nova tvorba osvobojenega proletariata, je očitno, da odpadejo njena opresivna obeležja iz fevdalnega in kapitalističnega obdobja; gre torej le za čisto ekonomsko koordinacijo brez vsiljevanja kakršnekoli druge dominacije in kulturnega uniformiranja.(58)

Rennerjeva metoda in pristop k vprašanju naroda se razlikuje od Bauerjevega, čeprav pride na koncu do istih družbenopolitičnih zaključkov. Renner se kot teoretik in sociolog prava suče predvsem okrog odnosa narod — država, ki si pojav naroda pojasnjuje s pomočjo deduktivne metode in z naravnim pravom. Družbeni značaj naroda je Renner omejil le na kulturno in duhovno bivanje, izven vsakršne materialnoekonomske pogojenosti; gledano sociološko, se narod jemlje za kulturni pojav, ki je relativno neodvisen od družbenega temelja; njegov predlog reorganizacije imperija se zato izteče v zagovor ideje nadnacionalntsti.(59) Bauer pa je na drugi strani predvsem sociolog, ki natančno raziskuje pojav naroda, da bi se prek "razu-

mevanja naroda kot družbenega vprašanja" dokopal do "marksistične teorije (naroda, op. R. R.), ki bi pojav naroda zajela v njegovi celoti". Da bi bilo mogoče problematiko naroda združiti z marksistično znanostjo in sploh z marksističnim naukom, je Bauer predlagal, da se je osvobodi od slehernih arbitrarnih teoretičnih konstrukcij, abstraktnih teorij in vpliva elektičnega pozitivizma. Bauer je tukaj (kritično) meril na Kautskega pozitivistično ("marksistično") razumevanje naroda — na njegovo podreditev nacionalne kulture in še posebej jezika oz. jezikov vsemogočnim ekonomskim apetitom kapitalistične nacionalne države.(60)

Bauer si je Rennerjevo teorijo naroda prizadeval spraviti v sklad z marksistično miselno tradicijo. Čeprav v tem smislu ne da ni mogel zadovoljiti mnogih marksistov, temveč ni mogel zadovoljiti tudi svoje lastne teoretične vesti, kot je to sam samokritično ugotavljal pozneje, je Bauerjeva teorija o narodu vendarle superiornejša in korak naprej od Rennerjeve. Njegova opredelitev naroda v najtehtnejšem delu *Nacionalno vprašanje in socialna demokracija* (1907) kot "skupnost ljudi, ki jih veže skupna usoda (Schicksalsgemeinschaft) v skupnost značajev (Charaktergemeinschaft)"(61) si ne lasti teoretičnega značaja normativnega pravila, lasti pa si značaj metodološke postavke, do katere je Bauer prišel z eklektičnim združevanjem neokantovskih kategorij in zgodovinskega materializma. Težišče njegove teorije naroda, kot to pojasnjuje Bauer kasneje, ni v definiciji naroda, temveč v opisovanju integracijskih procesov, ki so pripeljali do pojava sodobnega naroda. Njegova teoretična razlaga je v tem, da je te procese kot prvi izvajal iz ekonomskega razvoja, spreminjanja socialne strukture in delitve družbe na razrede. Svojo teoretično strategijo je podredil reformističnemu gledanju, to je dolgemu procesu postopnih in majhnih korakov — "evolucionarne nacionalne politike".(62)

V eni kasnejših izdaj *Nacionalnega vprašanja in socialne demokracije* je to svoje zgodnj metodološko izhodišče razumevanja naroda samokritično ocenil za "mladostno zmoto", ki je zvesto črpala iz ruskega legalnega marksizma, predvsem iz ekonomskih teorij Tugana-Baranovskega in Kantove spoznavne teorije. Bauer je predvsem s pomočjo neokantizma razvil načelo nacionalne individualitete, zgodovinski nastanek in zgodovinsko trajnost naroda.(63) Posebnost Bauerjeve analize naroda je v njenem osredotočenju na psihično-kulturni značaj naroda, ki je v skladu z naslednjo psihologistično formulo: "Različnost usmeritev volje, dejstvo, da lahko ista spodbuda izzove različno gibanje in da lahko ista zunanja situacija pripelje do različnih odločitev".(64) Od tod sta izšla takó misteriozen pojem "nacionalni značaj" kot tudi pojem "nacionalna kultura" kot zaključene strategije boja za nacionalno avtonomijo. Bauerjevo reduciranje naroda na kulturno in psihično vprašanje je imelo isto funkcijo kot Rennerjevo reduciranje naroda na pravni problem — funkcijo depolitizacije nacionalnega vprašanja.(65)

V nasprotju s kasnejšimi zagovorniki "proletkulta", ki so z reduciranjem kulture na njen socialni temelj prezrli njeno relativno avtonomijo, zavzema kultura v Bauerjevi teoretični zgradbi naroda osrednje in za narod najusodnejšo sestavino, ki ni povezana z razrednim bojem — kajti polno uveljavljena nacionalna avtonomija transcendira vsako razredno slojevitost. Namesto dialektične (v pomenu *Aufhebung:* ohranitev — negacija — transcendenca) problematizacije odnosa proletariata do buržoazne kulturne dediščine, ki jo je jemel kvečjemu "na znanje", je pripeljala Bauerjeva fetišizacija nacionalne kulture do ideje, da prinaša socializem v prvi vrsti nadaljno "kulturno diferenciacijo med narodi".(66)

Bauer je sprejemal nekritično Rennerjevo idejo, da so "narodi obstajali pred državami in bodo obstajáli tudi še potem, ko bo država odmrla".(67) Skupnost naroda je bila potemtakem navzoča v okviru vseh znanih stopenj družbeno-ekonomskega razvoja, razlika je bila le v socialno-razrednem obsegu

njenega bivanja: v razredni družbi predstavlja narod vladajoči razred, v socialistični družbi pa vsi člani družbe.(68) V socializmu doživi narod svoje objektivno uresničenje, na prizorišče dotedanjega razrednega boja se naseli narod kot izraz identitete med interesi skupnosti (Gemeinschaft) in odtujeno družbo (Gesellschaft) — narod deluje sedaj svobodno kot skupnost volje in "podružbljenega človeka".(69) Razlikovanja med skupnostjo (Gemeinschaft) in družbo (Gesellschaft) je seveda povzeto po Tönniesu, ne da bi Bauer pred tem problematiziral Tönniesovo razmerje do klasičnega marksističnega mišljenja, na katerega se je pogosto skliceval.

Bauer ni videl, da je skupnost (Gemeinschaft) v Tönniesovi idejni skici še vedno razredna družbena tvorba. Tönnies je imel namreč tudi srednjeveško družbo za skupnost (Gemeinschaft), s pojasnitvijo, da je bila ta družba bolj odvisna od naravne volje (Wesenswille) kot pa racionalne volje (Kürwille). Bauer tudi ni videl očitne in bistvene razlike med Tönniesovim pojmovanjem skupnosti (Gemeinschaft) in Marxovim pojmovanjem *občečloveško emancipirane družbe* iz njegovega *Židovskega vprašanja*. Družbeno moč naroda je Bauer zato iskal in našel v strukturi naroda kot skupnosti (Gemeinschaft), ki poraja skupni "nacionalni značaj", prek katerega se posamezniki zbližujejo in združujejo v narod.

Družba (Gesellschaft) je po drugi strani strogo hierarhično strukturirana asociacija, ki nastane z združevanjem posameznikov in skupin na podlagi različnega družbenega položaja, bogastva in moči. Naroda torej Bauer ni iskal v družbi (Gesellschaft), ki je usmerjena k specifičnim in konkretno določljivim ciljem, temveč v skupnosti (Gemeinschaft) kot kolektivni, prej mistični, "psihi" ali "značaju" in ki pri vseh članih naroda ustvarjata "skupne motive in skupni način mišljenja".(70) V tej zvezi internacionalna kultura za Bauerja ni nič drugega kot "nacionalno specializirane kulture", oz. če pripeljemo logični postopek do konca, potem tudi na razredni boj ni mogoče več gledati kot na boj za posest nad nacionalno kulturo.(71) Cilj internacionale ne more biti izravnavanje nacionalnih posebnosti, temveč mednarodna enotnost ob obstoječih nacionalnih posebnostih. Družbena revolucija je po Bauerju internacionalna le po obliki, po svoji vsebini pa je nacionalna. Prihodnja socialistična družba bo nekakšna koalicija nacionalnih skupnosti, ki bodo vse svoje medsebojne odnose reševale na miroljuben način in na podlagi načrtovane izmenjave prebivalstva.(72)

Z načrtno in programirano politiko investiranja in delitve dela bo uspelo socialistični družbi razrešiti problém regionalnega ekonomskega razvoja, ki je pod pogoji kapitalistične družbe nerešljiv. To bi nadalje pripomoglo k utrditvi jezikovnih mej, kar bi skupaj z načrtovano asimilacijo ali z ustreznimi populacijskimi premiki ustvarilo kohezivna nacionalna ozemlja. V tem smislu je Bauer definiral svoje narodnostno načelo kot "načelo izgradnje države" (Statsbildungprinzip), ki da je lastno tako združenim in avtonomnim narodom v dobi socialne produkcije".(73) Lenin se je z Bauerjevo "nacionalizacijo" socializma kritično spopadel v *Tezah za referat o nacionalnem vprašanju* (1914), ko jo je povzpel na kratko s temile besedami: "Glavna Bauerjeva napaka — rafinirani nacionalizem. Čisti nacionalizem, brez izkoriščanja, brez boja. Proudhon je čistil, idealiziral in lepšal kapitalizem. O. Bauer — nacionalizem".(74)

Bauer je pozneje opustil nekatere svoje teoretične poglede na narod — deloma pod vplivom kritike Kautskega in deloma zaradi naraščajoče politizacije nacionalnega vprašanja tako v avstrijskem kot tudi v širših evropskih okvirih — med njimi je najprej opustil ekstrateritorialno načelo.(75) Mnogo kasneje se je tudi Renner dokopal do novega spoznanja, da narod ni naravoslovni, etnološki ali sociološki, temveč najprej politični pojem ter da je bilo Bauerjevo in njegovo razumevanje nacionalnega vprašanja kot skupnosti kulture in značaja ujeto v okvire modela kulturne avtonomije.(76)

Poleg negativnih pa ne gre zapreti oči pred nekaterimi pozitivnimi rezultati, zaradi katerih na primer Lenin ni okleval, ko je ob Kautskyjevi omenil še Bauerjevo "marksistično teorijo o nacionalnem vprašanju".(77) Skupaj s Kautskym sta se Renner in Bauer kot prva lotila sistematičnejšega znanstvenega proučevanja naroda; odkrila sta dejstvo, da ima proletariat poleg drugih tudi nacionalne interese, ki niso izključno ekonomsko motivirani, in razbila "naivne kozmopolitske" iluzije, ki so pričakovale in delale na zlitju vseh nacionalnih črt. Posebej je vredno podčrtati Bauerjevo metodo historične analize, ki jo je prevzel, čeprav ne vedno neprotislovno, iz zgodovinskega materializma in ki mu je omogočala, da je na narod gledal kot na proces in nenehno zgodovinsko gibanje. Na narod je gledal kot na "nikoli dokončan rezultat nenehnega napredka", kot na kristalizacijo preteklih procesov in na "zamrznjeni kos zgodovine". S historično metodo je Bauer močno načel buržoazni nacionalni konzervatizem in reakcionarne mite o "večnem narodu", kot tudi same predpostavke rasistične ideologije.(78)

Bauerjevi pogledi na narod niso ostali brez kritičnih teoretičnih odmevov v nemški in avstrijski socialdemokraciji.

Kljub dovolj očitnemu teoretičnemu sozvočju med Kautskyjevim in Bauerjevim razumevanjem naroda, ni mogoče zaobiti Kautskega kritike Bauerja v njegovem znanem eseju "Nacionalnost in internacionalnost" (1908). Bauerjevi teoriji naroda kot skupnosti značaja in skupnosti kulture je očital podcenjevanje velike družbene vloge, ki jo ima po Kautskem v nastajanju naroda jezik. Bauer jeziku ni pripisal posebne vloge v nastajanju naroda, kar je oprl na empirično dejstvo, da obstajajo narodi, ki nimajo skupnega in enega jezika (Švica), in obratno različni narodi, ki govorijo isti jezik (ameriški, angleški). Poleg tega je Kautsky sodil, da so razredne razlike v narodu pogosto itak globlje od kulturnih razlik.(79) Kautsky je vztrajal da omenjeni primeri še ne morejo govoriti v prid tezi, da narod ni jezikovna skupnost, govorijo lahko le v prid temu, da skupnost jezika ni edino obeležje naroda. Kautsky je sodil, da je jezik prvi pogoj in nujni medij družbene menjave in povezovanja ljudi neodvisno od njihove morale, kulture in značaja.(80)

Kautskega je močno vznemirjal Bauerjev "nacionalni značaj", na katerega je Kautsky gledal le kot na umetno oviro v procesu združevanja narodov v enonacionalno — planetarno družbeno celoto. Vprašanje, ki ga je v tej zvezi oblikoval Kautsky, se glasi takole: kateri del družbe pravzaprav predstavlja "nacionalni značaj" v pogojih neenakomernega družbenega razvoja pri posameznem narodu ali narodnosti — na primer, če živi en del družbe v polfevdalnih in drugi v razvitih kapitalističnih družbenih razmerah? "Nacionalni značaj" se je zdel Kautskemu družbeni znak za majhne nerazvite skupine, ki vse bolj izginjajo s tem, ko se narod širi in notranje diferencira na različne poklicne skupine in razrede, ne pa, kot pri Bauerju, eden prvih pogojev družbenega oblikovanja naroda. V nasprotju z Bauerjevim ekstrateritorialnim načelom je Kautsky vezal obstoj naroda ali narodnost na skupno ozemlje.(81)

Bauerju je največ pomenila nacionalna kultura in suverenost naroda, Kautskemu pa predvsem internacionalnost in perspektiva internacionalne kulture. Tak Kautskijev internacionalizem je možen le pod pogojem, če se prizna enakopravnost in suverenost narodov; to ni nekakšen konglomerat narodov, temveč organizem, katerega deli delujejo po skupnem načrtu. Bauerjeva idealna država je mnogonacionalna država s široko kulturno avtonomijo njenih narodnostnih segmentov, Kautskijev ideal je nacionalna država, dojeta v perspektivi internacionalnega približevanja. Kautsky je zameril Bauerju, ker se ta ni zavedal pomena, ki ga ima enoten jezik tako za narode kakor tudi za državo.

Kautsky je videl v nacionalni avtonomiji predvsem oviro za širjenje

tržišča in centralizacijo kapitala, ki spadata med same predpostavke nemotene reprodukcije moderne družbe. Bauer je preveč poudarjal nacionalno načelo nasproti internacionalnemu, s tem pa avtarkijo trga in ekonomije nasproti neovirani ekonomski ekspanziji in širjenju tržišča. Poleg negativnih, je Kautsky opozoril tudi na pozitivne lastnosti Bauerjevega pojmovanja kulturne nacionalne avtonomije, ki da je ni treba niti popravljati niti dopolniti — počakati mora le na en bistveni družbeni pogoj — na zmago proletariata. Pod tem pogojem bi lahko Avstrija, preurejena po Bauerjevi in Rennerjevi koncepciji, lahko postala celo vzor za bodoče Združene države Evrope, ki bi kot oblika državne organizacije narodov predstavljala praktičen primer sinteze načela avtonomije in načela centralizma, poleg tega pa še sintezo nacionalnega in internacionalnega načela. Bauer da se do te sinteze ni mogel dokopati zaradi omejevanja naroda na skupnost značaja in kulture v okvirih skupne usode.(82)

Ideja "brezkompromisnega internacionalizma" pri Strasserju in Pannekoeku

V imenu "brezkompromisnega internacionalizma" sta se z Bauerjevim "nacionalnim oportunizmom" spoprijela Josef Strasser v delu *Delavec in narod* (*Der Arbeiter und die Nation*) in Anton Pannekoek v delu *Razredni boj in narod*, obe deli sta izšli na Češkem (v Reichenburgu oz. v Liberecu) leta 1912.(83)

Oba avtorja sta delila prepričanje, da so razredni in internacionalni interesi nad nacionalnimi interesi; slednji so le eden od elementov buržoaznega ideološkega repertoarja. Nacionalna problematika je bila zanju samo tuj izrastek na marksizmu, ki je le prehodnega pomena in nekaj, kar bi moralo biti tuje delavskemu gibanju. Buržoaziji pomeni narod le sredstvo za pridobivanje ljudi, širjenje tržišča in ozemlja v interesu izkoriščanja. Nacionalni občutki samo ovirajo proces samoosveščanja delovnih množic o bistvenih (ekonomskih) vidikih razrednih konfliktov.

Praktično-politični rezultat njune teorije pa se kljub temu ni bistveno razlikoval od Bauerjevega in Rennerjevega, to je od zagovarjanja monolitne avstrijske socialnodemokratske stranke brez delitve na ločene ali avtonomne nacionalne sekcije in ohranitve mnogonacionalne avstroogrske države.(84) Med pozitivnimi političnimi rezultati je potrebno omeniti njuno dosledno internacionalistično stališče med prvo svetovno vojno. Fetišizacija razrednega interesa nasproti nacionalnemu izvira iz ekonomistične metodološke predpostavke, ki sta ji bila oba avtorja enako dosledna in zvesta. Strasser je svoje stališče podkrepil s konkretnim primerom, da bi tudi prepričan nemško-avstrijski patriot raje nakupoval pri češkem trgovcu, če so njegove cene nižje; Strasser ni podvomil o tem, da v primeru konflikta med nacionalnimi in ekonomskimi interesi prevladajo slednji. Poleg ekonomistične omejenosti njune teorije je njena pomanjkljivost tudi v tem, da je ignorirala boj zatiranih narodov in da ni videla alternative konkretnega političnega razreševanja družbeno občutljive nacionalne problematike v avstroogrskem imperiju.(85)

Josef Strasser je postavil pred socialno demokracijo nalogo, da dela na uničenju nacionalnega značaja in ne na njegovem ohranjanju.(86) Nacionalna avtonomija je bila zanj sprejemljiva le v tistem obsegu tolerance, kakršno predstavlja na primer odnos socialne demokracije do vere in cerkve: "Terjamo tudi avtonomijo za religijo, toda ali smo zaradi tega že dobri katoliki, protestanti in Židje?"(87) Tako kot Strasser je tudi Pannekoek narod primerjal z religijo kot samo predhodnim družbenim pojavom, ki mu je usojeno, da bo izginil z nastopom socializma.(88) Nacionalna avtonomija je za Strasserja predvsem tista svoboda gibanja, ki jo aktivisti socialdemokracije

nujno potrebujejo pri propagiranju svojih stališč in še to le v okvirih strogo centralizirane politične organizacije.(89)

Vprašanje o odnosih med razrednimi in nacionalnimi interesi je v temelju napačno zastavljeno, ker predpostavlja, da nacionalni interesi niso del razrednih interesov, nadalje, da lahko imajo različni razredi iste nacionalne interese in da se je delavski razred določenega naroda dolžan povezati z drugimi razredi svojega naroda in ne z delavskimi razredi drugih narodov.(90) Za osveščenega proletarca je lahko le proletarec mera vseh stvari in ne Nemec, katolik itd; do vsakega posameznega nacionalnega konflikta se je tedaj treba opredeljevati kot proletarec in ne kot pripadnik tega ali onega naroda.(91) V nasprotju s takšno proletarsko perspektivo (ekonomskega) razrednega boja, ki jo Strasser imenuje "proletarski internacionalizem", razumejo socialnodemokratski revizionisti pod internacionalizmom enostavno aritmetično vsoto vseh nacionalizmov. Takšen internacionalizem je lep le na prvi pogled, kajti njegove logične predpostavke so napačne; na primer: narodoma, ki sta v medsebojnem sporu, bi bilo treba obema dati prav.(92)

Anton Pannekoek, sodi skupaj z Roso Luxemburg med prve kritike ortodoksnega marksizma, ki ga je pooseblјal Karl Kautsky. Pannekoekov glavni očitek Bauerjevi teoriji naroda je ta, da je za Bauerja narod proizvod kulturnih učinkov in ne proizvod ekonomske vsebine razrednega boja. Bauerjevo razumevanje naroda kot avtonomne družbene sile je bolj značilno za kantovsko in ne materialistično metodo, po kateri je "narod pojav buržoazne ideologije".(93) Kot vsaka buržoazna ideja ima tudi ideja naroda funkcijo, da ovira razredni boj in odvrača delavski razred od njegovih objektivnih proletarskih ciljev.(94) Socialdemokratski program nacionalne avtonomije enostavno zamenjuje razredni boj z bojem med narodi oz. s tako imenovano "pozitivno nacionalno politiko". "Internacionalistično" alternativo politiki "nacionalnega oportunizma" je Pannekoek videl v "vodenju nenehnega in samó razrednega boja" vse dotlej, dokler ne bodo delavci neobčutljivi za "parole nacionalizma".(95)

Stalinovo obravnavanje naroda

Leta 1913 je J. V. Stalin objavil razpravo o narodu z naslovom *Nacionalno vprašanje in socialna demokracija,* ki je leto dni kasneje izšla kot brošura in pod nekoliko spremenjenim naslovom *Nacionalno vprašanje in marksizem,* v vseh kasnejših izdajah pa kot *Marksizem in nacionalno vprašanje.* Nekatere zgodovinske podrobnosti utegnejo pomagati pri razumevanju politične funkcije in teoretičnih meja omenjene razprave. Stalin je svojo razpravo napisal med nekaj tedenskim bivanjem na Dunaju (januarja 1913), kamor ga je poslal Lenin z nalogo, da prouči avstromarksistične poglede na narod ter izdela teoretični odgovor na teze Bunda in gruzijskih manjševikov, ki so pod vplivom avstromarksizma zagovarjali politiko "kulturno-nacionalne avtonomije". Leninova pričakovanja v zvezi s Stalinovim teoretičnim delom so bila velika, kot je razvidno iz njegovega pisma Gorkemu (februarja, 1913): "Pri nas imamo nekega čudovitega Gruzinca, ki piše za *Prosveščenije* (Prosveta) obsežno razpravo, za katero je zbral vse avstrijsko in drugo gradivo".(96) Za Trockega je bilo to dejstvo dovolj, da je menil, da je Lenin pravi "duhovni oče" razprave, ker da jo je tako spodbudil kakor tudi nadziral in v končni verziji korigiral.(97)

Kasnejše raziskave so to Trockijevo domnevo, ki so se ji pridružili še številni drugi avtorji, če že ne povsem ovrgle, pa vsaj v mnogih primerih postavile pred utemeljen vprašaj. Stalin se je dela lotil predvsem kot "praktik", manj kot teoretik, ki je imel pred očmi glavni cilj in sicer

praktično-politični spopad s "kulturno-nacionalno" alternativo Bunda, gruzijskih in kavkaških menjševikov. Stalinove ideje so bile bližje Buharinovim, ki je v istem času bival na Dunaju in je Stalinu pomagal v zaključni izdelavi teksta, in idejam "bojevitega" boljševika Trojanovskega, pri katerem je Stalin prebival. Stalin zaradi neznanja nemščine ni bral omenjenih del v izvirnem jeziku in se je v glavnem naslonil na ruske prevode oz. v primeru, ko teh ni bilo, na ustni prevod neke študentke iz Baltika, ki se je tisti čas zadrževala na Dunaju.

Lenin je Stalinovo razpravo, najmileje rečeno, ignoriral. O njej se je izrekel poleg pisma Gorkemu le še dvakrat, enkrat v okviru politične razprave proti Bundu, kjer jo je označil za "zelo dobro" in ob priliki aretacije Stalina (1913), ko je za njegovo razpravo uporabil izraz "dobra".(98) V *nobeni* od svojih kasnejših teoretičnih razpravljanj in polemik pa Lenin ni omenjal Stalinovega teoretičnega prispevka ali njegove znane definicije naroda v omenjeni razpravi. Ko je kmalu zatem Lenin v isti reviji objavil *Kritične beležke k nacionalnemu vprašanju,* ni nikjer omenjal Stalinovega dela ali katero od njegovih tez, čeprav se je ukvarjal z istimi problemi in vprašanji kot Stalin ter je v svoje razmišljanje vključeval vrsto avtorjev, ne le marksistov, temveč tudi tistih, ki jih je Lenin imenoval "tudi marksiste".(99) Nadalje, v prispevku *Teze referata o nacionalnem vprašanju* (1914) je Lenin pisal o "dveh marksističnih teorijah o nacionalnem vprašanju".(100) (O Bauerjevi in teoriji Kautskega); tudi tukaj ni omenjena še kakšna tretja, Stalinova teorija.

Zanimivo je tudi, da sta Lenin in Stalin imela popolnoma nasprotno stališče do temeljnega načela, ki ga je vseboval narodnostni program avstrijske socialdemokracije iz Brna (1899): medtem ko je Stalin popolnoma napačno razlagal, da je to ekstrateritorialno načelo, je Lenin pravilno ugotovil, da je program z zavrnitvijo Kristanovega ekstrateritorialnega načela sprejel v bistvu načelo teritorialnosti.(101) S tem pa se še daleč ne izčrpa seznam vseh razlik v pogledu nacionalnega vprašanja med Leninom in Stalinom; nekatere od njih bomo še navedli in uporabili v nadaljevanju.

Očitno je, da Lenin Stalinovi razpravi ni razen politične in taktične prisojal kaj več kot teoretično omejeno vrednost. Leninov odnos do Stalinovega prispevka k teoriji naroda se tako ne sklada s kasnejšimi povzdigovanji Stalinovega prispevka v sam vrh marksistične misli. Eno od takih značilnih povzdigovanj na primer govori o "velikem delu... ki je prvič dalo znanstveno definicijo naroda".(102)

Kljub svoji idejni skladnosti, čeprav teoretično osiromašeni, je za Stalinovo delo *Marksizem in nacionalno vprašanje* vendarle značilno mehanično kompiliranje idej, ki si jih je Stalin "sposodil", ne da bi to tudi izrecno navedel, od Bauerja, Kautskega, bundista Medema in še posebej od Strasserja, čigar delo, za razliko od Bauerjevega, ni bilo ruski javnosti dostopno v prevodu. V Stalinovi definiciji naroda se še posebej izrazito kaže dogmatičen, tog in restriktiven značaj njegove teorije, česar ni mogoče srečati pri Leninu:(103) "Narod je zgodovinsko nastala trajna skupnost ljudi, ki je vzniknila na osnovi *skupnega jezika, ozemlja, ekonomskega življenja in psihične izoblikovanosti,* ki se kaže v *skupnosti kulture*".(104) (podčrtal R. R.). Narod ni tedaj nič drugega kot "vsota teh znakov skupaj"; za Stalina je "dovolj, če manjka samo eden teh znakov, da narod neha biti narod". Stalinova opredelitev naroda je neusmiljena do tistih narodov in narodnosti v posebnih zgodovinskih položajih, ki jim "manjka" kateri od elementov iz njenega "železnega" repertoara.

Lenin je na primeru načela teritorialno-nacionalne avtonomije opozoril, ne da bi izrecno omenil Stalina, na njeno "neuporabnost" za židovsko prebivalstvo, ki se ne more izkazati z ozemljem.(105) Vrsta avtorjev pa je ugotovila, da se je Stalin v bistvu zadovoljil s tedaj nastalimi definicijami

naroda, do kakršnih so se pred Stalinom dokopali francoski meščanski sociologi, med njimi Marcel Mauss, ali na primer Websterjev slovar, ki je narod opredelil kot "stabilno, zgodovinsko nastalo skupnost ljudi, ki ima skupno ozemlje, ekonomsko življenje, kulturo in specifični jezik".(106) V poskusu, da poda univerzalno teorijo naroda, je Stalin nedvomno našel skupni jezik z Bauerjem, ki je bil vpet v isto teoretično izhodišče. Že na prvi pogled je namreč očitno, da si je Stalin pojma "psihične izoblikovanosti" in "nacionalnega značaja", ki ju uporablja na več mestih, sposodil pri Bauerju, torej pri teoriji, ki jo je Lenin ravno zaradi takega specifičnega poudarjanja imel za "psihološko".(107)

Stalin je poleg Bauerjevega teoretičnega vira uporabil tudi ideološko kritiko "internacionalistov", še posebej Josefa Strasserja. Stična točka s Strasserjem je v Stalinovem postavljanju "socialističnega načela razrednega boja proti buržoaznemu narodnostnemu načelu", ki da "širi škodljive ideje medsebojnega nezaupanja in ločitve delavcev po narodnostih", medtem ko je Lenin nasprotno poudaril, da "marksist... v celoti priznava zgodovinske zakonitosti narodnostnih gibanj". (108) Stalin je povzel Strasserjeve ideje na ta način, da je zavrnil načelo organiziranja po narodnostih: "S tem, da se organizirajo na osnovi narodnosti, se delavci zapirajo v nacionalne lupine, se ograjujejo drug od drugega z organizacijskimi pregrajami: Ne poudarja se tisto, kar je delavcem *skupno*, temveč tisto, po čemer se drug od drugega ločijo... Zato je nacionalni tip organizacije šola nacionalne omejenosti in "zakrknjenosti".(109) Stalin pozna le dva možna načela tipa organizacije, ki se medsebojno izključujeta: "tip internacionalnega združevanja in tip organizacijskega 'razmejevanja' delavcev po narodnostih". Skupaj s Strasserjem je delitev avstrijske socialne demokracije na wimberškem kongresu (1897) na nacionalne stranke označil za "triumf separatizma".(110) Edina alternativa zmagi proletariata je lahko "združitev vseh delavcev *brez razlike narodnosti*".(111) (Podčrtal J. S.)

Tako avstromarksistom kot Stalinu je skupno, da podcenjujejo oz. kvalificirajo za utopične težnje manjših narodnosti po oblikovanju lastne nacionalne državnosti in sploh do pravice združevanja v mnogonacionalni družbi. Stalin ni verjel, da obstajajo take "čudodelne vezi, s katerimi bi mogli združiti tisto, kar je nezdružljivo?" Primer, ki mu je bil pri roki, so baltski in zakavkaški Nemci.(112) Lenin je nasprotno sodil, da je mogoče le z "birokratično togega gledišča" ugovarjati temu, da "bi lahko člani določene narodnosti, raztreseni po različnih delih države ali celo zemeljske oble težili k tem srezom in z njimi na najrazličnejše načine navezovali stike in ustanavljali svobodne zveze". Lenin takšnemu združevanju ni postavljal nobenih togih omejitev ali številčnih pogojev. "Zakaj ne bi mogli imeti avtonomnih narodnostnih srezov, ki bi šteli ne le samo pol milijona, ampak lahko tudi samo 50.000 prebivalcev".(113)

Čeprav se je moral Stalin kasneje zaradi Leninovega zavzemanja za federativno ureditev v Sovjetski zvezi z njo sprijazniti, je v razpravi *Marksizem in nacionalno vprašanje* še zagovarjal nekakšno različico teritorialno-kulturne avtonomije, do katere so se v fazi revizije svojih pogledov dokopali avstromarksisti, to je "pokrajinsko avtonomijo", ki "zaostale narode in narodnosti usmerja v splošno strugo kulture".(114) Stalinovo pojmovanje "pokrajinske avtonomije" je v funkciji odpravljanja posameznih narodov in ne v funkciji uresničitve proletariata kot vodilnega nacionalnega razreda. Sicer pa si oglejmo "prednosti" takega "reševanja nacionalnega vprašanja": prvič, avtonomija ne razmejuje ljudi po narodih, temveč odpira pot razmejevanju druge vrste, to je razmejevanju po razredih, in drugič, taka avtonomija omogoča najboljše izrabljanje narodnega bogastva pokrajine in razvoj proizvajalnih sil, ne da bi se čakalo na sklepe središča.(115) Stalinu je bilo tuje, da bi reševanje nacionalnega vprašanja

zasnoval na podlagi ekonomske in politične samostojnosti, na pravici narodov in narodnosti, da razpolagajo z ustvarjalno presežno vrednostjo in njeno družbeno distribucijo, iz katere bi šele lahko po demokratični poti rasle spodbude širšega internacionalnega povezovanja in sporazumevanja. Kompiliranje "internacionalistične" in avstromarksistične formule reševanja nacionalnega vprašanja je tudi tukaj na dovolj prozoren način razgrnjeno.

Zagovarjanje "pokrajinske avtonomije" je v bistvu le poplitvena izpeljava idealistične teze "zgodovinskih" in "nezgodovinskih" narodov, za katero stojijo posebni interesi — interes birokratskih in centralističnih političnih sil, da se ruski narod uveljavi kot center, ostalim narodom pa bi preostala vloga periferije.(116) "Centralni" narod je varuh pristnega razrednega interesa in neomajnega internacionalizma ter jedro, okoli katerega se oblikuje močna in do kraja centralizirana država. Kardeljeva ugotovitev, da je Stalin "mehanično odrejal", kaj je "nacionalistično" in kaj "internacionalistično", pri čemer je šlo često za istovetenje birokratsko centralistične in hegemonistične tendence s "socialističnim internacionalizmom", je tako popolnoma na mestu.(117) Če pride do konflikta med pravico do samoodločbe in pravico do učvrstitve oblasti delavskega razreda, ne more biti dileme, prva pravica mora dati drugi prosto pot.(118) Stalin ni razlikoval med velikoruskim zatiralskim nacionalizmom in nacionalizmom zatiranih narodov; oba "nacionalizma" je formalno odklanjal — z izenačevanjem dveh vrednostno in po svoji družbeni moči neenakih družbenih kategorij je delal uslugo velikoruskemu šovinizmu. Tudi tukaj je Stalin skupaj z avstromarksizmom in "internacionalisti" v bistvu pristal na tleh bolj ali manj rafiniranega nacionalizma. V Leninovem teoretičnem prispevku je bilo posebej poudarjeno *razlikovanje* med nacionalizmom zatirajočega in nacionalizmom zatiranega naroda kot ene od ključnih sestavin revolucionarne politične strategije v nacionalnem vprašanju. To *razlikovanje* je igralo pomembno teoretično vlogo v njegovem dialogu z Roso Luxemburg in v konfliktih s Stalinovo velikorusko in velikodržavno nacionalno politiko.

Med štirimi navedenimi "objektivnimi" znaki naroda — ozemlje, jezik, enotni ekonomski prostor in psihična izoblikovanost — so zakonitosti ekspanzije ekonomskega prostora vendarle v bistvenem, torej tudi v političnem, smislu hierarhično podrejeni vsi ostali. Interesu razvoja proizvajalnih sil in bodočemu svetovnemu socialističnemu gospodarstvu ni mogoče zoperstaviti obrobnih malih in usihajočih narodnosti. Gospodarsko zbliževanje narodov, postopno združevanje velikih ozemelj v eno povezano celoto, internacionalizacija proizvodnega načina in menjava delajo po Stalinovem mnenju za odvečne klasične zastavitve nacionalnega vprašanja.(119)

Za Stalina je omejevanje naroda na kulturo ali kvečjemu na subekonomsko kategorije že uvod v trditev, da je po oktobrski revoluciji nacionalno vprašanje (in nacionalni boj) le še "kmečko vprašanje", s čimer je Stalin le na neizviren način parafraziral Bauerjevo tezo o kmetstvu kot "rezervni" nacionalnosti.(120) Stalin se je končno spoprijel še s tistim "poslednjim", kar je ostalo od njegovega progresivnega zoževanja družbene vloge naroda — z jezikom: številni jeziki se spajajo v "zonalne" jezike vzporedno z vso večjo centralizacijo in s pomočjo administrativnih sredstev in postopnim stapljanjem posameznih nacionalnih kultur na podlagi propagande internacionalistične miselnosti.(121)

V Pismih o lingvistiki (1950) je Stalin razvil stališče o spopadu med "zmagovitimi" in "poraženimi" jeziki, ki bo potekal vse dotlej, dokler ne bo socializem v svetu dokončno zmagal. Idejno-družbeni predznak določenega jezika je odvisen od tega, ali je narod "socialističen" ali pa "kapitalističen", torej na podlagi merila, ki ga je Stalin naslonil izključno na značaj oblasti posameznega naroda.(122) Tako kot je to značilno za druge Stalinove teoretične poglede na narod, sta tudi zadnji dve tipizaciji narodov

("socialistični" in "kapitalistični") in jezikov ("zmagoviti" in "poraženi") izventeoretični izraz nadaljevanja administrativne denacionalizacije kot sredstva, ki naj zagotovi končni monopol največjega in "izbranega" naroda.

Rudi Rizman

1 Glej Horace B. Davis, *Nationalism and Socialism, Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917,* Monthly Review Press, New York 1967, str. 83—87.

2 Engels v pismu Cunu, 7. in 8. maja 1872; nav, po Davis, str. 86—87.

3 Herman Heidegger, *Die Deutsche Sozialdemokratie und der Nationale Staat.* 1870—1920, Göttingen 1956, str. 33; cit. v Davis, str. 87—88.

4 Prav tam, str. 88.

5 Karl Liebknecht, *Militarismus und Antimilitarismus,* Berlin 1907, str. 14; Rosa Luxemburg, "Der Viederaufbau der Internationale", v *Ausgewählte Reden und Schriften,* Berlin 1951, II. str. 517 in v "Die Krise der Sozialdemokratie", prav tam, I, str. 258—399; cit. v Davis, str. 90—91.

6 Davis, str. 91—92.

7 Karl Kautsky, "Die Indianerfrage", *Neue Zeit,* VI (1888), str. 26, cit. v Davis, str. 93.

8 Karl Kautsky, "Kamerun", *Neue Zeit,* VI, 188, str. 26; cit. v Davis, str. 93.

9 E. Bernstein, "Die deutsche Sozialdemokratie und die türkische Wirren", *Neue Zeit,* XV, 1 (1896—1897), str. 110; cit. v Davis, str. 95.

10 *Neue Zeit,* XVI, 1897—1898, str. 420; cit. v Davis, str. 95—96.

11 E. Bernstein v *Sozialistische Monatshefte,* 1900, str. 559; cit. v Davis, str. 96.

12 *Protokol der Sozialdemokratischen Partei Deutstchlands,* 1907, str. 132; cit. v Davis, str. 98.

13 Glej R. Calwer, "Kolonial politik und Sozialdemokratie", *Neue Zeit,* XXIII, 2, 1904—1905, str. 344; cit. v Davis, str. 98.

14 Davis, str. 98—102.

15 Jules Guesde, *L'Antimilitarisme et la Guerre,* str. 43; cit. v Davis, str. 105.

17 Antonio Labriola, "Tripoli, il Socialismo e l'Espansione Coloniale", intervju za list *Giornale d'Italia,* 13. april 1902; cit. v Davis, str. 116.

18 Glej Davis, str. 117.

19 Prav tam, str. 129—131.

20 Enver Redžić, *Prilozi o nacionalnom pitanju,* Svjetlost, Sarajevo 1963, str. 168.

21 Helmut Konrad, "Delavsko gibanje in narodnost — avstrijsko delavsko gibanje" *Naši razgledi,* Ljubljana, 8. oktobra 1976, str. 519.

22 Engels v pismu Bernsteinu z dne 22. februarja 1882, v *Die Briefe von F. Engels an E. Bernstein,* ured. Bernstein, Berlin 1925, str. 54—64; nav. po Davisu, str. 140.

23 Karl Kautsky, "Die moderne Nationalität, *Die Neue Zeit,* 1887, štev. 5, str. 392.

24 Glej Zvonko Lerotić, *Nacija — teorijska istraživanja društvenog temelja i izgradnje nacija,* Kulturni radnik, Zagreb 1977, str. 167.

25 K. Kautsky, "Die moderne Naationalität", str. 404.

26 Prav tam, str. 404—40

27 Prav tam.

28 Davis, str. 140—141 in 229—230.

29 K. Kautsky, "Befreiung der Nationen", cit. v Enver Redžić, str. 177—178V!

30 Prav tam, str. 178.

31 K. Kautsky, "Die Moderne Nationalität", str. 451 II.

32 Prav tam, str. 447—4848; cit. v Davis, str. 141.

33 K. Kautsky, "Patriotismus, Krieg und Sozialdemokratie", *Neue Zeit,* XXIII, bd. 2, 1908—1905, str. 348; cit. v Davis, str. 141.

34 Redžić, str. 210.

35 Prav tam.

36 Lerotić, str. 166.

37 Prav tam, str. 167.

38 Prav tam, str. 182—183.

39 Glej James Joll, *The Second Internationa, 1889—1914,* Harper and Row, New York 1966, str. 119.

40 Posamezni narodi so imeli približno naslednje število pripadnikov (v milijonih): Nemci 12, Madžari 10, Čehi 7, Slovenci 2, Srbi, Hrvati, Ukrajinci, Muslimani in drugi 7, Poljaki 7, Romuni 1, in Italijani 1; zanimiv je podatek, da jih je med približno 12000 občinami na Madžarskem po podatkih iz leta 1902 bila komajda ena tretjina, kjer so govorili en jezik, v več kot 4000 občinah se je govorilo po dva jezika, v 3000 občinah so govorili po tri jezike, v kakšnih 1000 občinah 4 jezike, v nekaterih občinah pa celo po 6 ali 7 jezikov; glej vir Yvon Bourdet, "Proletariat universel et cultures nationales", *Revue francaise de sociologie*, XIII, 1972, str. 160.

41 *Der Kampf*, 1. oktobra leta 1907, štev. 1, str. 5; cit. v Helmut Konrad, "Delavsko gibanje in narodnost", *Naši razgledi*, Ljubljana, leto XXV, štev. 19 (594), 8. oktobra, 1976, str. 519.

42 Knjigo *Staat und Nation—zur österreichischen Nationalitäenfrage*, Wien 1899, je napisal pod psevdonimom Synopticus; pojavljal pa se je še pod psevdonimom Rudolf Springer, na primer v delu *Der deutsche Arbeiter und der Nationalismus*, Wien 1910.

43 Glej Kautsky, "Nationalität und Internationalität", str. 1.

44 V odlični študiji Arduina Angella, *uestione nazionale e socialismo — Contributo allo studio del pensiero di K. Renner e O. Bauer*, Il Mulino, Bologna 1969, str. 100.

45 Michael Lowy, "Le problême de l'histoire (remarques de théorie et de méthode)", v Georges Haupt, Michael Lowy in Claude Weil, *Les marxistes et la question nationale — 1848—1914, études et textes*, Maspero, Paris 1974, str. 383.

46 Karl Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, Stuttgart 1917, str. 26; cit. v Lowy, str. 383.

47 Glej Helmut Conrad, str. 520.

48 Rudolf Springer (Renner), *Der Kampf der österreichischmen Nationen um den Staat*, Dunaj 1902, str. 26.

49 Hans Mommsen in Albrecht Martiny, v "Nationalism, Nationalities Question", *Marxism, Communism and Western Society* — A Comparative Encyclopedia, uredil C. D. Kernig, vol. 6, Herder and Herder, 1973, str. 42.

50 Na prispevek Matije Majarja opozarja dr. Ivan Prijatelj, *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina*, 1848—1895, druga knjiga, DZS, Ljubljana 1956, str. 570—575; na Kristanov prispevek pa France Klopčič, "Prvi nastop Etbina Kristana za kulturnonarodnostno avtonomijo leta 1895", *Sodobnost*, Ljubljana 1965, leto XIII, štev. 1—3, str. 201—204; v isti številki *Sodobnosti* je po Klopčičevi zaslugi tudi prvič v slovenščini objavljen Kristanov članek "Nacionalizem in socializem v Avstriji", glej strani 204—209, ki je izšel prvič v nemškem jeziku v praški reviji *Akademie* iz leta 1898. S tem, ko primerjamo ideje, pa tudi ne vztrajamo na izenačevanju družbenopolitičnih učinkov idej Majarja in Kristana — še posebej velja ta omejitev za prvega — z idejami Bauerja in Rennerja.

51 Matija Majar, "Betrachtungen über die österreichischen Länder und Nationen", *Slavisches Centralblatt*, leto 1, december 1865, štev. 10, 11 in 12, nav. po dr. Ivanu Prijatelju.
Majarjevega prispevka pa ne smemo ocenjevati enostransko; 13. in 20. marca leta 1861 so *Novice, gospodarske, obertniške in narodne*, objavile njegov članek z naslovom "Stanje Slovencev", v katerem je Majar proglasil narodnostno pravico za "najimenitnejšo in najsvetejšo" svetovno in politično pravico. Svoboda brez narodnosti je bila zanj samo "varljiva obmana in goljufiva senca svobode". Majar je v tem članku formuliral misel, ki izhaja iz radikalne politične postavitve nacionalnega vprašanja, tj. da bi se morale *"slovenske pokrajine sjediniti v jednu deželu i se dovoljiti vsem Slovencom samo jedini sbor"*.

52 Etbin Kristan, str. 208.

53 France Klopčič, str. 203.

54 Kristan, str. 208—209.

55 Klopčič, str. 203.

56 Mommsen in Albrecht, str. 43.

57 Prav tam, str. 48.

58 Bourdet, str. 162—163.

59 Georges Haupt, "Les marxistes face â la question nationale: l'histoire", v. G. Haupt, M. Lowy in C. Weil, str. 47.

60 Prav tam.

61 Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1907, str.

135; glej tudi prikaz Bauerjevih idej o nacionalnem vprašanju v eseju Michela Charzata, "Otto Bauer — La Question Nationale Repêres", *Les Cahiers du C. E. R. E. S.*, No. 49, janvier 1978, str. 36—47.

62 Prav tam, str. 161.

63 Haupt, str. 47—48.

64 Lowy, str. 384.

65 Prav tam.

66 Bauer, str. 404, glej tudi Lowy, str. 385.

67 K. Renner, *Organisation der Welt*, Der Kampf, III (1909/10), str. 341, cit. v Davis, str. 162.

68 Glej Lerotić, str. 168.

69 Bauer, str. 123, in drugje.

70 Lerotić, str. 172; glej pa tudi Davis, str. 160—161V!

71 Otto Bauer, "Bemerkungen zur Nationalitätenfrage", *Neue Zeit*, leto 1908, str. 798, cit. v Mommsen in Albrecht, str. 45.

72 Glej Haupt, str. 48, v Peter Burian in Hans Mommsen, "Nation — State", v *Marxism, Communism and Western Society*, A Comparative Encyclopedia, uredil C. D. Kernig, vol. 6, Herder and Herder, 1973, str. 8f.

73 Bauer, *Die Nationalitätenfrage...*, str. 516.

74 V. I. Lenin, "Tezisi referata po nacionalnom voprosu" (1914), *Polnoe sobranie sočinenii*, Moskva 1961, tom 24, str. 386.

75 Glej H. Konrad, str. 520.

76 Lerotić, str. 174.

77 Lenin, str. 386.

78 Lowy, str. 385.

79 Davis, str. 158.

80 Kautskyjev esej "Nationalität und Internationalität" je izšel v *Neue Zeit*, XXVI, priloga, bd. 1, 18. januar, 1908, str. 4; navajamo po Redžižcu, str. 179—188.

81 Kautsky v "Nationalität und Internationalität", str. 6, 9, 17; cit. v Davis, str. 158.

82 Redžić, str. 185—188; tudi Lerotić, str. 165.

83 Za popolnejše razumevanje teoretične pozicije obeh "brezkompromisnih internacionalistov" so pomembni nekateri njuni biografski podatki: Josefa Strasserja je socialdemokratska stranka že leta 1900 poslala v Reichenberg oz. Liberec na Češkem, kjer je bil glavni urednik časopisa *Vorwärts de Reichenberg;* tu je v letih 1910-11 začel svariti pred nevarnostjo nacionalistične miselnosti v avstrijski socialni demokraciji — njegova kritika je merila na tako imenovanega bojevnika "Velike Nemčije" Pernerstorferja. Svojo kritiko Bauerjevih pojmovanj naroda je najprej podnaslovil z "manifest skrajne levice v Avstriji" ali "reichenberška levica". Lenin je Strasserja zelo cenil zaradi njegovega "internacionalističnega" stališča med prvo svetovno vojno, posebej pa še zaradi njegovih žurnalističnih kvalitet. Lenin ga je leta 1923 povabil v Moskvo, kjer je Strasser ostal do leta 1928, ko je na Dunaju prevzel mesto glavnega urednika partijskega glasila *Die Rote Fahne*. Po sporu z vodstvom partije je odložil vse funkcije, partijsko vodstvo pa ga je izključilo iz partijskih vrst na podlagi obtožbe, da je trockist.

Anton Pannekoek je leta 1917 odločno podprl oktobrsko revolucijo in je bil ustanovitelj KP Holandije. Po sporu s III. internacionalo se je popolnoma posvetil teoretičnim vprašanjem komunističnih svetov in astronomiji.

84 Lowy, str. 381—382. in Haupt, str. 50.

85 Prav tam.

86 Josef Strasser, *Der Arbeiter und die Nation*, Runge, Reichenberg 1912, str. 35.

87 Prav tam, str. 46.

88 Anton Pannekoek, v Haupt, Weil in Lowy, str. 304.

89 Stasser, str. 50.

90 Prav tam, str. 52.

91 Prav tam, str. 53.

92 Prav tam, str. 55.

93 Anton Pannekoek, *Klassenkamf und Nation*, Runge, Reichenberg 1912, poglavje II, § 3; str. 381.

94 Prav tam, poglavje III, § 1.

95 Prav tam, poglavje III, § 4.

96 Glej spremno besedo v delu J. V. Stalina, *Marksizem in nacionalno vprašanje*, CZ, Ljubljana 1949, str. 6.

97 L. Trocki, *Stalin*, London 1969, vol. I., str. 233, cit. v Lowy, str. 386.

98 Glej spremno besedo v Stalin, str. 6.

99 V. I. Lenin, *O nacionalnem vprašanju* (zbornik), glej "Kritične pripombe k nacionalnemu vprašanju", CZ, Ljubljana 1951, str. 83.

100 Lenin, *Polnoe...*, str. 386.

101 Primerjaj stališča obeh avtorjev: Stalin, *Marksizem in nacionalno vprašanje*, str. 35, in Lenin, *O nacionalnem vprašanju*, str. 107.

102 G. Gogniot, *Réalité de la nation*, Editions sociales, Paris 1950, str. 25; cit. v M. Rodinson, str. 25.

103 Lowy, str. 387.

104 Stalin, str. 13; na to, da je Stalinova definicija povzročila v praksi podcenjevanje in celo negiranje vloge zavesti v nastajanju in razvoju naroda, in da je za vedno ločila objektivno in subjektivno povezanost naroda, še posebej opozarja Jerzy Wiatr, "Osnovni problemi teorije nacije", *Ideje*, 1971/6, str. 42.

105 V. I. Lenin, "O nacionalnem programu RSDDP", v *O nacionalnem vprašanju*, str. 74.

106 Jerzy Wiatr, str. 30.

107 Glej V. I. Lenin, "O pravici narodov do samoodločbe", v *Izbrani spisi o nacionalnem vprašanju*, zbornik razprav, člankov in napotkov o nacionalnem vprašanju, CZ, Ljubljana 1974, str. 38.

108 Primerjaj Stalin, str. 42 in Lenin, *O nacionalnem vprašanju*, str. 101.

109 Stalin, str. 71—72.

110 Prav tam, str. 72.

111 J. V. Stalin, *Kako pojmuje socialna demokracija nacionalno vprašanje*, CZ, Ljubljana 1949, str. 8.

112 Stalin, *Marksizem...*, str. 39—40.

113 Lenin, "Kritične pripombe k nacionalnemu vprašanju", v *O nacionalnem vprašanju*, str. 121 in 120.

114 Stalin, str. 60.

115 Prav tam, str. 69.

116 Glej Lerotić, str. 18.

117 Edvard Kardelj, *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*, DZS, Ljubljana 1957, str. LXXII.

118 Prav tam, str. 187—188.

119 Stalin, cit. v Lerotić, str. 179.

120 Prav tam, str. 204 in 228; za Bauerjevo tezo glej Davis, str. 154; tudi Karl Radek je leta 1916 proglasil irsko vprašanje za čisto agrarno vprašanje — temu stališču pa je Lenin "naklonil" kritično pozornost v prispevku "Rezultati diskusije o samoodločbi", *Izbrani spisi o nacionalnem vprašanju*, str. 144.

121 Kardelj, str. LXXII.

122 Prav tam, str. LXXV.

LENINOVA VIZIJA SOCIALIZMA IN PORAJANJE STALINOVEGA KULTA OSEBNOSTI
II.

STALINOV SPOPAD Z DESNO USMERJENO BUHARINOVO FRAKCIJO

Kmalu po porazu leve frakcije je Stalin z isto metodo obračunal z desnim odklonom. Po svojem izvoru je imel ta odklon mnogo podobnega z nastankom levih komunistov iz leta 1918.

Razprava med desnimi voditelji in levo opozicijo je sprva zameglila osnovna vprašanja vizije socialistične izgradnje. Čimbolj je leva opozicija razpadla s svojo platformo, toliko bolj je pričelo vodilno jedro opozarjati na načela državnega planiranja, na preosnove kmetijstva iz individualnih na kolektivna gospodarstva in spreminjanje Rusije v moderno industrijsko državo. V ospredje se je vse bolj postavljalo vprašanje, kako te cilje čimprej doseči.

Spopad z desno opozicijo predstavlja svojevrsten Stalinov obračun s politično grupacijo, ki jo je najprej spretno izoliral in premagal, nato pa javno napadel. Stalin se je sprva skrbno izogibal javnemu spopadu z voditelji opozicije, dokler svojih oponentov ni ideološko razorožil. Čeprav je bila kampanja proti desnemu odklonu leta 1928 izredno intenzivna, v javnosti niso imenovali nobenega imena, razen tistih, ki so bili zapleteni v boju v moskovski partijski organizaciji (Uglanov, Kotov). Problemi in frakcijske fronte so bile znane le maloštevilnim. Stalin in njegovi privrženci so se prizadevali vzbuditi vtis stabilnosti in enodušnosti v politbiroju. V decembru je Stalin izjavil, da desnica ni ustvarila nikake frakcije in lojalno izvaja sklepe CK VKP(b).(1)

Proti koncu 1927 se je partijsko vodstvo soglasno izreklo za gospodarsko planiranje in kolektivizacijo kmetijstva. Avtorja teh dokumentov na XV. kongresu VKP(b) sta bila Rykov za državno planiranje, Molotov pa za kmetijstvo. Rykov je ponovno napadel industrijski program opozicije in opozoril, da mora potekati gospodarsko planiranje previdno in pretehtano: ne preveč težke industrije, ne prehiter tempo razvoja, izdatne rezerve. Splošno zdravilno sredstvo je videl v konsolidaciji industrije, znižanju proizvodnih stroškov in zadovoljiti kmetov s cenejšimi proizvodi.

Molotov je poudaril, da se socialistični elementi nenehno krepijo. Kolektivizacijo kmetijstva je označil kot pot k socializmu in se zavzemal za kolektivizacijo na prostovoljni osnovi.

Programska zahteva boljševikov je bila sprememba agrarne strukture na osnovi zadrug. Lenin je pri tem izhajal iz dveh osnovnih pogojev. Menil je, da bo v ekonomskem pogledu prehod na velike kmetijske obrate lahko uspešen samo tedaj, če bo industrija spobobna, da oskrbi kolhoze s potrebnimi stroji in traktorji. Samo tedaj bo prehod k industrijskim metodam v kmetijski proizvodnji uspešen. Druga Leninova zahteva se je nanašala na načelo prostovoljnosti kmetov pri vključevanju kmetov v zadrugo. Lenin je bil mnenja, da se bodo kmetje opredelili za kolektivno gospodarstvo, če bodo prepričani v koristnost takšnega koraka.

Lenin je vselej opozarjal, da bo izredno težko uvesti v neki deželi kot je Rusija, socialistično družbo in da bo v tem procesu neizogibno prišlo do zmot in napak.

Na IV. kongresu KI dne 3. novembra 1922 je delegatom kongresa dejal: "... Ni dvoma, da smo naredili in bomo še naredili veliko, veliko neumnosti. Nihče ne more o tem bolje soditi in videti to bolj nazorno kakor jaz. Zakaj

pa delamo neumnosti? To je razumljivo. Prvič smo zaostala dežela, drugič, izobrazba v naši deželi je skrajno nizka, tretjič, od nikoder ne prejemamo pomoči. Niti ena civilizirana dežela nam ne pomaga. Nasprotno, vse delajo proti nam. Četrtič, po krivdi našega državnega aparata. Prevzeli smo stari državni aparat in to je bila naša nesreča ..." Zdaj imamo velike množice nameščencev, nimamo pa dovolj izobraženih, da bi z njimi lahko resnično razpolagali ..."

Lenin je nadalje opozoril, da je bilo delavstvo nekdanjega carstva, prvo delavstvo v zgodovini, ki je podvzelo izgradnjo socialistične družbe. Stranka se ni mogla upreti na nikake praktične izkušnje.

V drugi polovici 20 let je prišlo do opaznega neravnotežja med industrijo in kmetijstvom. Začetki industrializacije, porast mest, oživitev zunanje trgovine je ustvarilo potrebe po večjih količinah žita na trgu. Pobiranje žita po državnih organih pa je raslo znatno počasneje. Leta 1927 je bila vrednost bruto agrarnega proizvoda 21% višja kot leta 1913, toda ta dvig je bilo pripisati večjemu živinskemu fondu in kvalitetnejšim žitnim vrstam. Proizvodnja žitaric za tržišče pa je zelo upadla. Vzrokov je bilo več. Nakupne cene, ki jih je določila država, so bile nizke, kmetom niso dajale nikakršnega vzpodbujanja, da bi predelali večje količine žitaric. Zaradi močne inflacije si kmetje s papirnatim denarjem niso mogli mnogo pomagati. Industrija pa ni bila v stanju, da krije blagovne potrebe mest in dežele. Porast žitnih oddaj je preprečevala tudi nova agrarna struktura. Veleposestniki, ki so zalagali tržišča z žitom, so z revolucijo izgubili zemljo. Obseg obdelovalnih površin bogatih kmetov je bil med državljansko vojno skrčen tako po obsegu kot številu. Tudi z uvedbo NEPa ni prišlo do sprememb. Nekateri sovjetski agrarni statistiki (Nemtčinov — iz njegovih podatkov je črpal tudi Stalin) so mnenja, da so kulaki leta 1927 zalagali tržišče z 1/5 vsega žita. Združena opozicija je trdila na osnovi svojih statističnih podatkov, da so kulaki zalagali tržišče do polovice s svojim presežnim žitom. Do skoraj istih rezultatov je prišel pred nekaj leti Trapeznikov v svojih študijah. Možno je, da sta Stalin in Nemčinov podcenjevala zmogljivosti proizvodnje kulakov. Po navedbah Nemtčinova so kulaki proizvajali okoli 130 milijonov pudov, zadružna državna gospodarstva pa okoli 40 milijonov pudov. Glavno količino žita so proizvedli srednji in mali kmetje. Proti koncu 20 let so na njihovih posestvih proizvedli 4 milijarde pudov žita, medtem ko pred revolucijo 2,5 milijarde pudov. Toda ta posestva so dajala za tržišče majhne količine okoli 440 milijonov pudov ali 11% količine žita, ki so ga proizvedli. Prav tu so bile ovire za pridobivanje žita.

Te probleme je bilo mogoče z uvajanjem NEPa predvideti. Lenin se je zavedal, da bo prišlo do takšnih težkoč in opozoril na njihovo premagovanje. Menil je, da je treba revnim in srednjim kmetom pomagati z vsemi mogočimi sredstvi, kajti njihove proizvodne zmogljivosti še zdaleč niso izčrpane. V tej smeri so bili osredotočeni napori na prvi stopnji NEPa. Vsekakor pa kulaške proizvodnje ni bilo mogoče enostavno ignorirati. Razvoj kulaških posestev v prvih letih NEPa diktature proletariata ni ogrozilo. Alarmna opozorila Nove in nato Združene opozicije, da kulaki ogrožajo obstoj socializma, so bila pretirana. Ker je premanjkovalo žita, proizvodnje zadruge pa so bile šele na začetni razvojni stopnji, je bilo treba stimulirati ne le revne in srednje kmete, da razširijo obdelovalne površine za žitarice, ampak tudi kulake. Lenin je celo predlagal, naj nagradijo kulake zaradi povečanja obdelovalnih površin z žitaricami.(2) Takšna politika je bila v prvem obdobju NEPa povsem upravičena, ni pa mogla biti sestavni del politike diktature proletariata. Povsem napačno bi bilo postaviti razvoj agrarne proizvodnje v odvisnost od kulaških gospodarstev. Zadružništvo je bila edina perspektiva za razvoj socializma.

Tega ne smemo pozabiti pri analizah kolektivizacije in industrializacije, posebno ne v obdobju njihovih začetkov. Napake so bile neizogibne. Stalin,

ki je v 20. letih znatno razširil svojo oblast, ni ničesar storil, da bi se izognil napakam oziroma pomagal jih premostiti. Nasprotno njegovo nagnjenje, da vlada z administrativnimi ukrepi, da poveljuje, namesto, da prepričuje in da kompleksne politične situacije nedopustno poenostavlja, njegov pragmatizem in njegova nesposobnost, da pretehta alternativne rešitve in neverjetna častihlepnost — vse to je otežkočalo reševanje nalog, ki so bile že same po sebi težko rešljive.

Pred revolucijo so kulaki imeli na podeželju velik vpliv. Takoj po oktobrski revoluciji se je njihov položaj še izboljšal zaradi razlastitve veleposesti. Tedaj je bilo okoli 2% vseh kmetov kulakov, pripadalo pa jim je okoli 40% zemlje. Poleti 1918 so se postavili proti sovjetski oblasti, kar so izpričali v številnih uporih. Oponirali so proti vladnemu monopolu na žito, nasprotovali nasilnemu pobiranju žita, kar je bilo v obdobju okoliščin državljanske vojne neizogiben ukrep. Stranka je na sabotaže kulakov odgovorila tako, da je poslala oddelke po živež na podeželje in ustanavljala komiteje vaške revščine. Lenin je tedaj vztrajal, da je treba z vso ostrino nastopiti proti kulakom. V ostrem razrednem spopadu krvave državljanske vojne druge izbire ni bilo. V teh kritičnih zgodovinskih trenutkih je Lenin pozval k brezobzirni zadušitvi kulaških uporov, saj je šlo za obstoj sovjetske oblasti. Toda Lenin nikdar ni zahteval totalne razlastitve vseh kulakov, še manj pa fizično uničenje in izgnanstvo kulakov z njihovimi familijami. Lenin je celo dejal, naj ne zapirajo plemiškim veleposestnikom vstopa v neko komuno, če so kmetje pripravljeni jih sprejeti. Lenin je hotel izkoristiti njihove administrativne sposobnosti. Glede kulakov je večkrat poudaril, da ne smejo biti razlaščeni kot veleposestniki in kapitalisti. Del tega, kar imajo, je delno trud njihovega dela. Če se uprejo, je upor treba zadušiti, toda ni jih treba razlastiti.

Ko je Lenin skiciral NEP kot zgodovinsko obdobje tekmovanja med socializmom in privatnim kapitalizmom, je menil, da je kulake treba utesniti z gospodarskimi ukrepi.

Lenin se je povsem zavedal, na kakšne težave bo stranka naletela pri kolektivizaciji tako zaostale dežele, kot je bila tedaj Rusija. Njegov načrt zadružništva je bil zato daljnoročen. Med zaostalimi kmeti je treba izvesti kulturno revolucijo, jih dvigniti iz analfabetizma in jih prosvetliti. V enem svojih zadnjih člankov o zadružništvu je takole zapisal: "Zdi se mi, da posvečamo pri nas zadružništvu premalo pozornosti. Najbrž ne razumejo vsi, da dobiva zadružništvo danes po Oktobrski revoluciji, in ne glede na NEP (nasprotno, v tem pogledu moramo reči: ravno zaradi NEPa) pri nas prav izreden pomen" ... "Če pa hočemo s pomočjo NEPa doseči, da bo v zadrugah sodelovalo prav vse prebivalstvo, nam bo za to potrebno celo zgodovinsko obdobje. V najboljšem primeru utegne trajati to obdobje eno, dve desetletji. Vendar bo to posebno zgodovinsko obdobje in brez tega obdobja brez vsesplošne pismenosti, brez dovolj visoke stopnje razumnosti, brez zadostne priučitve prebivalstva k uporabljanju knjig, brez materialne osnove za to, brez določenega zavarovanja, recimo pred slabo letino, lakoto itd. Brez tega ne bomo mogli doseči svojega smotra. Vse je zdaj v tem, ali bomo znali združiti tisti revolucionarni polet, tisto revolucionarno navdušenje, ki smo ga že pokazali, pokazali v zadostni meri in kronali z uspehom ..."

Lenin svoje zamisli o zadružništvu ni izoblikoval v podrobnostih, niti ni časovno opredelil ali orisal zadružniških oblik. V grobih konturah je nakazal osnovne linije reorganizacije kmetijstva. Lenin ni nikdar skušal projecirati strogo opredeljenih linij za bodočnost, od katerih se ne bi moglo nekoliko odstopiti, ne da bi bil s tem kdo obtožen "desnega ali levega odklona".

Če razčlenjujemo strankine protokole iz dvajsetih let, lahko ugotovimo, da se je stranka najprej lotila obnove kmetijstva. Kolektivizacija kmetijstva do konca 20. let je le počasi napredovala. Težišče razvoja je bilo na kupoprodajnih zadrugah. Do srede leta 1928 je bilo manj od 2% kmečkih pose-

stev v kolhozih, to je proizvajalnih zadrugah. XV. partijski kongres je zahteval pospešitev zadružništva, toda priznal je, da bo privatna posest ostala še dolgo časa osnova kmetijstva. Tudi julijski plenum 1928 je opozoril, da je treba dvigniti proizvodnost majhne in srednje posesti, ker bosta še dalj časa predstavljali osnovo za proizvodnjo žita. Sam Stalin je zagotavljal v juliju 1928, da individualna kmečka posest še ni izčrpala svojih možnosti, treba jih je do skrajnosti izkoristiti in hkrati utiriti v zadružništvo.

16. partijska konferenca je v aprilu poudarila, da je pričakovati največji donos žitnih presežkov od revnih in srednjih kmetov. Optimalna varianta prvega petletnega načrta, ki ga je 16. partijska konferenca sprejela, je predvidela, naj v naslednjih petih letih kolektivizirajo 3% kmečkih posestev. Za prvo leto petletnega načrta (od julija 1928 do 1929) so navedli skromni obseg kolektivizacije od 1,7% do 2,2%.

V letu 1928 so bili planski cilji verjetno korektni in realistični. Žitna kriza pa se je vse bolj poglabljala. Pomanjkanje žita je ogrožalo izvozni program in industrializacijo. Prav zato so vsi komunisti soglašali s prvimi odredbami CK o potrebi pospešene kolektivizacije. Sredi leta 1929 je kolektivizacija dosegla viden uspeh. 1. julija je stopila v zadružna gospodarstva ne pol milijona kot so predvideli, temveč milijon kmetov. V zadruge se je vključilo 4% vseh kmečkih posestev. Materialna in tehnična osnova kmetijstva sta bili še zaostali. Leta 1929 je bilo manj kot 10% obdelovalne površine obdelane s traktorji. Kolektivna gospodarstva niso posedovala niti hlevov niti silosov za krmo.

Stalina in njegove sodelavce so prvi uspehi v kolektivizaciji navdali s prevelikim optimizmom. Pričeli so pospeševati tempo kolektivizacije. Brezobzirno so preganjali krajevne organizacije, ne upoštevajoč objektivnih in subjektivnih težav.

V času novembra 1929 je bilo 79 tisoč kolektivnih gospodarstev ali 7,6% vseh gospodarstev. Velika večina zadružnih kmetov so bili revni kmetje, srednji kmetje so pristopili v zadruge le v nekaterih predelih in vaseh. Stalin je posplošil ta fenomen in izjavil, da prihaja med kmeti do vsesplošne želje po kolektivizaciji. "Srednji kmet" po Stalinovem mnenju, "se je opredelil za kolektivizacijo. To je osnovna teza radikalnega preobrata v razvoju kmetijstva, kar predstavlja pomembno pridobitev sovjetske oblasti v preteklem letu."

Na to pretirano in slabo utemeljeno posplošitev je Stalin oprl v jeseni 1929 svoj poziv po vsesplošni kolektivizaciji. Večina kmetov je še omahovala, kulaki pa niso bili niti neutralizirani niti izolirani od srednjih kmetov, zlasti ne od bogatejših med njimi. Pod temi okoliščinami je moral poziv k totalni kolektivizaciji neizogibno voditi do deformacij v gibanju kolektivizacije, do administrativnega pritiska na kmete, do uporabe nasilja proti srednjim kmetom. Zgodovinske raziskave po XX. in XXII. partijskem kongresu osvetljujejo nekoliko podrobneje te procese. Zelo vprašljivo je, če so bili ustvarjeni materialni, tehnični in politični pogoji za takojšnjo in totalno kolektivizacijo. Nekateri člani CK so nasprotovali pospešeni kolektivizaciji v takšnih predelih, kjer ni bilo niti subjektivnih niti objektivnih pogojev.

V prvem petletnem načrtu kolektivizacija ni bila predvidena, niti niso bila pripravljena materialna in finančna sredstva za formiranje stotisočev kolektivnih gospodarstev. V odredbi z dne 5. januarja 1930 so zahtevali pospešeno zgraditev tovarn za traktorje, kombajne in druge kmetijske stroje. Kreditne olajšave pa so bile nezadostne glede na tempo kolektivizacije. Partijski, sovjetski in gospodarski organi v veliki večini niso bili pripravljeni na tako hitro kolektivizacijo, da o kmetih ne govorimo. Da bi lahko izpolnili uredbe, ki niso prihajale le pismeno, ampak tudi ustmeno, so bili vsi sovjetski in partijski organi prisiljeni, da izvajajo administrativen pritisk na kmete in nižje funkcionarje. Vloga GPU je vse bolj rastla.

Takšne metode so nasprotovale osnovnim načelom marksizma-leninizma. Po Marxovem mnenju naj proletarska država uporablja napram kmetom takšne ukrepe, ki "bodo olajšali prehod od privatne lastnine k zadružnim gospodarstvom, kmetje naj stopijo na to pot iz lastnih interesov. Lenin je bil podobnega mišljenja. Njegovo načelo je bilo, naj se kmetje vključujejo v zadruge na prostovoljni osnovi. V resoluciji VIII. partijskega kongresa 1919 je bilo izrecno poudarjeno, da je pospeševanje zadružništva nevarno, ker bi le okrepilo predsodke srednjih kmetov do vsake novosti. Kdor kot zastopnik sovjetskega režima direktno ali indirektno uporablja nasilje, da sili kmete v komuno, ga je treba poklicati na odgovornost in ga odsloviti.(3)

Tudi Stalinove izjave vsebujejo mnogo koristnih navodil, da se mora kolektivizacija izvajati postopoma in prostovoljno. O tem je zelo nazorno in prepričljivo govoril inozemskim delegatom leta 1927. Njegova izvajanja glede kolektivizacije so bila v duhu Leninovih načel. "Vsesplošna kolektivizacija bo nastopila tedaj, ko bodo preoblikovana kmečka posestva na osnovi mehanizacije in elektrifikacije na moderni tehnični osnovi, ko bodo zadružne organizacije zajele večino delovnih kmetov, ko bo večina vasi prikrita z mrežo kmetijskih zadrug kolektivističnega tipa. V tej smeri gre razvoj, toda tja še ni prišel in tudi kmalu ne bo prišel ..."(4)

Toda samo dve leti kasneje, ko se gospodarski položaj ni bistveno spremenil kot leta 1927, je Stalin trdil obratno. Pozval je k hitri totalni kolektivizaciji, ki jo je bilo mogoče tedaj obvladati samo z administrativnimi ukrepi in pritiskom. V decembru 1929 je izjavil: "Socialistična država lahko vodi maloposestniško vas samo tako, da ustvari in zahteva na vasi kolektivna in sovjetska gospodarstva in da se vas preoblikuje na nov, socialistični način."(5)

Že pred XV. kongresom je bilo partijsko vodstvo zaskrbljeno zaradi nezadostne dobave žita. CK je izdal dvoje navodil krajevnim partijskim organizacijam, v katerih jih je opozarjal na upadanje oddaje predvidenih količin žita. V januarju 1928 je izšla uredba, v kateri so zagrozili krajevnim partijskim funkcionarjem s kaznijo, če ne bodo dosegli, da se položaj izboljša. Partijsko članstvo je bilo vznemirjeno zaradi žitne krize. Po Stalinovih navedbah je padel delež žita, ki je prišlo na trg in je bilo na voljo za preskrbo mest in za izvoz od 26% v letu 1913 na 13,3% v letu 1926/27.(6)

Buharinova in Rykova gospodarska politika v letih 1925/27, ki so jo odobravali Stalin in večina CK, je bila delno odgovorna za žitno krizo in za konfiskacije, ki so iz tega sledile v letih 1927/28. Buharinova vizija socializma na vasi je bila dokaj liberalna. V kulakih ni videl z vso jasnostjo aktivnega sovražnika izgradnje socializma. Med leti 1924—1927 sta Buharin in Rykov imela za možno, da se da kapitalističnim in maloburžoaznim elementom večje koncesije kot je lahko stranka storila.

Stalinova kmetijska gospodarska politika je bila prav tako daleč od Leninovega načrta razvoja zadružništva, toda tudi Buharinovi predlogi niso bili brez napak, čeprav so manj ogrožali enotnost delavcev in kmetov kot Stalinovi eksperimenti.

Kriza, ki jo je bilo čutiti pozimi 1927/28, je bila vsekakor težka. Mestno prebivalstvo sicer še ni trpelo lakote, toda preskrba ni bila zagotovljena. Izvoz žita je skoraj povsem prenehal, in to v času, ko je bilo sovjetski vladi potrebnih kar največ deviz, da bi kupila stroje za industrijsko izgradnjo. Zaradi nizkih cen žita in v upanju na porast cen je vedno več bogatih kmetov kopičilo zaloge žita in čakalo na ugodnejše cene. Vse to je imelo, poleg krajevnih slabih letin, za posledico, da je ponudba žita na trgu v začetku leta 1927 padla za več kot 25%.(7) Krivdo za to so upravičeno pripisali bogatim kmetom, ki so razpolagali s pridelki za trg. Hiter in energičen poseg partije, da bi premostili krizo, mnogi raziskovalci tega obdobja pripisujejo Stalinu. Komaj je bilo čutiti začetke krize, je Stalin osebno odpotoval v zahodno

Sibirijo. Bilo je to prvo in zadnje Stalinovo inspekcijsko potovanje po Sibiriji. S tamkajšnjimi bogatimi kmeti je razpravljal o oddaji žita. Kmetje so namreč špekulirali z žitnimi cenami, kar je hotel Stalin energično preprečiti. Po maksimiranih cenah, ki jih je določila vlada, bogati kmetje žita niso hoteli prodajati. Stalin je preživel tri mesece na potovanjih. Njegove beležke so bile polne zapiskov o količini žita, ki so ga prikrivali bogati kmetje pred uradnimi osebami.

Po Stalinovi vrnitvi v Moskvo se je začela kampanja proti bogatim kmetom. Objavili so "izredne ukrepe". Železna metla je začela pometati po Sibiriji. Spomladi in poleti so imele rekvizicije spontan značaj. Izdelan še ni bil nikak razlastitveni program. V juliju je Stalin še trdil, da razlastitev bogatih kmetov ne pride v poštev, v decembru naslednjega leta 1929 pa je izjavil, da ni dovolj sama razlastitev, treba je uničiti kulake kot razred.

Učinkovito so uveljavili člen 107 kazenskega zakonika, po katerem so zaplenili imetje špekulantov, pri katerih so našli žitne zaloge. Stalin je v pismu partiji z dne 13. februarja zapisal: "V naših organizacijah, tako v partijskih kot v drugih, so se v zadnjem času pojavili partiji tuji elementi, ki ne vidijo razredov na deželi, ki ne razumejo osnov naše razredne politike in skušajo svoje delo usmeriti tako, da ne bi na vasi nikogar prizadeli, s kulaki živijo v miru in med vaškimi sloji uživajo popularnost."(8) Stalin je s tem načel problem, ki je kmalu postal osrednja tema partijske diskusije. Opozoril je na nevarnost pred ljudmi, ki se skušajo "sporazumeti" s kulaki in se zavzemajo za miroljuben razvoj pod vplivom kulaške ideologije.

Stalinov oponent Trocki, je opozoril, da se uvodni članek Pravde z dne 15. februarja 1928, ki je bil v glavnem zasnovan na navedenem Stalinovem pismu z dne 13. februarja, prebira skoraj tako kot platforma opozicije.(9)

V Stalinovem vznemirljivem pozivu je videl potrdilo za svoje svarilo. Z njemu lastnim sarkazmom je zastavil vprašanje, kako je lahko mogoče, da so vsi ti kulaški elementi kljub krčeviti "boljševizaciji" prodrli v partijo ... iz Pravde lahko razberem, kar smo že dolgo vedeli, da se je v Leninovi partiji oblikovalo močno desno krilo, ki je usmerjeno v NEONEP, to je v postopno vraščanje v kapitalizem."(10)

Ljudskega komisarja za kmetijstvo A.P. Smirnova, katerega ime je bilo tesno povezano z blagohotno kmetijsko politiko, so zaradi popustljivosti do kulakov odstavili s položaja. Na aprilskem plenumu 1928 je Stalin izjavil, da so osebje skladišč za shranjevanje žita temeljito očistili. Izključeni so bili očitno "demoralizirani elementi, ki ne priznavajo nobenega razreda na vasi in se s kulaki ne želijo spoprijeti."(11)

Čeprav si je bilo partijsko vodstvo na jasnem glede nevarnosti žitne krize in glede nujnosti uvedbe učinkovitih ukrepov, so se za kulisami kmalu izoblikovala globoka nesoglasja glede ukrepov za rešitev krize. Ko se je Stalin vrnil iz Sibirije, je baje prišlo do ostrega besednega dvoboja med njim in Rykovom, ko je Stalin predlagal obsežen načrt za čiščenje teh področij. S pomočjo Tomskega in Kalinina je baje Rykovu uspelo, da je Stalinu preprečil izvedbo teh načrtov.(12) Izgleda, da je bil Rykov prvo kristalizacijsko jedro, okrog katerega so se zbirali nasprotniki Stalinove politike kolektivizacije.

V partijskih krogih se je šušljalo, da NEP preživlja novo izdajo vojnega komunizma, Stalin je temu ostro oporekal: "Govoričenje o tem, da dozdevno ukinjamo NEP, da uvajamo obvezno oddajo, izvajamo razlastitev kulakov, itd., je kontrarevolucionarno govoričenje. NEP je temelj naše gospodarske politike in bo to ostal še za neko zgodovinsko obdobje.(13)

Buharin si je prizadeval ovreči idejo, da ima nova politika stranke proti kulakom kaj skupnega s platformo leve opozicije, Rykov pa je priznal, da sta žitna kriza in kulaška nevarnost partijo presenetili. CK je potrdil, da partija vodi na osnovi sklepov XV. kongresa ofenzivo proti kulakom. Pozval je k

revolucionarni disciplini pri izvajanju splošnih gospodarskih načrtov in k skrajnim naporom vseh sil proletarske države.(14)

V partiji se je začela široka kampanja s ciljem, da vzpodbudijo samokritiko in okrepijo boj proti birokratizmu.

Žitna kriza se je vse bolj zaostrovala. Pravda, katere redaktor je postal Jaroslavski, je v uvodnikih opozarjala na nevarnost nadaljnjega poglabljanja žitne krize in na potrebo razrednega pritiska na kulaške sloje. Zavzemala se je za "sitem energičnih ukrepov", da bi premostili prehrambene težave.

Kljub rastočim pomislekom mnogih partijskih funkcionarjev, se je Stalin zavzemal za novo agrarno politiko. Pred javnostjo je sicer zanikal, da uvajajo nekaj novega, poudarjal je le, da izvajajo sklepe XV. partijskega kongresa. Edini izhod je videl v prehodu individualnega kmetijstva na kolektivne družbene obrate. Izvajanje prvega petletnega načrta industrializacije, ki je potekalo v polnem zagonu, je Stalin takole utemeljil: "Ali naj zaradi večje previdnosti prenehamo razvijati težko industrijo zato, da bi gradili lahko industrijo, pretežno za potrebe kmečkega tržišča kot osnovo naše industrije? Nikakor ne. To bi pomenilo samomor, to bi spodkopalo našo celotno industrijo, tudi lahko industrijo. To bi pomenilo, da odstopamo od gesla industrializacije naše dežele, našo deželo bi spremenili v privesek kapitalističnega svetovnega sistema.(15) S temi besedami se je Stalin dotaknil bistva nesoglasij, ki so postala predmet ostrih diskusij v naslednjih letih. Stalin se je odločil za intenzivno industrializacijo, ki je znatno presegla okvire, ki jih je nekoč postavila leva opozicija. Nekateri zgodovinarji trdijo, da je Stalin čakal, kdaj bodo dozoreli pogoji za intenzivno industrializacijo (Dobb), drugi poudarjajo, da je bila kolektivizacija nujna zaradi vse večjega razkoraka med intenzivno industrializacijo in zaostalo kmetijsko proizvodnjo.

Stalin se je ob močni podpori partijskega članstva lotil rekonstrukcije sovjetskega gospodarstva po svoji zamisli. Protislovje med razvijajočo se industrijo in zaostalim kmetijstvom se je poglabljalo. XV. kongres se je izrekel za kolektivizacijo kmetijstva. "Osnovna naloga partije", je rečeno v kongresni resoluciji, "je združitev in preosnova malih individualnih kmečkih posestev v velike skupnosti."(16) Kongres je opozoril, da je treba socialistično preosnovo vasi izvajati le na prostovoljni osnovi v soglasju z delovnimi kmeti. Med kmeti so začeli razvijati široko zasnovano kampanjo o predprednostih velikih kmetijskih obratov.

Ko je XV. kongres osredotočil napore partije v kolektivizacijo vasi, pogoji za uresničevanje leninskega zadružnega načrta še niso bili dani. Pri nekaterih boljševiških voditeljih je ta usmeritev naletela na odpor. Buharin, Rykov, Tomski, Uglanov in nekateri drugi so menili, da je prvenstvena naloga partije skrb za odpravo pomanjkanja blaga široke potrošnje in razvoj samostojnih individualnih gospodarstev. Med pripravo osnutka resolucije o poročilu CK-ja se je izoblikovalo dvoje stališč. Buharin in njegovi privrženci se niso strinjali z usmeritvijo h kolektivizaciji. Politbiro in redakcijska komisija se z njimi nista strinjala.

Intenzivna kolektivizacija je predstavljala zelo tvegan podvig. V štirih mesecih je Stalinu uspelo kolektivizirati 50% kmečke zemlje, v jugovzhodnih predelih evropske Rusije pa je bil ta procent še višji. Stalinovo kolektivizacijo v 30-tih letih so izvajali v krvi in solzah. Šlo je za prisilne ukrepe. Izgleda, da so Stalin in njegovi somišljeniki krepili razredni boj na vasi s ciljem, da uničijo kulake kot razred. Te korake so utemeljevali s tem, da se kulaštvo upira sovjetski oblasti in da se iz teh socialnih slojev rekrutirajo sovražniki sovjetske oblasti. Ali je kulaštvo tedaj res predstavljalo takšno nevarnost za obstoj sovjetske države, da so bili potrebni tako rigorozni ukrepi, je danes težko objektivno oceniti. Ali nemara ni bila to le pretveza, da je Stalin lahko izvedel kolektivizacijo in uravnovesil industrijsko in kmetijsko proizvodnjo? Mnogi sodobni sovjetski partijski zgodovinarji trdijo, da so ostri ukrepi

zadeli kulake zato, ker so se zagrizeno upirali kolektivizaciji, sabotirali oddajo žita po maksimiranih cenah in pobijali partijske funkcionarje. Vsekakor ne moremo prezreti dejstva, da je imel Stalin kolektivizacijo za politično administrativen ukrep, katerega glavni cilj je bil zagotovitev žita. Politične oddelke na podeželju so vse bolj polnili funkcionarji GPU. Stalinu je celo uspelo, da je CK sprejel njegov predlog, naj bodo namestniki voditeljev političnih oddelkov pooblaščenci GPU.(17) V letu 1930 so pri GPU ustanovili novo upravo za koncentracijska taborišča, ki je bila dotlej v pristojnosti sodnih institucij. Šef te institucije je postal Jagoda.

Za boj proti kulakom so osnovali močne vojaške enote GPU. Medtem, ko so bile dotlej ječe in koncentracijska taborišča namenjena ne le za kaznovanje pripornikov, ampak tudi za njihovo politično vzgojo, se je pri Stalinu in njegovih sodelavcih krepila misel, da je treba "racionalno ovrednotiti" delovno silo pripornikov in jo izkoristiti za dvig narodnega gospodarstva.

Kmetje, ki so jih priprli, so postali ogromna delovna armada, ki so jo lahko prisilili k delu v težkih klimatskih in prehrambenih pogojih. Zaposlili so jih povsod tam, kjer so menili, da je to potrebno. Stotisoče so poslali v polarne predele, kjer so mnogi med njimi v nevzdržnih klimatskih pogojih pomrli.

Buharinova prva reakcija na novo smer kolektivizacije je bil slavospev kulturni revoluciji, ki bo premostila protislovje med mestom in vasjo.(18) Kmalu pa je svoje stališče spremenil. Prvega junija je po izjavah Trockega v privatnem razgovoru s Stalinom tega napadel kot zastopnika "trockistične nevarnosti", kmalu nato je postal voditelj frakcije, ki je sprva še delovala za kulisami, toda odločena, da bo vsekakor preprečila Stalinovo kmetijsko politiko.

Buharin, ki je bil v boju z združeno opozicijo eden tistih, ki je s svojimi teoretično-ekonomskimi članki argumentirano zavračal teze opozicije, je igral pri oblikovanju gospodarske politike pomembno, čeprav ne odločilne vloge v letih 1925—1927. Prav tu se je kazala Buharinova sholastičnost. Če razčlenimo Buharinova teoretična dela o gospodarstvu, politiki, komunističnem svetovnem gibanju, filozofiji in literarni kritiki, opazimo ne glede na ogromno znanstveno razgledanost — določen shematizem v teoretičnih konstrukcijah. Rad je izdeloval sheme, čeprav je pri tem spregledal bistvene stvari.

V Buharinovih spisih ni nekega povsem jasnega odgovora, kako naj izvajamo socializem na vasi. O razvoju zadružništva je takole razmišljal: "Na kakšne elemente bomo naleteli na deželi? Zadruge revnih kmetov bodo kolektivna posestva (kolhozi). Zadruge srednjih kmetov bodo zadruge kupcev, prodajalcev in posojilnic. Obstajale bodo tudi zadruge kulakov. Zadruge , razvrščene po teh stopnjah, bodo priključene sistemu naših državnih bank."(19)

Takšna sholaščina, spekulacija o "vraščanju kulakov" v socializem, ni imela osnove. Če danes ta spor ocenjujemo retrospektivno, moramo priznati, da so bile mnoge teze "desne" opozicije utemeljene. Nasprotovanje Stalinovi skupini, da uveljavi izredne ukrepe kot pravilo, je bilo pravilno. Desnica je protestirala proti prenagljeni nasilni kolektivizaciji, ki je bila gospodarsko premalo pripravljena. Nasprotovala je tudi proti gigantomaniji, ki se je spuščala v investiranje gospodarsko premalo utemeljenih načrtov. Njihov predlog naj kmetom za oddano žito plačajo več, je bil upravičen. Žitne cene leta 1927 so bile zelo nizke, nižje kot proizvodni stroški, kar je na kmete destimulativno vplivalo. Stalin je žitno krizo izkoristil za boj proti kulakom. Predlagal je politiko izrednih ukrepov proti kulakom. Ti ukrepi so zdaleč presegli tiste mere, ki sta jih Zinovjev in Kamenev v najradikalnejših trenutkih predlagala. Prisvojil si je trockistične teze "o primarni socialistični akumulaciji" in jih še znatno poglobil. Stalin je pozval tudi mnoge znane trockiste, da bi te teze uresničili. Odločitve XV. kongresa glede boja proti

kulakom so vnesli nemir med kmete. Tudi veliko število srednjih kmetov so ti ukrepi prizadeli. Teoretično se je vprašanje jasno zastavljalo, dajatve bogatih kmetov naj se dvignejo, revne kmete naj finančno razbremenijo. Nadalje je šlo za večjo pomoč kolhozom in sovhozom in za ustavitev sleherne podpore kulakom. Žetev leta 1927 ni bila posebno dobra. Oddaja žita (zagotovki) je bila nezadostna. Arhivsko gradivo, ki ga je Sovjetski agrarni zgodovinar Konjušov navedel v knjigi KP v boju s težavami s preskrbo žita, Moskva 1960, kaže, da je vodstvo stranke zajela panika. "Splošna in dolgoročna kriza ogroža SSSR" je rečeno v resoluciji iz aprila leta 1928. Alternativa je bila jasna: ali nazadovati ali napredovati in podvzeti ostrejše ukrepe proti kulakom. Toda postavljalo se je vprašanje, kako ločiti kulake od srednjih kmetov? Tu so se pokazale slabosti stranke, okorelost njenega birokratskega aparata in šibka prisotnost stranke na podeželju, kar je imelo posebno vlogo. Represivni in administrativni ukrepi so se vse bolj uveljavljali. V začetku leta 1928 so na veliko uporabljali člen 107 kazenskega zakonika, ki je pri vsakem poskusu špekulacije predvidel deportacijo od dveh do pet let, ob zaplembi vsega premoženja. Ti ukrepi so zadeli tudi srednje kmete. Bauman, partijski izvedenec za agrarna vprašanja, je moral priznati, da se je srednji kmet (serednjak) postavil na stran kulakov.

Še pred koncem junija 1928 se je gospodarski položaj znova poslabšal. V mnogih predelih je prišlo do nemirov med bogatimi kmeti, posebno še na severnem Kavkazu v predelih bogatih z žitaricami. Nezadovoljstvo je rastlo tudi med industrijskimi delavci, deloma zaradi pomanjkljive prehrane, deloma zaradi trdnih vezi med omahljivimi malomeščanskimi sloji in nezadovoljnimi bogatimi kmeti. Znaki krize so vznemirili in ohrabrili Stalinove oponente kmetijske politike. Moskovski partijski sekretar Uglanov je pred partijskimi organizacijami, ki so mu bile podrejene, javno izrazil pomisleke, da je Stalinova kmetijska politika napačna in da temelji na napačnih statistikah. Nezadovoljstvo je vladalo tudi v Leningradu. Buharinov privrženec Slepkov je javno napadel Kirova. Tomski se je pripravljal na boj v sindikatih in je pritegnil k sodelovanju Trockijevega privrženca Pjatakova. Nižji funkcionarji so izvedeli za "razgrete diskusije v politbiroju."(20) Frakcija Rykova se je začela oblikovati ne le v Moskvi, ampak tudi v zunanjih predelih. Partijski tisk in državna birokracija sta bila pod močnim vplivom Buharina in njegovih privržencev.

V tej kritični situaciji se je Stalin poslužil taktike, da je svoje potencialne oponente napadel enega za drugim, medtem ko se je do svojih rivalov, voditeljev frakcije, delal popustljivega in zavlačeval odkriti spopad z njimi. Finančni minister Frumkin je Stalinu napisal pismo, v katerem je protestiral proti nasilnim metodam pobiranja žita. Stalin je pismo izkoristil kot dokaz, da obstajajo kulakom prijateljske težnje. Izjavil je, da Frumkin panično opušča stališča XV. kongresa in tako pušča na cedilu ofenzivo proti kulakom in kampanjo kolektivizacije.(21) Stalin je pri tem poudaril potrebo krepitve zavezništva s srednjimi kmeti, ki zaradi boja proti kulakom ne sme trpeti. V času julijskega zasedanja CK se je govorilo o velikih nesoglasjih, ki vladajo v najvišjih krogih partije. Fronte med Stalinovimi potencialnimi privrženci in kritiki niso bile dokončno razmejene. Molotov je bil 30. junija v svoji izjavi zelo previden. Opozoril je na zaostalost ruskega kmetijstva in posvaril, da se ne smejo povsem zanesti na planiranje.

4. julija 1928 se je v Moskvi sestal plenum CK-ja na svojem rednem zasedanju. V središču pozornosti je bil kmečki problem. Višek je diskusija dosegla v dneh 9. in 10. julija. Klalinin, Molotov in Mikojan so poročali o državnih posestvih, kolhozih in o pobiranju žita. Govorili so zmerno in preudarno. Težišče so stavili na zavezništvo s srednjimi kmeti. Mikojanovi zaključki so predstavljali kompromis. V njih je govoril o nujnosti, da se dvigne proizvodnja na individualnih posestvih, opozoril je na prehoden značaj izrednih

ukrepov in priznal, da morajo zvišati cene žitu v primerjavi z drugimi agrarnimi proizvodi.(22) Ko je Mikojan predložil zaključke, so nastopili nekateri predstavniki desnice (Osinski, Andrejev, A. I. Stezki in Sokolnikov). Ugotovili so, da je položaj v kmetijstvu težak, in da so nadaljnje koncesije srednjim kmetom priporočljive predvsem glede dviga cen. Nato sta nastopila Uglanov in Rykov. Opozorila sta na splošno nezadovoljstvo med kmečkim prebivalstvom in posvarila, naj ne postanejo izredni ukrepi sistem. Kaganovič je izjavil, da so izredne ukrepe preveč kritizirali in da je prav tako napačno zanesti se izključno na politiko cen. Posvaril je člane, da bo boj partije s kulaki oster. Rykov mu je vznemirjeno odgovoril: "Napačno bi bilo delati razlike med izrednimi ukrepi in "pretiravanji". K "pretiravanjem" računamo včasih kriminalne in polkriminalne postopke posameznih oseb pri pridobivanju žita. To je povsem napačno. Zločin je zločin. Cela vrsta pretiravanj je bila organski sestavni del sistema pridobivanja žita, čemur smo v januarju pristopili. Po izjavah Rykova je bilo Kaganoviču nasilje samemu sebi namen. "Celoten govor Kaganoviča je bil usmerjen v to, da brani izredne ukrepe kot takšne za sleherni čas in položaj". 9. julija je Stalin posegel v diskusijo s svojim programskim govorom. Izjavil je, da predlog Osinskega in Sokolnikova po zvišanju cen pomeni zavreti industrializacijo dežele. Svoj napad je osredotočil na ekstremne pristaše desnice. Bistvo njegovega govora je bilo v tem, da dá NEP-u nov smisel. Po njegovem ofenziva proti kulakom vključuje s polno pravico nasilne ukrepe. "Kdor tega ne razume ali noče razumeti, ni nikak marksist, nikak leninist, ampak "kmečki filozof", katerega pogled ni usmerjen naprej, temveč nazaj."(23) Predvidevali so kmečke nemire. Partija je to preprečila tako, da je zvišala žitne cene, nastopila zoper zlorabe in kupila žito v inozemstvu.

Stalin je obnovil v govoru pred CK nekdanje teze Preobraženskega o notranji akumulaciji, ne da bi ga imenoval. Ker SZ nima niti kolonij, ki bi jih izkoriščala, niti ni v položaju, da bi dobila posojila v inozemstvu, mora se razvijati industrijski razvoj edino in samo na osnovi notranje akumulacije. Kmetje morajo plačati ceno za industrializacijo. Po izjavah Stalina ne plačajo državi le navadnih davkov indirektnih in direktnih, ampak jih morajo preplačati na osnovi sorazmerno visokih cen za industrijsko blago, ki je vse bolj pod nivojem vrednosti s cenami za kmetijske proizvode. To je neke vrste "davek", višji davek, ki smo ga prisiljeni pobirati, da obdržimo sedanji razvojni tempo industrije. Stalin je v tem sklopu prevzel kategorijo škarij, ki jo je Trocki na XII. kongresu RKP(b) utemeljeval. S tem je skušal pojasniti razkorak med zvišanjem cen za industrijsko blago in padcem cen za agrarne proizvode. Priznal je, da bo ta razkorak nekaj časa trajal.(24) V resnici se je Stalin osredotočil z njemu lastno vnemo, brutalnostjo, ne da bi seznanil o svojih prizadevanjih o povsem novih ukrepih vodilne predstavnike partije, politbiroja in države. V osnovi je bil njegov načrt sledeč: Čim hitrejša industrializacija, uvajanje gospodarskega planiranja in kolektivizacija zemlje. Hitra industrializacija je zahtevala vseobsežno in centralistično gospodarsko planiranje. V tej zvezi je bilo potrebno čim prej preoblikovati kmetijstvo, da ga odtegnejo kapitalističnim vplivom in zasigurajo socialistični razvoj. Bilo je to izhodišče zgodovinskega procesa, ki je spremenil fizionomijo sovjetske agrarne strukture.

Stalin se je prizadeval, da svojo novo politiko razmeji od trockističnega programa, ki so jo mnogi identificirali z njim. V resnici se je hitro približeval poziciji levice, z uvedbo kolektivizacije pa je v znatni meri presegel njihov program.

10. julija, ko so obojestranski očitki frakcij na plenumu dosegli vse večjo ostrino, je nastopil Buharin z izčrpnim referatom. Iz njegovega govora je razvidno, da se je bal množične vstaje pod vodstvom kulakov. Med ostrimi vzkliki oponentov je izjavil: "Vsaka kampanja, ki bi jo v deželi začeli, bi

pomenila mobilizacijo kulaških elementov, malomeščanstva, srednje buržoazije proti nam.

Preostanki teh sil so še zelo veliki. Najmanjše omahovanje v vrstah partije pa bo imelo težke politične posledice. "Žitna kriza je bila po Buharinovem mnenju izraz gospodarske šibkosti dežele, ki ji povsem primanjkuje rezerv. Zdelo se mu je nemogoče, da bi hkrati napredovali v kmetijstvu, v industriji in v zadovoljitvi potrošniških želja. "Predlagajte splošno zdravilo!", mu je zaklical Vorošilov. "Ne želim vam dati nikakega splošnega zdravila, prosim, ne norčujte se iz mene," mu je odgovoril Buharin. Izgleda, da v svoji zavzetosti ni dojel svoje pozicije. Buharin je kritiziral tudi Stalina, ki je trdil, da industrijski razvoj ogroža zvezo med delavci in kmeti. Po Buharinu je to pojmovanje Trockega. Nezadostno planiranje in napačna odločitev cen so krivci za krizo, katerih premagovanje zahteva posebne ukrepe. Izredni ukrepi teže k temu, da ustvarimo sistem vojnega komunizma. Njihova gospodarska vrednost je vprašljiva, politični učinki pa slabi. Nujno moramo imeti podporo srednjih kmetov. Zato moramo dopustiti nadaljnjo rast individualnih posestev. Ofenzivi proti kulakom ni nasprotoval, ampak je želel, da jo izvajajo tako, da bodo z obdavčenjem izkoristili njihovo proizvodno kapaciteto. "Kulaki tako dolgo ne predstavljajo nevarnosti, dokler se ne bodo srednji kmetje odločili, da jim bodo sledili. Nikakor ne smemo ogroziti zveze med delavci in kmeti. "Izrecno je posvaril tudi pred prekomerno centralizacijo, ki duši iniciativo in vodi v provincializem.

Plenum CK-ja je na zaključku diskusije sprejel kompromisen zaključek o pridobivanju žita. Za kulisami pa so se nesoglasja poglabljala. Izredni ukrepi so postali sistem. Desni voditelji so morali ugotoviti, da se njihova fronta maje. Nekateri boljševiki, na katere so računali, da jih lahko štejejo med svoje privržence, so se postavili na stran Stalina. Zadnji dan plenuma 11. julija je Stalin postal nepopustljiv. Zavrnil je predloge, naj kulake blagohotneje obravnavajo.(25)

Stalinovi nasprotniki so se odločili za akcijo. 11. julija je prišlo do sestanka med Buharinom in Kamenevim v njegovem moskovskem stanovanju. Srečanje je bilo ilegalno v stilu ruske zarotniške mentalitete. Med razgovorom je bil Kamenev miren in zadržan, medtem ko je bil Buharin blizu živčnega zloma. Izgleda, da Sokolnikov, ki je spremljal Buharina, sploh ni govoril; bil je le posredovalec med obema politikoma, ki sta imela nekoč izredno pomembno vlogo. Buharin je govoril kot človek, ki je izgubil zaupanje v linijo partije. Poslednji razgovor s Stalinom mu je še tičal v kosteh. Bilo mu je jasno, da gre revolucija težkim časom nasproti. "Stalinova linija pomeni propad revolucije", je bolestno tarnal. "Nas vse vodi v propad. Že tedne se trudim, da bi govoril s Stalinom". Po njegovih besedah je Stalin "brezvesten spletkar, ki vse podreja svoji oblastiželjnosti. Če hoče koga uničiti, bo pripravljen menjati svojo teorijo kot mu pač trenutno odgovarja."

Njuni odnosi so se tako zaostrili, da ga je označil za lažnivca. "Če predlaga koncesije, stori to le zato, da nekoga bolj gotovo zagrabi za vrat", je izjavil Buharin. Govoril je hlastno, brez zveze, prehajal od ene teme na drugo, kot mu je pač padlo v glavo. Buharin je Stalinu očital, da sledi liniji surovosti in primitivnosti. Linijo kolektivizacije je ostro zavrnil. "Za Stalina je aksiom, da bo odpor proti socializmu rastel vzporedno z njegovim razvojem. Rezultat takšne teorije bo, da bo morala vlada izvajati nasilje v neslutenem obsegu. Ne preostane nam nič drugega kot da bomo postali policijska država", je poudaril Buharin in ugotavljal: "Stalin posega tudi po KI. Izgleda, da jo hoče povsem podrediti svoji volji."

V svojem monologu je Buharin slikal bodočnost Rusije v najbolj pesimističnih barvah. Predvidel je degeneracijo partije, lakoto, državljansko vojno. Ko se je tako pritoževal Kamenevu, je videl edini izhod v organiziranju akcij starih boljševikov, ki jih Stalin še ni zapletel v svoje mreže. Kamenevu je

naročil, naj o razgovoru izčrpno poroča Zinovjevu, ki je bil tedaj v pregnanstvu v Voronežu. Kamenev je to naročilo izpolnil v obliki ugotovitev, dialogov in dodatnih pripomb, ki jih je poslal Zinovjevu prek posebnega kurirja. Nekaj dni kasneje je bilo tajno poročilo Kameneva že v Stalinovih rokah. Ob tej priložnosti je Stalin baje izjavil: "Sedaj ležijo v krsti, treba jih bo še samo zakopati."

Nesposobnost in nespretnost zarotnikov sta pomenili Stalinovo zmagoslavje. Opozicija je izgubila stik z resničnostjo. Vsaka napaka je potegnila za seboj novo.

Po julijskem plenumu je desnica skušala prikazati svoj poraz kot zmago in prikriti globoka nesoglasja v vodstvu. Članki v Pravdi, ki so jo obvladovali privrženci desnega odklona, so intonirali uvodnike v tem duhu.(26) V podobnem smislu je govoril tudi Rykov 13. julija moskovski partijski organizaciji in svaril pred izrednimi ukrepi. "To bi pomenilo konec NEPA. Armada bi se gotovo uprla." Trocki se je pustil zavesti. V svojem zapisu je prerokoval zmago desnice in zadnji stadij termidorja. Menil je, da se Stalinu čas izmika, da je predolgo čakal.(27)

Medtem, ko so se govorice o razcepu v vrhu partije vse bolj širile med partijskim članstvom, je prevladovala velika zmeda glede spornih vprašanj, članstvo pa se je pritoževalo, da jim ne pojasnijo položaja. Posebno glasna je bila moskovska partijska organizacija, kjer je Stalin spretno izpostavil Uglanova. Voditelji obeh frakcij so stalno zanikali vse govorice o razcepu, hkrati pa so se pripravljali na organizacijski boj. Stalin, ki je imel za seboj večino politbiroja, je imel določeno strateško prednost: desnici je iztrgal Pravdo in teoretično revijo Boljševik. Buharinovega redaktorja Slepkova so prestavili v Agitprop oddelek v oddaljeni Jakutsk.

Proti koncu julija je postalo jasno, da je sporazum med obema frakcijama nemogoč. Majhne politične diference so se poglobile v boj na življenje in smrt. Bilo je samo še vprašanje ugodnega trenutka, da se bodo povsem razvnele strasti frakcijskega boja.

Pozno poleti 1928 so dosegla nasprotja med Stalinovo in Buharinovo Rykovo skupino akuten stadij. Nasprotja na vrhu so začela prodirati med partijske množice, desna opozicije se je oblikovala kot gibanje v okviru partijske organizacije.

Prizorišče organizacijskega boja med Stalinom in desnico je bila Moskva. Partijski aparat moskovske gubernijske organizacije je bil edino močnejše organizacijsko oporišče desnice in zato je imel tudi strateški pomen. Pomisleki na razcep na staliniste in buharinovce so dobili še večjo težo v zvezi s slabo letino in zaostreno žitno krizo leta 1928. V takšni situaciji je prišlo do rednega zasedanja moskovskega partijskega komiteja v dneh od 11. do 15. septembra 1928, na katerem so se oblikovali nazori, iz katerih je bilo mogoče sklepati, da v organizaciji Uglanova prevladuje buharinovska usmeritev. Uglanov je kritiziral tudi člane raznih partijskih organizacij, ki so se upirali ofenzivi proti kulakom. Glavni ogenj je osredotočil na trockiste. On in moskovski komite so zavrnili govoričenje o razcepu na desne in centriste kot obrekovanje trockističnih sektaških grupacij, ki skušajo partiji povzročiti težave.(28)

Pristaši Stalina so hitro reagirali na desne tendence v moskovskem komiteju. 15. septembra je uvodnik Pravde proklamiral geslo "boj na dveh frontah". To je bilo prvo javno opozorilo, da ne obstaja desni odklon, ki je enako nevaren kot trockisti, samo v Kominterni, ampak tudi v Rusiji.(29)

"Očiten oportunistični odklon," je zapisala Pravda nekaj dni kasneje, "se odraža v nerazumevanju nalog, ki so jih postavili XV. kongres in kasnejši partijski sklepi, da se okrepi boj proti kulakom in pospešuje kolektivizacija."(29)

Direktno kritiko Buharinove smeri je začel Kujbišev v svojem govoru 19.

septembra. Izjavil je, da je naletel program energične industrijske izgradnje na odpor in nezadovoljstvo.

Nezadovoljstvo prodira po kanalih vseh vrst celo v določene dele našega sovjetskega aparata. To poraja dvom, ali je mogoče izpolniti tako velike naloge ali je pametno, da si zastavljamo tako težke cilje, kot je industrializacija našega gospodarstva. S tem, ko takšno razpoloženje prodira v naš sovjetski aparat, si v manjši meri utira pot tudi v našo partijo. Partija bo z vsemi razpoložljivimi sredstvi v kali zadušila takšne glasove kot pesimizem ali pomanjkanje zaupanja.(30) Kujbišev je nadalje kritiziral Pravdo, da preveč poudarja nevarnost trockizma, ignorira pa pesimistične tendence, ki se pojavljajo v določenih deformiranih delih partijskega organizma.

"To je znak kratkovidnosti, znak neumestne potrpežljivosti do vseh tendenc in pomeni neizpolnjevanje navodil julijskega plenuma o dvoboju na dveh frontah."

Centralno partijsko vodstvo je nato z običajnimi organizacijskimi sredstvi utišalo moskovsko opozicijo. S samokritiko in novimi volitvami vodstev partijskih celic je izvajalo pritisk na moskovski komite. CK je v posebni resoluciji izjavil, da so nedavno nekateri člani moskovskega komiteja in voditelji nekaterih mestnih četrti pokazali določeno nedoslednost in omahovanje v boju proti desnemu odklonu od leninske linije, s tem da so zavzeli sporazumaško stališče do teh odklonistov, ki je za boljševiško stranko nesprejemljivo. To je izzvalo nezadovoljstvo dela aktivnih članov moskovske organizacije, ki želijo te napake korigirati.(31) To je bila ista taktika, ki jo je Stalin učinkovito uporabil v januarju 1926 proti Zinovjevu v Leningradu. Stalinov recept za politični uspeh je bil energično kritikom očitati tisto, kar v resnici počne vodstvo, te obdolžitve pa vcepiti partijskim članom vedno s pomočjo občil javnega obveščanja.

Da bi pomiril centralno vodstvo, je Uglanov v začetku oktobra izjavil moskovskim članom partije, v kateri je poudaril tako nevarnost desnega kot levega odklona. To, da je v svoji organizaciji še naprej trpel desne nazore, je skušal opravičiti z boleznijo. Verjetno je našel določeno oporo za svoja stališča v Buharinovi kritiki Stalinovega gospodarstva in njegovega programa, ki jo je Buharin objavil v Pravdi dne 30. septembra pod naslovom Beležka ekonomista.

3. oktobra je Uglanov javno svaril pred resnim zaostajanjem sovjetskega kmetijstva, kar povzroča škodo tako industriji kot potrošnikom. V istem smislu je na seji moskovskega komiteja nastopil Penkov, vendar so njegova izvajanja naletela na nasprotovanje. Okoli 11. oktobra je CK začel publicistično in organizacijsko kampanjo proti še vedno anonimnemu desnemu odklonu in hkrati nastopil direktno proti opoziciji v Moskvi. Uglanov je lahko ugotovil, da se mu s personalnimi spremembami majejo tla pod nogami. Na izrecno pobudo CK in s soglasjem biroja moskovskega komiteja sta bila odstranjena s položaja moskovskih okrajnih sekretarjev Penkov in Rjutin z utemeljitvijo, da sta dopustila v zadnjem času osebne odklone od pravilne leninistične linije partije.(32)

Na zasedanju moskovskega komiteja v dneh od 18. do 19. okt. je bila Uglanova pozicija povsem omajana. Diskusija ob njegovem poročilu je izzvenela v kritiko napak Uglanova, v napad na desni odklon, v zahtevo po samokritiki in disciplini. Opozicijo so obtožili, da se tajno povezuje proti CK. Privrženci Uglanova, med njimi odstavljena Penkov in Rjutin, sta priznali napake in se priključili večini. "Edino in samo partija ima prav", je izjavil okrajni sekretar Safranov, ki je izjavil tudi: "Imam dovolj poguma, da svoje napake priznam". Nasproti pa je ostal trden odstavljeni šef Agit-

propa Ljadov — Mandelštam, nekdanji otzovist. Svojim prijateljem je očital, da nimajo ponosa, ker ga obravnavajo kot izdajalca partijske linije.(33)

19. oktobra se je Stalin osebno pojavil na samem zasedanju moskovskega komiteja in nastopil proti desnemu odklonu, pri čemer še ni navajal nobenih imen. Potrdil je, da obstaja v ruski partiji, prav tako kot v KI, desni odklon, ki ga je označil kot tendenco, nagibanje, kot še ne formirano in tudi ne osveščeno odklonilno gibanje, vendar vselej prisoten v težnjah dela komunistov, da se odmaknejo od generalne linije partije in usmerijo k meščanski ideologiji. Menil je, da pojav ni nov, v trenutnem položaju pa se jasno kaže v "omahovanjih", ki so jih povzročili novi gospodarski problemi. Stalin je spretno napadel desnico in ji dal prizvok antiproletarske usmeritve. Poudaril je: "Da bomo premostili težave, moramo predvsem obračunati z desno nevarnostjo, ki zavira boj proti težavam in skuša spodkopati prizadevanje naše partije, da v boju premosti težave. Po tem svarilu se je Stalin tako lotil tistih, ki v besedah sicer nastopajo proti desnemu odklonu, ne ravnajo pa temu ustrezno v praksi: "Ne bo mogoče premagati desni oportunistični odklon, če ne bomo vodili sistematičnega boja proti sporazumašem, ki jemljejo opozicijo v zaščito." Kmalu nato je prišel v napad: "Zdi se mi, da med vodilnimi moskovskimi tovariši nimamo nikakih desnih. Kvečjemu bi lahko rekli, da tam obstaja sporazumaška tendenca. Priznal pa je: "Organizacijski boj obstaja ... v Moskvi je prišlo na osnovi samokritike do novih volitev in mestni aktivi imajo pravico, da odstavijo svoje sekretarje."(34) V protokol so zapisali, da je med člani zavladala 'nasmejanost'. Moskovski komite je priznal napake in privolil v njegovo odstavitev.(35) Partijsko članstvo pa je bilo mnenja, da zgolj njegovo priznanje napak ne zadošča.

Člani partije v Moskvi so postavljali vprašanje, če je res, da pripadajo Buharin, Rykov in Tomski desnemu odklonu. Stalin je taktično priznal, da obstajajo šibki elementi, ki zavzemajo sporazumaško stališče do desne nevarnosti, tako v CK kot tudi v moskovski organizaciji, zanikal pa je, da bi tak odklon obstajal v politbiroju.(36) Skrajni čas je, da naredimo konec besedičenju, ki ga razširjajo nekateri elementi, ki niso naklonjeni partiji, kot so to npr. opozicionalci vseh vrst, da v politbiroju našega CK obstaja desni odklon ali sporazumaško nastopanje proti njemu.

Do februarja 1929 je Stalin zavračal sleherni namig, da imajo njegovi protivniki Buharin, Rykov in Tomski kaj skupnega z desnim odklonom. Buharin se je tedaj odločil, da bo direktno izzval Stalina. Voditelji desne opozicije so prešli v ofenzivo. Zahtevali so sklicanje seje politbiroja in organizacijske spremembe. Stalin, ki je hotel pridobiti čas, se je kazal pripravljenega, da ustanovi poseben pododbor politbiroja, ki naj preuči obstoječe probleme. Vanj naj bi prišli Molotov, Ordžonikidze, Buharin in Rykov. Kljub zahtevam opozicije se ta pododbor ni nikoli sestal. Buharin je zato iz protesta zapustil sejo politbiroja.(37)

Buharin, Rykov in Tomski so nato demonstrativno dali ostavko na svoje položaje. Buharin je odstopil kot predsednik KI in glavni redaktor Pravde, Rykov kot predsednik vlade in Tomski kot predsednik sindikatov.(38) Baje je Stalin sprejel njihovo odstavko s tresočimi se rokami. Javni nastop opozicije bi lahko preprečil njegove načrte. Spretno in taktično je dosegel, da je politbiro soglasno sprejel gospodarske in politične sklepe. Pjatakov je opozoril, da deli Stalin koncesije na vse strani, samo da bi zagotovil enotnost. Stalin je bil pripravljen iti v takšne kompromise, da so Buharin, Rykov in Tomski preklicali svoj odstop.(39) Stalin je tako dobil potrdilo o enotnosti politbiroja: z izjavo Rykova je prepričal CK, da v najvišjem partijskem vodstvu ni nesoglasij.(40)

Medtem, ko so skušali prikriti nesoglasja, se je v partijskem tisku in partijskih organizacijah nadaljevala kampanja proti desnemu odklonu. V drugi polovici novembra se je sestal CK in plenarno zasedanje, da bi ožigosal

desno nevarnost. Stalin je na plenumu izjavil, da se mu zdita obe skupini, trockisti in desnica, enako nevarni, in bo proti njim potreben sistematičen boj. Izrazil pa je prepričanje, da bodo še tako nevarni odkloni premagani z enodušnim odporom celotne boljševiške partije.(41)

Čistke v partiji v prvi polovici 1929 so zadele navadne pristaše desne opozicije.(42)

Vsi partijski voditelji, tudi tisti, ki so jih kasneje razkrinkali kot desne odkloniste, so podprli napad na desne in sporazumaške tendence. Buharinovci, ki niso hoteli dobiti pečata opozicijske skupine, so se obupno prizadevali, da bi ohranili videz enotnosti s partijskim vodstvom in so javno pogojno podpirali organizacijsko kampanjo proti lastnim privržencem. V poročilu o novembrskem plenumu CK leta 1928 za leningrajsko partijsko organizacijo je Rykov označil desne tendence kot omahovanje, na katerem se odraža pritisk kulakov. Zatrjeval je, da je politbiro enoten.(43)

Takoj po novembrskem plenumu CK se je pod predsedstvom Molotova sestal moskovski komite. Pohvalil je moskovsko organizacijo, ker se je uprla desnemu omahovanju. Organizacija v novi sestavi je sprejela odstop Uglanova, Kotova in še dveh njunih privržencev. Potrdili so imenovanje Molotova in še štirih novih članov biroja.(44)

Desnica po porazu v Moskvi je imela še eno organizacijsko oporo v sindikatih pod vodstvom Tomskega. Desni opoziciji se je pridružil manj iz lastnih pobud kot pod Stalinovim pritiskom. Stalinov industrijski program se je pokazal kot učinkovito sredstvo, s katerim je izzval odpor poklicnih sindikalistov. Politika intenzivne izgradnje, zlasti težke industrije, je morala drastično spremeniti razmerje sindikatov do delavcev in države. Za najvažnejšo nalogo sindikatov so proklamirali boj za dvig delovne storilnosti. Tomski je bil trdno odločen, da se bo postavil po robu takšnim spremembam. Dokler nova usmeritev sindikatov še ni bila utrjena, je poudaril, da je glavna naloga sindikatov, da zastopajo delavske interese tako v odnosu do države kot do privatnih kapitalistov.(45)

Do zgodnje jeseni 1928 pritiska na sindikalno vodstvo še ni bilo čutiti, čeprav se je Tomski julija v politbiroju javno postavil na stran desnice. Stalin mu je zameril kapitulanstvo in pomanjkanje zaupanja. Volitve delegatov za naslednji sindikalni kongres so potekale pod vplivom desnih sindikalnih voditeljev. Lozovski v centralnem svetu sindikatov se je zavzel za novo diskusijo in volitve, toda večina ga je preglasovala.(46)

Sklicanje VIII. sindikalnega kongresa so preložili na december. Za Stalina je bilo to ugodno, ker mu ni bilo treba preizkušati moči v sindikatih, dokler ni razbil organizacijskih oporišč desne opozicije v partijskem aparatu. Medtem, je prišlo med sindikalnimi in drugimi organizacijami do trenj, ki so nakazovale bodoči spopad.

Že junija 1928 je neka izjava CK opozarjala na kršitev demokracije v sindikatih in na nujnost boja proti birokratizmu v teh organizacijah. To naj bi bila naloga članov partije v sindikalnih organizacijah, s čimer so skušali obiti običajne organizacijske kanale sindikatov, ki so bili v rokah desnice. Periodično je prišlo do nesoglasij med sindikati in gospodarskimi institucijami. Sindikati so se pritoževali, da ni pristnih kolektivnih pogodb. Gospodarski načrtovalci so se radi izgovarjali tako, da so pripisovali gospodarske težave nizki delovni produktivnosti. Takšna podtikanja so sindikate zelo razburila.

Pred decembrom je prišlo do najmočnejših trenj med sindikati in Komsomolom. Ta trenja so imela svoj odmev v javni diskusiji na VIII. sindikalnem kongresu. Šlo je za vprašanje, kdo je pristojen za šolanje mladih delavcev. Komsomolskaja Pravda in sindikalni časopis Trud sta vodila ostro polemiko, pri čemer je igral pomembno vlogo očitek, da v sindikatih vlada birokratizem. Vrhunec je spor dosegel na sindikalnem kongresu. Andrej Ždanov se

je postavil na stran Komsomola in namignil, da bi bilo treba odstaviti celotno sindikalno vodstvo, vključno s Tomskim.(47)

Potem, ko je premagal opozicijo v Moskvi, je Stalin osredotočil pozornost na sindikate. Komaj opazna sprememba sindikalnega lista Trud je Tomskemu preprečila, da bi odgovarjal na očitke.(48)

Kmalu nato je Pravda začela napad na sindikate. Očitala jim je pomanjkanje samokritike in demokracije in premajhno povezanost med sindikalnimi organizacijami in njihovimi člani. Sindikati morajo delavcem pojasniti, da mora obstajati pravilno razmerje med mezdami in dvigom produktivnosti.(49) Tri dni kasneje je zahtevala javno diskusijo v zvezi s pripravami na sindikalni kongres. Pisec v Pravdi se je pritoževal, da vlada v sindikatih zarota molka glede glavnega problema pomanjkanja samokritike. Tudi CK je posvetil pozornost sindikalnemu vprašanju. Ugotovili so, da sindikati delavskega razreda ne mobilizirajo dovolj za nove naloge industrijske izgradnje in da jih redno bremenita birokratizem in pomanjkanje zveze z množicami.(50)

V zadnjih novembrskih in prvih decembrskih dneh so se priprave na VIII. sindikalni kongres približevale koncu. V tisku in partijskih organizacijah so opozarjali na nujnost samokritike in boja proti birokratizmu. Zavzemali so se za pravilno sklepanje kolektivnih pogodb. Gesla Pravde v tej kampanji so bila: Strnjenost, Aktivnost, Borbenost,(51). V Pravdi niso imenovali nobenih imen, vsem pa je bilo jasno, za kaj gre. Na kongresu je bilo vzdušje napeto. V nastopih govornikov, ki so Tomskega kritizirali ali podpirali, je bilo mogoče marsikaj razbrati med vrsticami.

Bistvenih zadev niso obravnavali javno na samem kongresu. O njih so razpravljali delegati, ki so se sestali kot komunistična frakcija zadnji dan kongresa za zaprtimi vrati. V zaključkih tega partijskega zborovanja je prevladoval povsem drugačen ton kot na regularnih razpravljanjih kongresa. V sklepih zborovanja so podprli zahteve po hitri industrializaciji in obsodili kot škodljive panične trditve o propadu kmetijstva. "Naloga, da premostimo obdobje rekonstrukcije, zahteva, da sindikati veliko bolj kot doslej sodelujejo na vseh področjih socialistične izgradnje in da bolj kot doslej mobilizirajo delavske množice in delovne množice vasi za aktivno reševanje bodočih nalog socializma.(52)

Novi liniji je ustrezala personalna sprememba, za katero se je izreklo zasedanje komunistične frakcije. V centralni svet sindikata so izvolili Rudzutaka, Ordžonikidzeja, Kujbiševa, Kaganoviča in Ždanova. Privrženci Tomskega so se zaman prizadevali, da bi preprečili izvolitev Kaganoviča.(53) Tomski se je pritoževal, da sta s sprejemom Kaganoviča v centralni svet nastala v organizaciji dva centra. Svoje nezadovoljstvo je novembra podkrepil z ostavko na položaj predsednika sindikata. Odstopa niso sprejeli. Tomski pa se je upiral, da bi še naprej deloval v svetu.(54) Tomskemu so očitali, da je hotel spremeniti sindikate v svojo domeno, podobno kot Buharin KI v svojo fevdalno kneževino.

V aprilu 1929 je CK formalno zahteval odstavitev Tomskega s položaja predsednika sindikata. 2. junija 1929 so Tomskega in njegove privržence izključili iz centralnega sveta sindikatov. Naslednik Tomskega je postal Nikolaj Mihajlovič Svernik, ki je ostal na tem položaju, — izjemno od 1946 do 1953 —, vse do svoje upokojitve leta 1953.(55) V aprilu 1929 je CK s posebnim odlokom naložil sindikatom odločilno odgovornost za izgradnjo socialistične industrije za dvig delovne storilnosti in delovne morale, za organiziranje proizvodne iniciative in socialistično tekmovanje ter za razredno vzgojo novih pokoljenj proletariata.(56) Geslo sindikatov je postalo osredotočenje vseh sil za dvig proizvodnje in odločilen boj proti elementom tradeunionizma in oportunizma v sindikalnem gibanju.(57)

Ko je Stalin razbil oporišča desne opozicije v moskovski partijski organizaciji in v sindikatih, je poglobil prepad med svojimi privrženci in

desnico. Razprave so začele posegati od kulaškega in žitnega problema v splošna vprašanja gospodarskega življenja in na vprašanje bodoče perspektive dežele. Politično smer industrializacije je Stalin s svojimi privrženci začel uresničevati proti koncu leta 1928 ali kot je zapisano v sovjetskih zgodovinah, začel je uresničevati generalni Leninov plan industrializacije dežele.

Po julijskem plenumu CK leta 1928 so bila vprašanja gospodarske politike tesno povezana z bojem med privrženci Stalina in Buharina. Stalinovi privrženci so začeli zagovarjati rigorozne gospodarske metode. Mislili so, da bodo s tem izzvali odpor desnice. Manever te vrste je predstavljala opazka Kaganoviča na julijskem plenumu o mejah manipulacije s cenami in o ofenzivi proti kulakom. V avgustu so Stalin in njegovi privrženci začeli utrjevati svojo linijo, potem ko so se najprej organizirali in utrdili. Molotov je svaril pred kakršnimikoli ukrepi, s katerimi bi se lahko okoristili kulaki. Žitno krizo so privrženci Stalina izkoristili za to, da so v najbolj pesimističnih barvah slikali potencialne nevarnosti. Mnoge uradne izjave iz jeseni 1928 poudarjajo pomen kmetijstva kot temelja programa intenzivne industrializacije. Novembrski plenum CK je zavrnil očitek Frumkina, da kmetijstvo zaostaja. Priznali pa so, da predstavlja šibko kmetijstvo osrednji ekonomski problem dežele.(58) Edino perspektivo za rešitev teh vprašanj so videli v kolektivizaciji, ki naj bi postala izhodišče za dvig nivoja kmetijstva. Socialistične organizacijske oblike naj bi postale oporišče v razrednem boju proti kulakom. Do ostrih sprememb v kmetijski politiki še ni prišlo. Ostrejši je bil preobrat v industriji. Gosplan in njegove izvedence so ignorirali. Njihov avgustovski načrt ni bil sprejet, ker je bil po izjavah Kujbiševa pomanjkljiv in ni dovolj upošteval rezervnih virov. Najvišji gospodarski svet je naročil svojim načrtovalcem, naj načrt predelajo.(59)

Vsako kritiko na račun tempa industrializacije so v naprej obsodili.

Govor Kujbiševa pred leningrajsko partijsko organizacijo 19. septembra je prežemalo navdušenje za smeli tempo ekstremne industrializacije. Oporekal je trditvam nasprotnikov, da pomeni ekstremna industrializacija prevelik zalogaj, ki ga ne bo mogoče prebaviti. Iz njegovega govora jasno razberemo, da je načrt intenzivne industrializacije naletel na odpor. Najbolj dramatično je ta odpor izrazil Buharin v svojem spisu Beležke ekonomista, ki ga je objavila Pravda 30. septembra. Buharin je zapisal, da petletni načrt, ki ga je predložil najvišji gospodarski svet, nasprotuje tezam, ki so bile sprejete na XV. kongresu. Načrt ne upošteva nujnosti rezerv, ne odpravlja problema pomanjkanja potrošniškega blaga in predlaga nevarno visoke investicijske kvote. Pretirani kapitalni izdatki bodo v zadnji konsekvenci zavrli tempo razvoja.(60)

Večina članov politbiroja je ostro napadla Buharina, ker je načel vrsto spornih vprašanj, članstvo pa so pozivali, naj ignorira navedeni članek.(61) Kmalu zatem, ko je bil organizacijski boj v Moskvi na višku, so objavili tudi uradni odgovor na Buharinovo zahtevo, da je treba ohraniti ekonomsko ravnotežje. "Glede na našo tehnično zaostalost je nemogoče razviti industrijo na takšnem tempu brez skrajnih naporov in vlaganj vseh razpoložljivih sredstev in moči dežele, brez vztrajnosti in železne discipline proletarskih vrst. Samo tako bo mogoče doseči, da ne bo dežela zaostajala za kapitalističnimi, ampak jih bo dohitela in prehitela."(62)

Stalinov sistem je bil uravnan tako, da z uporabo vojaške discipline zagotovi gospodarske rezervne vire, ki jih sicer ne bi bilo. Načrtno gospodarstvo je Stalin oprl na vsemogočnost države. Te metode ekonomskega razvoja ne smemo podcenjevati. Njej se ima sovjetski gospodarski sistem zahvaliti za gospodarske uspehe po letu 1929.

Stalin se je zavedal težav, katerim gre dežela nasproti. Zato je skušal odpor desnega odklona zajeziti: "Težave, ki nas ovirajo na tej poti ... porajajo določena omahovanja pri nekaterih slojih delavskega razreda, pa tudi pri

delu naše partije. Ponekod se pojavljajo težnje, da bi revidirali smer partije, da bi zavrnili razvojni tempo industrije nasploh, zlasti pa še težko industrijo. Namesto, da bi težave premagovali na boljševiški način, bežijo pred njimi." Na novembrskem plenumu CK 1928. leta je Stalin zastavil cilj, da mora Sovjetska zveza v gospodarskem razvoju prekositi kapitalistične dežele.(63)

Načrtovalci najvišjega gospodarskega sveta so izdelali nov načrt, vendar tudi ta ni zadovoljil vodstva. Novi načrt, so po izjavah Kujbiševa nato umaknili. Medtem so gospodarstveniki pripravljali zadovoljiv osnutek za petletni načrt, je CK na svojem novembrskem plenumu potrdil kontrolne številke najvišjega gospodarskega sveta iz meseca avgusta kot gospodarski plan za leto 1928/29. Ta sklep so kasneje označili za začetek petletnega načrta, čeprav še ta ni bil izdelan in so ga dokončali šele v maju leta 1929.

Voditelji desne opozicije so sklenili, da bodo nasprotovali novi usmeritvi partije. Ob vsej svoji naivnosti je bil Buharin resen ekonomski mislec, medtem ko sta se Rykov in Tomski od svojega vstopa v partijo nagibala desnemu krilu. Socializem v eni deželi je bil za Buharina zgodovinska realnost. Menil je, da bo uspešen lahko samo, če bodo kmetje proletarsko diktaturo nenehno podpirali.

Partijske diskusije v letih 1928/29 so potekale nedemokratično. Stalin je postavil svoje oponente pred alternativo: ali me podpirate, ali pa ste sovražniki stranke, prijatelji kulakov, ste proti industrializaciji in načrtovanju in s tem tudi proti socializmu. Desna opozicija je bila tako postavljena pred dejstvo. Buharin je najhitreje in najbolj jasno dojel Stalinovo politiko z vsemi njihovimi konsekvencami. Buharin je v tem pogledu delal tudi napake. Vsekakor je v obdobju 1923—1927 podcenjeval nevarnosti kulakov. Njegova parola kmetom: Obogatite se, je bila vsekakor napačna, saj je v svojih klicah vsebovala odprte dileme, kako se lotiti socializacije vasi. Z bratsko ali očetovsko Leninovo pomočjo je Buharinu uspelo prebroditi krizo od levega komunizma in pristati na Leninove pozicije. Gotovo je, da Buharin v letu 1929 ni bil vselej v pravem, toda bistvene aspekte problema je dojel.

Prehitra industrializacija, nasilna kolektivizacija in preveč avtoritativni centralizem sta ogrožala zvezo med kmeti in delavci, omajala zaupanje srednjih kmetov v režim in prisilile zadnjega, da je posegel z administrativnimi ukrepi proti ljudstvu in partiji. Vse to je bilo omogočeno zaradi pomanjkanja demokracije in vse močnejšega razraščanja birokracije. Iz tega razloga so Buharin, Rykov, Tomski, Uglanov in drugi nasprotovali tezam Preobraženskega o prvobitni socialistični akumulaciji. Buharin je svoje predstave strnil v nekaj člankih.(64) Izhajajoč iz člankov, ki jih je Lenin pred svojo smrtjo objavil (Lenin, Strani iz dnevnika, O naši revoluciji, Kako naj organiziramo delavsko-kmečko inšpekcijo, Bolje manj toda bolje, O zadružništvu) je Buharin opravičeno opozoril, da pri Leninovih člankih ne gre za opazke, ampak za strnjeni program in poudaril, da osnovne teze tovariša Lenina niso izgubile svoje veljave in da morajo ostati teoretična podlaga za boljševiške taktične linije.

Krupska je opozorila, da SZ ne sme spodkopati zveze med delavci in kmeti. Takole je zapisala 20. januarja 1929 v Pravdi: "Izgradnja kmetijske osnove je dolgotrajna stvar. Ni mogoče doseči od zgoraj spremembo agrarne strukture. Pripomnila je, da je to norost in da ne more biti nič bolj neumnega, če bi se to delalo." Postavljalo se je vprašanje, kako naj se financira industrializacija. Buharin je takole odgovoril: "Predvsem z reduciranjem neproduktivnih izdatkov na minimum, ti so namreč ogromni v naši deželi in z ustvaritvijo kvalitetnega merila za vse naše delovne storilnosti. Z ustanovitvijo emisij papirnatega denarja, z ohranitvijo blagovnih rezerv in ukinitvijo preobdavčenja kmetov." To je bila dolga pot, Stalin pa je hotel ubrati drugo, znatno nevarnejšo. Buharinu je bilo jasno, da je lahko perspektivna samo takšna pot, po kateri politika industrializacije ne bi kolidirala z interesi

kmetov, ampak bi to enotnost utrjevala. Buharin je opozarjal na Leninovo izročilo o zadružništvu in kulturni revoluciji: "Kulturna revolucija je nujna, da uresničimo načrt zadružništva. Lenin nas je učil, da je treba kmetu prebuditi njegov lasten interes in na tej osnovi mu približati socializem. To naj se zgodi na poti zadružnega izobraževanja. Da bodo zadruge postale socialistične, je potreben točen načrt civiliziranega sodelovanja". Buharin opozarja, da je naloga delavskega razreda, da preosnuje brez zavlačevanja kmečki razred, vzgoji po lastnem vzoru in se ne loči od njih. Kulturna revolucija zasleduje cilj, da spremeni duhovno zadržanje kmetov. To je mogoče doseči le z vzgojo in praktičnimi primeri. Izpolnitev teh nalog predstavlja vsekakor, da se državni aparat skrči in da se podvzame izboljšanje njegovega dela na osnovi "učinkovite pritegnitve množic k upravljanju". V članku Lenin in naloge znanosti je Buharin vztrajal na nujnosti znanstvenega vodenja gospodarske politike, kar so dotlej močno zanemarjali. V članku Beležke ekonomista je kritiziral pretirano industrializacijo dežele, ki ne pušča nikakih rezerv. Politiki, ki ji vselej manjkajo pridržki meji na pustolovščino. Buharin je nadalje obsojal sleherni poizkus nastopanja z nasilnimi sredstvi proti kmetom.

Poleg obrambe gospodarskega ravnotežja je branil svoje antibirokratske teze: "Smo vse preveč centralizirani. Vprašati se moramo, ali res ni mogoče storiti par korakov naprej v smeri Leninove države, poosebljene v komuni."

Peto obletnico Leninove smrti je Buharin izkoristil za svarilno opozorilo pred birokratizacijo. V članku Politična zapuščina Lenina je spomnil bralce na zadnje Leninove članke in njegova svarila. Buharin je poudaril, da je treba pospešiti kulturni razvoj množic in uresničiti socialno preosnovo, ne da bi posegli po birokratskih sredstvih. Ponovil je Leninovo misel, da je treba z vsemi sredstvi preprečiti birokratizacijo državnega aparata. Tretji članek, ki ga je napisal v obliki recenzije dela nemškega sociologa Benteja, je poudarjal škodljivost pretirane centralizacije in birokratizacije. Buharin je videl poglavitno jamstvo pred nevarnostjo birokratizacije v pritegnitvi množic v upravljanju dežele. Umetnost manipuliranja z množicami je Stalinov sekretariat razvil do takšne stopnje, da so Buharinove članke sprejeli z ogorčenjem kot klevete na račun partije. Takšna ocena je zapisana še danes v vseh sovjetskih partijskih zgodovinah, vključno z najnovejšimi.

V enem svojih zadnjih člankov je zapisal: "Če bo prenehala obstajati ta izredno ugodna kombinacija razrednih sil, se bo porušil celoten temelj razvoja socialistične revolucije v naši deželi." Podobno kot Trockega je tudi Buharina logika opozicijskega stališča privedla do teorije birokratske deformacije socializma. Že v marcu 1918 so Buharin in levi komunisti izrazili bojazen, da lahko revolucija pod določenimi pogoji izgubi socialistični značaj. Občasno se je Buharin vračal k tem vprašanjem, kar velja zlasti za njego v govor na IV. kongresu KI. V središču njegovega idejnega sveta je bilo vprašanje, v kakšnem obsegu naj proletariat pri preosnovi družbe in pri vodstvu gospodarstva uporabi organizacijska sredstva: "Če si bo naložil preveč bremena, bo prisiljen ustvariti ogromen upravni aparat". Bojazen pred birokratizacijo državnega aparata ga je navdajala s pesimizmom. Menil je, da tak aparat ne bi olajšal, temveč oviral razvoj proizvajalnih sil.(65)

Ko se je Buharinova razprava s Stalinom sredi leta 1928 bližala višku, je ponovil svoja antibirokratska stališča. V svojem zaključnem govoru na julijskem plenumu CK je izrecno svaril pred centralizacijo, ki duši iniciativo in poraja provincializem.(66)

V boju z Buharinom je imel Stalin določeno oporo. V politbiroju in v CK je imel večino za sabo, toda pod pogojem, da ne prekorači določenih mej, kar mu je z manevriranjem uspevalo. V boju med Stalinom in Buharinom, ki se je razvijal sprva za kulisami, nato pa prešel v oster frakcijski spopad, je bilo opaziti pomanjkanje sleherne demokracije v partiji in deželi.

Razprave so se vodile v najvišjih vodilnih organih, članstvo je bilo o tem komaj obveščeno. Stalin in Buharin sta iskala oporo pri opoziciji, ki sta jo še nekaj mesecev pred tem združeno razbila. Buharin je navezal stike najprej s Sokolnikom, nato pa še s Kamenovim.

V platformi, ki so jo predstavniki desne opozicije (Buharin, Rykov, Tomski) predložili v januarju 1929 politbiroju, so najostreje obsodili pomanjkanje slehernega kolektivnega vodstva in okoliščine, da stranka pri razreševanju problemov ne sodeluje; vse se dogaja od zgoraj in pripomnili: "Smo proti, da nadzorstvo kolegijske grupe nadomeščajo z nadzorstvom ene same osebe."

V teh ostrih frakcijskih polemikah z desno opozicijo, je Stalin iskal pritajeno zvezo tudi s premagano levo opozicijo. Nova Stalinova politika je izgledala za večino trockistov kot premik na levo. Stalin je rabil pomoč Radeka, Pjatakova in Preobraženskega, da so nastopali proti Buharinu. Trocki je ostal dosleden v svojih nazorih in se s Stalinom ni povezal, kar je imelo za posledico, da ga je 20. januarja 1929 dal izgnati iz SSSR. Po izjavah nekaterih raziskovalcev so baje obstajali s Stalinove strani poizkusi, da bi Trockega pritegnili na svojo stran v boju proti Buharinu, kar pa je ta odločno odklonil. Trocki je bil odločen nasprotnik Buharinove smeri, označil jo je z neonepom, to je s postopnim vraščanjem njegove smeri v kapitalizem. Izjavil je, da je Buharinova desnica njegov glavni nasprotnik. Trockijev pristaš Smilga pa je iz sibirskega pregnanstva, kamor ga je deportiral Stalin, takole zapisal: Buharin je že zdavnaj pozabil, kako naj leninist misli in piše. Buharin, fiziokrat 20. stoletja, ne argumentira kot marksist, ampak kot pristen potomec slavofilske reakcije.(67) Razdvojena premagana opozicija je zaradi svojih heterogenih stališč razpadla na nivo klik, njihove analize pa so bile raznolike. Trocki je zmago Stalinove administrativne linije kolektivizacije označil z novim termidorjem, kar ni ustrezalo resnici.

S svojo ekonomsko teorijo ravnotežja je Buharin skušal oponirati Stalinu. Za Buharina ravnotežje ni bilo statičen ideal. Najvažnejše vprašanje planiranja socialistične vlade je bilo po njegovem mnenju, da ugotovi, kaj je treba storiti, da bi dosegli ravnotežje. Pogoje za pravilno koordiniranje različnih proizvodnih sfer ali z drugimi besedami pogoje dinamičnega ekonomskega ravnotežja je po njegovem mogoče doseči. To je najpomembnejši del zavestno zasnovanega načrta, ki je hkrati prognoza in direktiva. Gospodarski načrtovalec lahko tako postopa, kot zdravnik s svojim pacientom: diagnosticirati mora bolezen, poiskati zdravilna sredstva planiranja in si prizadevati, da olajša zdravljenje. Bistvo gospodarskega planiranja je bilo za Buharina prizadevanje, da se ohrani ravnotežje, ne pa da se ga ruši.

Ravnotežje v Rusiji je videl predvsem v pravilnem razmerju med industrijo in kmetijstvom. Za neomejeno rast se mu je zdel zlasti nujen razvoj kmetijstva kot osnove industrijske ekspanzije. Največji tempo bo dosežen s kombinacijo, v kateri se bo razvijala industrija na osnovi hitro rastočega kmetijstva.

Buharinova popustljivost do kmetov ni temeljila na čustvih, ampak na predstavah o bistvu gospodarskega planiranja gospodarstvenikov — genetikov. Ti gospodarstveniki Gosplana so bili mnenja, da lahko država usmerja razvoj kmetijstva samo z indirektnimi sredstvi, s političnimi ukrepi cen.

Pozimi 1928/29 je dosegel vpliv partijskega razcepa na delo gospodarskih načrtovalcev krizno točko. Predstavniki Gosplana niso mogli premagati svojih predsodkov in so večkrat zamudili priložnost, da bi zadovoljili partijsko vodstvo. Višji gospodarski svet, ki so ga ustanovili kot protiutež Gosplanu, se je s svojo optimistično verzijo industrializacije vse bolj uveljavljal. K "našemu načrtovanju", je bilo rečeno v izjavi Sveta, "spada ne le predvidevanje, ne le odkrivanje ekonomskih zakonov, ampak tudi ustvarjalna zavestna izgradnja socialističnega gospodarstva."(68)

Proti koncu novembra 1928, prepozno, da bi lahko CK o predlogu razpravljal, so najvišji načrtovalci gospodarskega sveta končno predložili optimalen petletni načrt, ki je bil sprejemljiv za vodstvo. Partijsko vodstvo je takoj izkoristilo VIII. sindikalni kongres kot primerno obliko za sprejem načrta. Kujbišev pa je pojasnil prednosti novega načrta.

V prvih mesecih 1929 so se frakcijski boji zaostrili. Stalin in njegovi privrženci so vztrajali pri ideji intenzivne industrializacije, desnico pa so ožigosali kot omahujoče odkloniste. Medtem so iz Gosplana odstranili same tiste ekonomiste, ki so nasprotovali predloženemu petletnemu načrtu. Izgleda, da je bila večina gospodarstvenikov in celoten Gosplan na strani desne opozicije, medtem ko je Višji gospodarski svet podpiral Stalina.

V marcu 1929 je Gosplan predložil predelan načrt z dvema variantama. Kujbišev je tedaj izjavil, da predstavlja optimalna varianta petletnega načrta načrt izgradnje socializma. Desnica je protestirala in predlagala alternativne predloge. Rykov je zagovarjal "srednjo varianto" in predlagal dvoletni načrt razvoja kmetijstva. Očitali so mu, da nasprotuje petletnemu načrtu in da brani kulake.(69)

Na 15. partijski konferenci v aprilu 1929 so končno odobrili prvi petletni načrt, maja pa sta ga potrdila Svet ljudskih komisarjev in kongres sovjetov. Izjavili so, da izvajajo optimalno varianto že od lanskega oktobra.(70) Nova mentaliteta se je izrazila v geslu, da objektivnih ovir ni, ovire je treba premostiti. V tem duhu je govoril Stalin na XVII. partijskem kongresu leta 1934.

Z Buharinovo skupino so uradno obračunali postopoma. Desnim voditeljem so nalepili etiketo odklona pred vedno širšo publiko. Stalin je prvič napadel Buharina, Rykova in Tomskega na skupnem zasedanju politbiroja in predsedstva CKK v začetku februarja 1929.(71) Povod za njegov izrecni napad mu je bila objava tajnih zapiskov razgovora med Buharinom in Kamenevim, ki so jih objavili trockisti v Parizu. Ordžonikidze, ki je bil pristojen kot predsednik CKK, da ukrepa proti frakcionistični dejavnosti, je pozval Buharina in Kamenova, naj podata obračun o svojem ravnanju. Kot razberemo iz Stalinovega govora, sta potrdila poročilo o njunem razgovoru.(72) Na zasedanju politbiroja in predsedstva CKK, je Buharin podal izjavo, v kateri je ostro kritiziral politiko partijskega vodstva.(73) Zavrnil je očitek na račun formiranja frakcij in opozoril na kršitev demokratičnih principov v partijski organizaciji. Poudaril je, da noben gubernijski sekretar ni pravilno izvoljen. Ostro je napadel vodstvo zaradi gospodarske politike, češ, da izvaja vojaško-fevdalno izkoriščanje kmetov na osnovi davčne politike, kar ima za posledico razraščanje birokratizma in preganjanje opozicije.

Politbiro je postavil poseben pododbor, ki naj bi razčlenil Buharinove napake. Predlagali so mu kompromis. Obtožnico proti njemu bi umaknili, če bi Buharin priznal svoje napake in preklical odstop s položaja glavnega redaktorja Pravde in predsednika KI, kar bi pomenilo, da se je sam obsodil.(74)

Buharin pa se še ni bil pripravljen ukloniti, politbiro je zato kritiziral njegove napake.(75)

Buharin, Rykov in Tomski, ki se še niso čutili premagane, so medtem izdelali svojo platformo in jo dne 9. februarja predložili politbiroju. Vsebina platforme je poznana le iz kritičnih Stalinovih pripomb.(76) Trojica opozicionalcev je obtožila Stalina "vojaško-fevdalnega izkoriščanja kmetov" in odgovornosti za razraščanje birokratizma. Desni voditelji so se v Stalinovi interpretaciji zavzemali za počasnejši tempo industrializacije in ohranitev svobodnega tržišča. Ponovno so buharinovci protestirali proti pomanjkljivi partijski demokraciji. Najnovejša zgodovina KP SZ leta 1970 je srečanja Buharina s Kamenevim in aktivnost opozicije takole ocenila: "Proti koncu januarja 1929 je bil CK seznanjen, da je prišlo v juliju 1928 na pobudo Buharina do srečanja s Kamenovim, enim izmed bivših voditeljev trockistične

opozicije. Med razgovorom se je Buharin izrekel za spremembe v politbiroju, za združitev desnih in trockistov proti CK. Od Buharina so zahtevali pojasnilo, v koliko je to srečanje imelo političen značaj in kot cilj ustanovitev antipartijskega bloka. Namesto tega je napisal deklaracijo, v kateri je obdolžil CK vojaško-fevdalnega izkoriščanja kmetov, širjenja birokratizma v partiji in razkrajanja KI. V dokaz, da se ne strinja s politiko partije, je ponovno zahteval, da naj ga razrešijo funkcij. Z njim sta se solidalizirala Rykov in Tomski. Člani politbiroja CK in predsedstvo CKK so ovrgli te neutemeljene obdolžitve in še enkrat pozvali Buharina in njegove privržence, naj opustijo boj." Vodilno jedro s Stalinom na čelu je začelo voditi ostro kampanjo proti njemu in desnemu odklonu. Prvič je Pravda še neimenovane desne obdolžila, da so prelomili z leninizmom.(77) Molotov je bil v spopadu z desno opozicijo vse ostrejši: "Med našo politiko ofenzive proti kulakom in teorijo mirnega vraščanja kulakov v socializem zeva prepad. V tem vprašanju partija ne more trpeti nobenega omahovanja ..."(78)
V aprilu 1929 so Buharina, Rykova in Tomskega na zasedanju CK poimensko napadli. Da bi se umaknili pritisku, so se izrekli, da se strinjajo z intenzivno industrializacijo. Svarili pa so pred odpravo NEPa. Njihova taktika, da se izognejo direktni opoziciji, je bila tako uspešna, da so jim očitali, "da prikrivajo svoje pravo prepričanje."

Člani CK so grajali desnico z istim izrazom kot levico. Očitali so jim, da predstavljajo najbolj nezanesljive elemente v neproletarskem delu partije, tiste, ki so najbolj podvrženi maloburžoaznim vplivom in so izpostavljeni nevarnostim degeneracije. Partijo so pozvali, naj razkrinka desni odklon, ki je najnevarnejši tam, kjer nastopa prikrito.(79)

Stalin je zasefanje CK izkoristil, da je podal eno prvih sistematičnih predstav svojih razlik razhajanj z Buharinom. V dolgem govoru ga je obdolžil kaznivih zmot na vseh področjih. Očital mu je, da v KI ni napadel sporazumašev, da kaže znake "teoretične slepote" v donosu do kulaške nevarnosti, da ne vidi, kako nevaren je za NEP prevelik obseg svobodne trgovine, v kolektivnih gospodarstvih, ne vidi nove oblike zveze delavcev in kmetov, s svojo (dozdevno brezpogojno) opozicijo proti kulakom sovražnim "izrednim ukrepom" pa zagovarja meščansko liberalno, ne pa marksistično politiko. Stalin je Buharina obtožil, da izvaja frakcionaštvo in izpodkopava kolektivno vodstvo politbiroja. Buharinove obtožbe na račun pomanjkanja demokracije je Stalin označil kot napačno stališče liberalnega komunista, ki skuša dezorganizirati partijo v boju proti desnemu odklonu. Odpovedati se temu boju proti desnemu odklonu, bi po Stalinovi izjavi pomenilo izdati delavski razred, izdati revolucijo.(80)

V odnosu do kmečke politike je vodstvo kazalo zadržanost. Priporočilo je kolektivizacijo pred vsem kot vir tehnične moči in vzor za individualne kmete, ki naj ostanejo še naprej glavni faktor rasti kmetijske proizvodnje.

Rykov je na 9. moskovskem gubernijskem kongresu sovjetov nastopil kot zagovornik kompromisne politike. Na 16. partijskem kongresu je imel glavni referat o petletnem načrtu. V februarju 1928 nesoglasja med Stalinom in desnico še niso dosegla takega obsega, da bi bila desnica prisiljena formirati desno opozicijo. Izgleda, da je bil Rykov znatno manj odločen kot Buharin. Po Stalinovi sodbi je Rykov februarja 1929 omajal enotno fronto desnice in preklical svoj odstop. Bilo mu je prizanešeno, ko so v avgustu 1929 javno napadli Buharina.

Govorov in sklepov aprilskega plenuma, ki so se nanašali na voditelje desnice, tedaj niso objavili. CK se je odločil, za prve kazenske ukrepe proti voditeljem desnice. Priporočil je, naj Buharina odpokličejo kot predsednika IKKI. Sklep so izvedli šele julija, ko so začeli prvo javno kampanjo proti Buharinu. Med 16. partijsko konferenco, ki je sledila plenumu CK ob koncu

aprila, so še skušali ohraniti videz enotnosti v politbiroju, čeprav so že v širših krogih govorili o nesoglasjih med privrženci Buharina in Stalina.

16. aprilska partijska konferenca je potrdila petletni načrt. Odločili so se za čistko v partiji in obsodili desna omahovanja za javen nastop z leninističnih pozicij pod pritiskom razrednih sovražnikov.(81) Rykov je zagovarjal petletni načrt s prepričanjem, da bo realiziran. "Mnogi smo bili napačnega mnenja, da bo s prehodom iz tako imenovanega restavracijskega obdobja v obdobje rekonstrukcije razvojni tempo našega gospodarstva, zlasti industrije močno upadel.(82) Kujbišev, ki je bil zavzet za izdelavo industrijskega programa, je bil jasnejši. V svojem govoru je dejal: "Med nami so nekateri partijski tovariši, ki močno dvomijo o možnostih našega hitrega tempa razvoja. Glede tega vprašanja naša partija ne sme delati nobenih koncesij defetističnemu razpoloženju, pomanjkanju zaupanja, težnjam, ki iz maloburžoaznih elementov prodirajo v naše vrste. Petletni gospodarski načrt se striktno drži boljševiške linije, linije, ki jo je začrtal 15. kongres.(83)

Neposredno po 16. partijski konferenci so odstavili Uglanova s položaja kandidata za člana politbiroja in odstavili iz članstva sekretariata. Na njegovo mesto je prišel Bauman, ki je doslej ostro napadal desnico. Obtožil jo je formiranja nenačelnega bloka z nekdanjimi trockisti, sabotiranja partijskih sklepov in politike odstopanja.(84)

Prvi je moral zapustiti položaj Tomski, v juniju so ga odpoklicali s položaja predsednika sindikalnega zveznega centralnega sveta. Njemu je sledil Buharin. Tretjega julija 1929 je IKKI ustregel željam politbiroja in odpoklical Buharina s položaja predsednika in člana IKKI.(85) Sprva odstavitve Buharina niso javno razglasili, toda kampanja proti desnemu odklonu se je nadaljevala z nezmanjšano intenzivnostjo. Tarča napadov je postal tudi Evgen Varga.(86) Ko so se v partijskih organizacijah pojavile desne tendence, je Pravda napadla Stena in Sazkina in objavila sklep IKKI (21. avgusta 1929) , v katerem so kritizirali Buharina in objavili sklep o njegovi odstavitvi. Tri dni zatem ga je Pravda napadla v svojem uvodniku. To je bilo znamenje za začetek dobro pripravljene kampanje obtožb v tisku in pa na partijskih zborovanjih, ki se je končala šele, ko je bil Buharin kot politična osebnost povsem uničen.

Na zasedanju CK novembra 1929 so se drugo razredni voditelji desnice z Uglanovim na čelu podredili in izglasovali deklaracijo, v kateri so obsodili Buharinovo gibanje.(87) Buharin, Rykov in Tomski so izjavili, da je uradna partijska linija pravilna, toda tudi oni so zasledovali iste cilje.(89) Člani CK so ostro napadali Buharinovo skupino, češ, da obrekuje partijo in si lasti pravico do frakcionaške dejavnosti in noče preklicati svojih napak. Njihovo podreditev so ožigosali kot "frakcijski manever", ki spominja na taktiko trockistov. Buharina so takoj izključili iz politbiroja. Tri leta po tem, ko je bil na enak način objavljen padec Trockega, Druge oponente so opozorili, da jih bo doletela enaka kazen, če bodo skušali boj nadaljevati.(90)

Pod pritiskom so voditelji desnice priznali napake, v posebni izjavi, ki je bila objavljena v Pravdi 26. novembra 1929. V njej je rečeno: ... Naša dolžnost je, da izjavimo, da sta imela v tem sporu partija in njen CK prav. Naši nazori, ki smo jih obrazložili v znanih dokumentih, so se izkazali kot napačni. Priznavamo našo napako in z vsemi silami se bomo trudili, da bomo skupaj z našo partijo vodili odločilen boj proti vsem odklonom od generalne linije, predvsem proti desnemu odklonu in proti sporazumaškemu stališču do njega, da bomo premostili vse težave in zagotovili popolno in čim hitrejšo zmago socialistične izgradnje." S porazom desne opozicije se je končala zgodovina odkrite opozicije proti Stalinu.

Skušajmo povzeti rezultate Stalinovega boja z desno opozicijo. Ali je bil ta boj v skladu z Leninovimi načeli? Dejstvo je, da so proti koncu leta 1929 in v začetku 1930 pod pritiskom Stalina in njegovih sodelavcev skoraj povsod kršili Leninovo načelo prostovoljne kolektivizacije. Namesto organizacijskega dela in prosvetljevanja so uveljavljali le administrativni pritisk, nasilje so uporabljali tudi proti srednjim in majhnim kmetom. Prisilili so jih, da so se vključili v kolektivna gospodarstva. Številne deformacije so izzvale med srednjimi kmeti nezadovoljstvo. Prišlo je do pokola živine, predno so stopili v kolektivna gospodarstva. Na prizadevanje CK je Stalin v marcu 1930 objavil članek "Od uspehov zapadli v omotico". V njem je obsodil kršitve načela prostovoljnosti vstopanja v kolektivna gospodarstva. Grajal je preskok od artela v komuno. Krivdo zato je pripisal krajevnim funkcionarjem. Takšna za Stalina tipična neodkritosrčnost je zmedla funkcionarje, saj so bili Stalin in njegovi somišljeniki tisti, ki so silili krajevne oblasti k hitri kolektivizaciji. Redno so poročali politbiroju in Stalin je bil tisti, ki je proti koncu leta 1929 in v začetku 1930 odobril predlog nekaterih svojih ožjih sodelavcev, naj se kolektivizirajo delovna orodja, goveja živina in perutnina.(91) Njegov poizkus, da pripiše napake kolektivizacije krajevnim organizacijam, je spadal v vrsto njegovih manipulacij. Nekateri so mu v pismih to tudi odkrito povedali. Krupska je poleti 1930 javno nastopila proti Stalinovi neodkritosrčnosti na partijski konferenci moskovske četrti Bauman. Izjavila je, da kolektivizacije ne izvajajo po Leninovih predstavah. Metode, ki jih uporabljajo, nimajo nič skupnega z Leninovim načrtom o razvoju zadružništva. Pri izvajanju kolektivizacije voditelji CK niso nikogar vprašali za svet, niti stranke, niti članov, niti ljudstva. Nesmiselno je delati odgovorne krajevne oblasti za napake, ki jih je delal CK. Kaganovič je na sestanku takoj osorno zavrnil Krupsko in ji prepovedal, da kot član CK kritizira partijsko linijo.

Sarkastično je pripomnil, naj Krupska ne misli, da ima monopol nad leninizmom, ker je bila Leninova žena. Sovjetski agrarni zgodovinarji (Trapeznikov, Vaganov) skušajo napake v kolektivizaciji pripisati krajevnim organom, medtem ko Stalinove odgovornosti za te napake ne razčlenjujejo. V svojih delih so spregledali, da je prišlo do uporabe administrativnih prisilnih sredstev na splošno in ne le posamično. Obseg in tempo kolektivizacije nista bila spontana, ampak so jih usmerjali iz centra. Kolektivizacija ni bil nenadzorovan proces; o tem priča objava Stalinovega članka Od uspehov zapadli v omotico. Trditev, da je Stalin odgovoren za kolektivizacijo, ni nikaka spekulacija, ampak je zasnovana na dejstvih, saj je bil sekretar stranke, izdajal je glavna pismena in ustna navodila krajevnim funkcionarjem. Krajevne oblasti, ki niso bile pripravljene na takšen tempo in totalno kolektivizacijo, so nedvomno delale napake. Naloga voditeljev pa bi bila, da bi si ustvarili podobo, ko so sprejemali takšne projekte o sposobnostih in pripravljenosti funkcionarjev, ki so bili odgovorni za izvajanje takšnih projektov.

Takoj po Stalinovem članku je CK izdal resolucijo, v kateri so dovolili kmetom, da lahko kolektivna gospodarstva zapuste, če želijo. Ta sklep je vodil do množičnega izstopanja kmetov iz kolektivnih gospodarstev. Prvi petletni načrt zaradi napak administrativne kolektivizacije ni izpolnil upov glede kmetijske proizvodnje. Proizvodnja je v kmetijstvu celo upadla. Mnogi sovjetski agrarni zgodovinarji skušajo zamegliti Stalinovo odgovornost za ta dokaj improviziran proces kolektivizacije. Že v prvih letih obstoja kolektivnih gospodarstev je Stalin uvedel prakso, ki je kmetom vzela osebno in materialno pobudo, ko je izsilil oddajo žitaric po svojevoljni odrejeni ceni. Mnogi kolhozniki so morali prodati tudi tisto žito, ki so ga hoteli uporabiti za krmo ali hrano.

V procesu kolektivizacije, kot je bila izvedena po Stalinovi zamisli, je prišlo do obsežnih deformacij. O tem priča literatura in zgodovinska dela sovjetskih avtorjev. Neverjetnim naporom stranke, delavskemu razredu in

kmetom gre zahvala, da so ohranili sovjetsko kmetijstvo pred totalno katastrofo. Vse neupravičene tegobe in pomanjkanje so bile rezultat nesposobnega in improviziranega stila vodenja Stalina, ki ga je pred nedavnim leva opozicija predstavila in označila za predstavnika kmečkega odklona.

Celo po XV. partijskem kongresu v decembru 1927, ko se je zadružništvo vse bolj razraščalo, so voditelji stranke skušali na kar najbolj neboleč način rešiti kulaško vprašanje. Pod določenimi okoliščinami so menili, da so kulaki primerni, da vstopijo v zadruge. V uredbi sredi leta 1929 je CK priporočil, naj ne izključijo iz zadrug nekdanjih kulakov. V drugi polovici leta 1929 partijski voditelji, ki nikakor niso podpirali desni odklon, so se zavzemali, naj kulaškega vprašanja ne rešujejo z represivnimi ukrepi. Proti koncu leta 1929 je postalo jasno, da se ne bo mogoče izogniti množičnim represivnim in drugim ukrepom. V začetku decembra 1929 je prišla posebna komisija politbiroja do zaključka, da morajo biti kulaki kot razred likvidirani. Komisija jih je razdelila na tri kategorije: 1. Odkrite nasprotnike kolektivizacije. Za njih so predvideli aretacije in pregnanstvo v oddaljene predele, 2. kulake, ki so manj odločno nasprotovali totalni kolektivizaciji. Za njih so predvideli izgnanstvo iz predelov, v katerih so dotlej živeli, 3. kulaki, ki so se podredili kolektivizaciji in so lojalno služili sovjetski oblasti. Za takšne kulake je komisija menila, naj jih vključijo v zadruge, toda brez volilne pravice za dobo treh do pet let.

Na Stalinovo prizadevanje so zadnji kategoriji prepovedali vstop v zadruge. V uredbi z dne 4. februarja 1930 sta osrednji izvršni komite in svet ljudskih komisarjev kulake ostreje klasificirala. Prva kategorija je obstojala samo iz aktivnih kontrarevolucionarjev — kulakov, ki so pripravljali upore. Te naj bi takoj izolirali, aretirali in zaprli v koncentracijska taborišča. Za njih so predvideli tudi najhujše kazni — ustrelitev, sorodnike pa je treba preseliti v oddaljene predele.

V to kategorijo naj bi zajeli okoli 50 tisoč ljudi. V drugo kategorijo so spadali politično aktivni bogati kulaki. Komisija je predlagala, naj njih in sorodnike preselijo v oddaljene predele. V tej kategoriji je bilo okoli 112 tisoč ljudi. V tretji kategoriji so bili manj vplivni kulaki. Ti naj bi ostali v svojih okrajih, toda dobili naj bi novo zemljo, stran od kolektivnih gospodarstev.

V mnogih predelih so celo presegli to ostro klasifikacijo. Preselili so znatno več kulakov kot so prvotno predvidevali. Sovjetska zgodovinska literatura pripisuje ostre ukrepe proti kulakom, njihovemu nasprotovanju sovjetski oblasti. Velik del odgovornosti pa vsekakor pada tudi na organe partije in sovjetov, ki so pri oblikovanju kolektivnih gospodarstev zapadli v pretiravanja in v grobe deformacije. Že ob prvih začetkih kolektivizacije se je vedelo, da bo naletela pri kulakih na odpor.

Glavna naloga sovjetov in partije naj bi bila, da pritegnejo srednje kmete na svojo stran in tako kulake izolirajo. Če bi bili kulaki izolirani, bi bil odpor proti kolektivizaciji mnogo manjši in bili bi prisiljeni, da bi se podredili ukrepom sovjetske vlade. Brez upanja na uspeh, to je brez podpore srednjih kmetov, bi kulaki ne skušali organizirati kontrarevolucionarnih vstaj in terorističnih akcij proti organom sovjetske države. V mnogih predelih sovjetski oblasti ni uspelo izolirati kulakov od srednjih kmetov, kar je imelo za posledico, da je odpor proti kolektivizaciji močno narasel. Prav zaradi napak je znaten del srednjih kmetov prešel v opozicijo pri formiranju kolektivnih gospodarstev, kmečke množice pa so postale dovzetnejše za antisovjetsko propagando kulakov. Ko so kulaki ugotovili, da niso osamljeni, so ukrepili odpor proti kolektivizaciji. To pa je imelo za posledico, da je sovjetska oblast okrepila represivne ukrepe, ki so prehodno podlegli propagandi kulakov in se branili vstopiti v kolhoze. Da je pri dekulakizaciji prišlo do ogromnih zlorab in deformacij, je delno razvidno iz partijskega tiska tega obdobja.

Na stotisoče kmečkih družin so naselili v neobljudenih predelih Sibirije in Daljnega vzhoda, koncentracijska taborišča pa so se vse bolj polnila s kmeti, ki so prišli pod udar novih uredb.

Ne smemo pozabiti, da je Stalin izdal geslo o likvidaciji kulakov nenadoma in da je izzval pri mnogih partijskih organizacijah zmešnjavo. Sam ukrep je že po obliki kršil načelo kolektivnega vodstva. Razmejitev med kulaki in srednjimi kmeti ni bila povsem jasno začrtana. V boju s kulaki so uporabili birokratske in represivne ukrepe, kar je izzvalo močan odpor med kmeti. Stalin je razvijal razredni boj v taki obliki, da ga je lahko obvladal samo z represivnimi ukrepi. Razvijanje socialističnih oblik v kmetijstvu s totalitarnimi oblikami je povzročilo ogromno materialno škodo, čeprav naj bi bila v osnovi te politike socialistična vizija. SZ v letih 1932/33 je bila na robu ekonomske katastrofe, rojstva so bila v upadanju, umrljivost v porastu, kar je imelo vzroke v prehrambenih težavah. Potrebna so bila leta, preden si je kmetijstvo opomoglo iz težav. Stalin je na silo uveljavil svoje mišljenje o agrarnem in drugih vprašanjih. Vzpon proizvajalnih sil naj se razvija načrtno, usmerjajoč se na težko industrijo. Stalin je to pot označil s "smerjo kovin", v nasprotju z izgradnjo potrošniške industrije (tekstilne industrije). Toda te smeri se ni držal. V avtokratskem stilu je postavil cilje gospodarskega načrtovanja, ki jih pogostokrat ni bilo mogoče doseči.

Marjan Britovšek

1 Stalin, Sočinenija XI., str. 307
2 Istorija SSSR Moskva 1965, št. 2, str. 18
3 KPSS v rezoljucijah 1 / 1953, str. 448
4 Stalin, Sočinenija X str. 225
5 Stalin, Sočinenija XII, str. 149
6 Stalin, Sočinenija XI, str. 11
7 Ibidem, str. 10
8 Ibidem, str. 13
9 Trotsky, What Now The Third International After Lenin, New York 1936, str. 285—286
10 Ibidem
11 Pravda dne 18. aprila 1928, Stalin, Sočinenija XI, str. 47
12 Smilga, Platforma pravoga krila VKP/b/ 23. oktobra 1928
13 Stalin, Sočinenija XI, str. 15
14 KP SS v rezoljucijah II., str. 496—500
15 Stalin, Na hlebnom fronte, Pravda dne 2. junija 1928
16 KP SS v rezoljucijah II., str. 340—341, 350, 359. Sočinenija XI, str. 499
17 Otčerki istoriji kolektivizaciji selskogo hozjajstva v sojuznih republikah, Moskva 1963, str. 57
18 Buharin, Na dnja. Pravda dne 28. maja 1928
19 Stenografičeskij otčet XVI konferencii VKP/b/, Moskva 1962, str. 305, 352
20 Protokol 6. plenuma moskovskega komiteja in moskovske kontrolne komisije z dne od 18. do 19. oktobra 1928
21 Stalin, Sočinenija XI, str. 120, 121
22 KP SS v rezoljucijah, II, str. 391—398
23 Pravda dne 15. julija 1928
24 Stalin, Werke XI, str. 140—141, Sočinenija XI, str. 158—159
25 Stalin, Sočinenija XI, str. 188—196
26 Pravda dne 14. julija 1928
27 Trocki, T 3126, Julijski plenum in desna nevarnost. 22. julija 1928
28 Pravda 13. septembra 1928
29 Komintern o borbe s pravymi uklonami, Pravda 18. septembra 1928
30 Kujbišev, O hosjajstvenom položenji SSSR. Poročilo leningrajski partijski organizaciji, 19. septembra 1928, Pravda 25. septembra 1928

31 CK moskovski partijski organizaciji dne 18. oktobra 1928, Pravda 19. oktobra 1928

32 Stalin o pravoj opasnosti v VKP/b/. Govor na plenumu moskovskega komiteja in moskovske kontrolne komisije VKP/b/, 19. oktobra 1928. Voprossy leninizma 1931, str. 493

33 Protokol plenuma moskovskega komiteja, oktobra 1928, str. 68

34 Ibidem

35 Pravda 20. oktobra 1928

36 T 2852

37 Vnutry pravo-centristskovo bloka. Bljulleten opoziciji, Paris, julij 1929, str. 15—16. Poročilo se opira na razgovor, ki naj bi ga imeli Buharin in Kamenev v decembru 1928 in v januarju 1929 v stanovanju Pjatakova.

38 KP SS v rezoljucijah i rešenijah II, str. 429—447, 437—438,

39 Ibidem, str. 446—447

40 Ibidem, str. 446

41 Ibidem, str. 542—543

42 Popov B., Outline History of the CPSU, II, New York 1934, str. 276

43 Rykov, Poročilo leningrajski partijski organizaciji o novembrskem plenumu CK, 30. novembra 1928, Pravda 4. decembra 1928

44 Moskovski sekretariat so poslej sestavljali Molotov, K.J. Bauman in K.B. Uhanov, naslednik Kameneva v moskovskem sovjetu. Glej govor Molotova na moskovskem partijskem komiteju, 28. novembra 1928.

45 Tomski S., Novyje zadatči russkih profsojuzov, Moskva 1928, str. 12—13.

46 T 2850

47 Vosmoj vsesojusny sjezd profsojuzov, Stenografičeskij otčet Moskva 1928, str. 180, 201, 411.

48 November 1928, T 2850

49 Pravda 21. novembra 1928

50 KP SS v rezoljucijah II, str. 442

51 Profsojuzy i massa, Pravda 7. decembra 1928

52 Sklepi komunistične frakcije VIII. sindikalnega kongresa dne 24. decembra 1928 o novembrskem plenumu CK.

53 Popov, Outline II, str. 377

54 KP SS v rezoljucijah II, str. 558, 564

55 Pravda 17. marca 1956

56 KP SS v rezoljucijah II, str. 433

57 Ibidem

58 Ibidem, str. 405—420, 408

59 Kujbišev, Vosmoj vsesojusny sjezd profsojuzov, str. 446—447

60 Buharin, Zametki ekonomista, Pravda dne 30. septembra 1928

61 Glesarov, Protokol plenuma moskovskega komiteta, oktober 1928, str. 102, T 2812

62 CK moskovski partijski organizaciji, 18. oktobra 1928, Pravda 19. oktobra 1928

63 Stalin, Voprossy Leninizma, str. 499

64 Buharin, Beležke ekonomista, 30. septembra 1928; Leninov testament, Pravda dne 24. januarja 1929; Lenin in naloge znanosti ter izgradnja socializma, Pravda 20. januarja 1929

65 Pravda, dne 12. septembra 1928

66 Buharin na plenumu CK, julija 1928

67 Smilga, Platforma pravoga krila VKP/b/, dne 23. oktobra 1928, T. 2825

68 Diskussija metodologii plana. November 1928

69 Kujbišev, Vosmoj vsesojusny sjezd profsojuzov, str. 466

70 Gladkov, Planovoje hosjajstvo, št. 4, 1935, str. 135

71 KP SS v rezoljucijah II. str. 436—447

72 Stalin, Sočinenija XI, str. 319

73 Stalin, Sočinenija XII. str. 37, 90—91

74 Ibidem, str. 3—4

75 KP SS v rezoljucijah II, str. 461—463, 494—495

76 Stalin, Sočinenija XII, str. 3—4

77 Pravda, 10. februarja 1929

78 Pravda, dne 27. februarja 1929

79 KP SS v rezoljucijah II, str. 429—436
80 Stalin, Voprossy Leninizma, str. 541—581
81 KP SS v rezoljucijah II, str. 485—495
82 Rykov, Referat na 16. partijski konferenci o petletnem načrtu, Pravda, dne 26. aprila 1929
83 Kujbišev, Pravda 27. aprila 1929
84 Bauman K. J., Poročilo moskovske partijske organizacije o sklepih plenuma CK, dne 1. aprila 1929
85 Sklep X. plenuma IKKI o Buharinu, dne 3. julija 1929
86 Kuusinen O., Meždunarodneje položenije i zadatči Kominterna. Referat na X. plenumu IKKI dne 28. julija 1928
87 Pravda dne 18. novimbra 1928
88 Popov, Outline II, str. 398
89 KP SS v rezoljucijah II, str. 500, 542—543
90 Ibidem
91 Voprossy istorii 1965, št. 3, stran 12

Tovarišice in tovariši,

z veseljem lahko ugotovim, da se lanski začetni vzgon ob našem skupnem delu ni iztekel v prazno rutinsko "seminarjenje", marveč se je prevesil v vztrajno, zavzeto teoretično delo; prepričan sem, da tudi v nadaljnjem delu ne bomo popustili, marveč bomo s še večjo zavzetostjo nadaljevali s samokritičnim razčiščevanjem.(0) Da bi vam vsaj za začetek olajšal trdo delo, ki nas vse čaka, bom začel z vsem vam verjetno že znano šalo: Nekdo pride k psihiatru in mu potoži, češ da se mu dozdeva, da je pod njegovo posteljo krokodil. Psihiater ga seveda prepričuje, da gre le za njegov subjektivni privid, da krokodila v resnici ni ipd.; na naslednji seansi pacient še vedno vztraja pri tem, da je pod njegovo posteljo krokodil, psihiater pa nadaljuje s svojim prepričevanjem. Na tretjo seanso pacienta ni več; psihiater je prepričan, da ga je pozdravil. Ko čez nekaj časa sreča nekega pacientovega znanca, ga vpraša, kako je kaj s tem pacientom. "Katerega mislite," vpraša znanec, "ali tistega, ki ga je pojedel krokodil?"

Ta šala ne bi bila za nas toliko zanimiva, če ne bi na isto strukturo "realizirane halucinacije" naleteli v neki nadpovprečni *science-fiction* zgodbi: *They* (Oni) Roberta Heinleina. Junak te zgodbe je zaprt v norišnici, prepričan, da je ves "objektivni svet" le predstava, ki jo "oni" uprizarjajo zato, da bi njega prevarali; v to igro so vključeni vsi, celo njegova žena. (Prevaro je spregledal, ko se je nekoč z družino odpravljal na izlet; bil je že pri avtu, zunaj je deževalo, ko se je spomnil, da je nekaj pozabil, in stekel nazaj v hišo v prvo nadstropje. Ko je pogledal skoz zadnje okno, je videl — sije sonce brez dežja. Tu so torej "oni" naredili napako, pozabili so uprizoriti dež tudi za hišo.) V "realnost" ga skušajo vrniti vsi, njegov dobrodušen psihiater , njegova žena. Ko se znajde sam z njo, ko mu žena izpove ljubezen, bi ji za trenutek skoraj verjel, vendar se mu spet povrne prepričanje, da gre le za "predstavo". Zaključek zgodbe: Njegova žena odide, javi se neki neidentificirani instanci in poroča: 'pri subjektu X smo doživeli neuspeh, subjekt še vedno dvomi, predvsem zaradi napake pri efektu dežja za hišo ...'.

Preden bi se prepustili kakšni analizi "globljega pomena" tega tipa zgodb, se raje zadržimo pri navidez površinski, "formalni" strani: v obeh primerih imamo opravka z nekim "kratkim stikom", z nekim *uspelim srečanjem*, ukinjen je določen nesklad oz. razkorak, in prav to povzroči *učinek presenečenja*, ki je na delu v takšnem tipu zgodb: razplet ni "interpretativen", premik v neki drugi okvir, razplet nas vrže nazaj na sam začetek — pacientu se dozdeva, da je pod njegovo posteljo krokodil, *in krokodil je res tam;* junak misli, da je ves "objektivni svet" predstava, ki jo prirejajo "oni", *in "objektivni svet" je res predstava "onih".*

Razlika teh dveh primerov, ki je očitna, nas tu ne sme zavesti: "vsebina" halucinacije je v prvem primeru nek neposredno-"realni" predmet ("krokodil"), v drugem pa prav *prevara* glede same realnosti, tudi intersubjektivne (vsi "igrajo", celo njegova žena). Vendar pride tudi v drugem primeru do zničenja razkoraka, nesklada (se pravi do zničenja *prevare Drugega*, ne drugega subjekta, marveč samega polja Simbolnega, ki šele konstituira "intersubjektivnost", ki šele vzpostavlja družbeno vez): prav s tem, da je prevara Drugega fetišizirana/substantivirana v nekem akterju, v neki drugi subjektivnosti ("oni"), ki sama — v tem je implicitna predpostavka zgodbe — *ni*

spet prevarana, ki torej deluje kot idealna točka 'drugega (od) drugega' (drugi vara, ne da bi bil sam prevaran); prav ta idealna točka ne-prevarane subjektivnosti "njih" je tista, ki tudi v drugem primeru omogoči že omenjeno zničenje razkoraka/nesklada.(2)

In naš vstavek je v tem, da nahajamo takšen tip "kratkega stika", kjer je ukinjen nesklad, v intersubjektivni ekonomiji "množice" (kakor jo je konceptualiziral Freud v *Massenpsychologie und Ich-Analyse*). Skušajmo se približati temu konceptu, izhajajoč iz nastopa "množice" v okviru "literature".

Kot je znano, vdre pojem "množice" v "literaturo" z Baudelairom — ne le zato, ker je Baudelaire napisal pesem v prozi *Les foules* (1861), marveč predvsem zato, ker deluje "množica", velemestna gmota, kot ozadje, "fon" celotne njegove poezije, ki — kot je lepo pokazal Walter Benjamin — toliko bolj "pritiska" tam, kjer ni neposredno omenjena. Vendar je že Baudelaire pri tem sledil E.A. Poeju, čigar *The Man of the Crowd* prvič zariše obrise "množice": Anonimni opazovalec motri skoz okno kavarne — ta okvir, distanca šipe, ni, kot spet pripominja Benjamin, nikakor slučajen — večerno vrvenje množice v Londonu. Opazovalec se odloči slediti nekemu starcu — spremlja ga do jutranjega svita, vendar *se nič ne zgodi*, ničesar ne odkrije o njem, pot ga nikamor ne pripelje, tako da nima smisla nadaljevati z zasledovanjem: "It will be in vain to follow; for I shall learn no more of him, nor of his deeds." Tako se ta starec razkrije kot "človek množice", pooseblje zla, ker 'se ne pusti brati', ali — kot pravi sam Poe, povzemajoč neki nemški citat — *es lässt sich nicht lesen*.

Domet tega pojma množice lahko najbolje razmejimo, če ga soočimo s predhodnim, z množico, ki je npr. eksemplarično na delu v slikah Pietera Brueghela iz let 1559—60 (Nizozemski pregovori, Boj med Carnivalom in Lentom, Otroške igre): tudi tu je subjekt — kot temu pravimo — "zgubljen v množici", "obglavljen", ujet v neko "slepo" gibanje, vendar se ta podvrženost giblje na povsem drugi ravni: gre za aspekte, v katerih se življenje kaže podrejeno nekemu določenemu "avtomatizmu" in "mehanizmu", in sama izbira teh aspektov (igre, maškarade, predvsem pa pregovori) jasno kaže, da tu ne gre za nikakršen naravnokavzalni mehanizem, marveč za *avtomatizem označevalca*: označevalec je tista "slepa sila", ki ji je podvržen subjekt v množici, njegov mehanizem je tisti, ki ga — v svojski preinterpretaciji nauka o *docta ignorantia*, implicitni pri Brueghelu — subjekt konstitutivno spregleda kot svoje "resnično gibalo". (3) Takšna množica se kajpak še kako 'pusti brati', tj. prav vabi k temu, da njeno neposredno danost razberemo kot učinek, "uprizoritev" niza označevalnih opredelitev, ki obvladujejo njeno fantazmatično "realnost". Skratka, to množico obvladuje Zakon, medtem ko zaznamuje množica pri E.A. Pou vdor "realnega-zunaj-zakona", ki izključuje razliko, tako seksualno kot razredno: "Ne moremo govoriti o nikakršnem razredu, o nikakršnem strukturiranem kolektivu. Beseda ne teče o ničemer drugem kot o amorfni masi mimoidočih, o uličnih publiki." (W. Benjamin) To seveda ne pomeni, da je ta množica čista brezobličnost: zanjo je značilno prav paradoksalno ujemanje discipline in brezobličnosti, reda in kaotičnosti, po katerih lahko prepoznamo 'zaprte' totalitarne kolektive, predvsem vojsko.

S tem pa lahko zadevo že natančneje opredelimo: vdor "množice" bi bilo treba navezati na nastop tega, čemur pravimo "občanska družba" (*bürgerliche Gesellschaft*), se pravi na nastop razlike med občansko družbo in Državo, na iztrganje "ekonomske baze" družbe iz "konkretnih" stanovskih itd. vezi srednjeveške družbe. V nekem prvem približku bi lahko rekli, da deluje "občanska družba" na ravni "analne" ekonomije (področje egoizma posameznikov, ki stopajo drug z drugim v zunanje odnose, ki služijo drug drugemu kot sredstvo za zadovoljevanje svojih potreb — vladavina denarja

kot zunanje vezi posameznikov), ki jo nujno dopolnjuje Država (tretji moment, presegajoč "analno" dualno ekonomijo: simbolni posrednik).(4)

Vendar se prav tu znajdemo pred odločilno alternativo: kaj "dopolnjuje" Tretji—Država? Prvo gledišče, ki je še meščansko in ki ga je razvil že Hegel, je v tem, da Država dopolnjuje notranjo protislovnost "analne" ekonomije, "polimorfnosti" partikularnih interesov itd. Vendar pa — v tem je odločilni prispevek marksistične analize — sam pojem "občanske družbe" že zabriše razcep, (razredno) Razliko, ki je na delu sredi same "ekonomske baze"; *ta* Razlika, prav kot zatajena vselej že na delu v "občanski družbi", je tista, ki jo "dopolnjuje" Tretji—Država.(5) Gre torej za dva različna načina zakrivanja te Razlike: v družbah, predhodni kapitalistični družbi, je bila (razredna) Razlika "vidna", vendar v potvorjeni, premeščeni obliki (kot stanovska razlika itd.); "izkoriščanje" je bilo "vidno", vendar prek svoje ideološke (teološke itd.) legitimacije, ki je tvorila del same "baze". S kapitalizmom pa odpadejo vse te premestitve, z razrednih razmerij pade celotno ideološko "pisano ogrinjalo" (Marx) (stanovi, "pristni" odnos med gospodarjem, ki skrbi očetovsko za kmeta, in kmetom, ki spoštuje gospodarja, itd.) — s čim se vse to plača? Z neke vrste "regresijo v analno", ki naredi razredno razliko v njeni temeljni razsežnosti "nevidno", jo — če naj uporabimo to grobo analogijo — namesto prejšnjih oblik nespoznanja—prepoznanja *izključi*; mesto te izključitve je kajpada prav ideologija "občanske družbe" kot družbe egoističnih posameznikov, vojne vseh proti vsem — prav na tej podlagi lahko nastopi "množica" v strogem freudovskem pomenu.

Vendar pa ta interpretacija "množice" iz nastopa "občanske družbe" ne zadošča: prikazni množice se — tako kot človeka množice pri E. A. Poeu — 'ne da več brati' v tradicionalnem pomenu "kritike ideologije", ker zaznamuje prav točko, ob kateri vdre nezadostnost koncepcije "kritike ideologije". To nezadostnost lepo nakaže pripomba Elisabeth Roudinesco, da klasična marksistična koncepcija ideologije *ne loči med spekularnim in imaginarnim:* Ideologija kot spekularna pošilja k svojemu sprevrnjenemu drugemu, ki ga zrcali, kar pomeni, da imamo opravka z zaprto ekonomijo, medtem ko Imaginarno pošilja k razsrediščeni označevalni artikulaciji. Drugače povedano, spekularno izhaja iz "dejanskosti", ideologija kot spekularna je dojeta kot fantastična predelava dejanskih razmerij, medtem ko ideologija kot imaginarna pošilja k nezavednim fantazmom, ki se jih ne le ne da izpeljati iz dejanskosti, marveč ki so vselej že na delu sredi samih dejanskih razmerij v njihovi libidinalni zaposedenosti. Tu bi se lahko poslužili grobe analogije s procesom sanj: Odnos med ideološko pojavno obliko in razrednim interesom bi bil korelativen z odnosom med očitno vsebino sanj in mislijo sanj, se pravi, da bi interes igral vlogo misli sanj; na tej ravni zaprte ekonomije med infrastrukturo in ideološko superstrukturo bi lahko njuno razmerje dojeli kot odnos "vsebina"—"izraz" ali "original"—"prevod", tj. kot prevod iz "originala" interesov v njihov ideološki izraz. Vendar pa to zaprto ekonomijo prebije prav *želja* kot — glede na interes — ireduktibilno razsrediščeni moment, ki je vselej že na delu v "potvorbi" interesa, v njegovih označevalnih premestitvah, se pravi, ki kot "sila atrakcije" šele omogoči, da lahko "prevaramo" interes, tj. da se ideološka artikulacija repulzira, odtrga od interesa, ki naj bi ga "izrazila". Drugače povedano, v zaprti ekonomiji "kritike ideologije" nam gre predvsem za to, da bi prebili "prevaro množic", da bi množica lahko "izrazila svoj resnični interes", medtem ko je v označevalni ekonomiji prav ta točka ne-prevaranosti točka zablodelosti glede na željo.(6)

In množice se 'ne da več brati' v pomenu "kritike ideologij" prav zato, ker zaznamuje njen vdor tisto točko, na kateri se ideologija "psihotizira", tj. ko pride do neke vrste "razveze" z interesom, ko se želja 'odpne' od interesa in — če se že hoče — 'ponori'. Zakaj se potemtakem "množice" 'ne da več

brati'? Z "množico" se zgubi moment *fascinuma*, križišča Simbolnega in Imaginarnega, ki 'drži skupaj' socialno množico kot 'berljivo' množico – prav moment "aure", ki ga je artikuliral Benjamin kot odločilno komponento "estetskega učinka":

"V pogledu ... je vsebovano pričakovanje, da bo tisti, ki mu ga vržemo, nanj odgovoril. Tam, kjer se temu pričakovanju odgovori, ... pogled izkusi auro v vsej njeni polnosti. ... Tisti, ki ga opazujejo, ali ki verjame, da ga opazujejo, dvigne pogled. Izkusiti auro kake prikazni pomeni omogočiti ji, da dvigne pogled." (W. Benjamin)

V nekem prvem pristopu se lahko zdi, da se ta izvajanja ujemajo z dialektiko očesa (vida) in pogleda, ki jo je razvil Lacan v *Seminarju XI.:*

"V skopičnem polju se vse artikulira med dvema členoma, ki nastopata na antinomičen način — na strani stvari je pogled, se pravi, da me stvari gledajo, pa vendar jih vidim. V tem smislu je treba razumeti besede, skovane v Evangeliju — *Imajo oči, da ne bi videli.* Da ne bi videli česa? — prav tega, da jih stvari gledajo." (str. 100)

— — vendar s to odločilno razliko, da pri Benjaminu ni tematizirana prevara, nesklad, ki je vselej na delu med očesom (vidom) in pogledom: "... v dialektiki očesa in pogleda ... ni nikakršnega ujemanja, marveč vseskoz prevara" (ibid., str. 94). Konstelacija tega nesklada je vzporedna s tisto "iščeš me, ker si me vselej že našel (točneje: ker si ti sam tisti, ki te je stvar vselej že našla)": vidiš, ker si vselej že gledan (ker te stvar sama vselej že gleda). Drugače povedano, iskanje sproži to, da nas je stvar sama vselej že našla — prav zato mora iskanje to stvar konstitutivno zgrešiti, tako kot oko konstitutivno ne more videti točke, od koder ga gleda Drugi (saj je pogled – kar je nepotrebno poudariti — vselej pogled Drugega), kjer je samo vpisano v podobo.

Kaj je potemtakem aura, o kateri govori Benjamin, aura, ki opredeljuje "estetski učinek"? Odločilno za auro je prav to, da se z njo zatre ta moment prevare-nesklada v dialektiki očesa in pogleda: "estetski učinek" prinese iluzijo *vzajemnega* pogleda, *uspelega* srečanja med našim očesom in pogledom stvari — formula "estetskega" fascinuma bi se glasila *"vidim, kako me stvar gleda".* Na ta način "umetnost" — če naj povzamemo Lacana – "odloži pogled", reducira učinek nesklada — seveda "umetnost" do nastopa zareze "moderne umetnosti", ki deluje prav kot nekak "poziv pogledu" (Lacan).

S tem "pozivom pogledu", ki nanj naletimo z zarezo "moderne umetnosti", pa smo prišli do naše naslovne teme: *umetnost in rob,* se pravi do točke, na kateri se v "umetnino" vpiše neki določeni rob.

Izhajamo iz lakanovske logike "ne-celega"/"ne-vsega": Če naj bo $\forall x.\phi x$, potem mora biti $\exists x.\overline{\phi x}$, tj. pogoj univerzalne-konsistentne množice je izjema, "vsaj En", ki ne zapade ϕx: pogoj Vsega je meja, ki ga — prav kot izjema — šele drži skupaj. Če ne moremo konstruirati tega "vsaj Enega", potem nimamo več opravka z vso-univerzalno-konsistentno množico, marveč dobimo ne-celo/ne-vso (nekonsistentno, samonanašajočo se) množico. Izjema, meja, je torej tista, ki "totalizira", ki naredi iz nekonsistentne množice konsistentno Celoto "vseh ...", ki podeli množici, za katero gre, njeno univerzalnost. Paradoks — glede na običajno, aristotelovsko logiko — je torej v tem: izjema ne omejuje-partikularizira Univerzalnega, marveč ga šele konstituira, in obratno: množica, ki je brez izjeme oz. brez meje, ni neomadeževana univerzalnost, marveč je nujno ne-cela/nekonsistentna množica. Da se izognemo običajnim primerom (napr. znak lahko "pomeni vse" pod pogojem, da ne pomeni samega sebe — izjema nujno nastopi prav na točki samonanašanja), se obrnimo k Marxovi kritiki politične ekonomije: pogoj univerzalizacije funkcije blaga je nastop nekega blaga-izjeme, tj. delovne sile, katere — spet samonanašanje, križanje glede na razliko menjal-

na vrednost / uporabna vrednost — katere uporaba je ravno v tem, da proizvaja (menjalno) vrednost. Tema dvema stranema (cela množica z mejo-izjemo — necela množica brez meje) lahko najdemo različna imena: moški/ženska, govorica/jejezik (*lalangue*).

Vendar je tu takoj treba — na kar se često pozablja — izpostaviti potezo, ki to logiko radikalno razlikuje od "transgresistične" logike: kot da gre pri nekonsistentni-nezavedni, ne-celi množici, za pred-oidipski "tekst" ali "pisanje", ki bi se prek izjeme ("simbolne kastracije", "oidipianizacije") "totaliziral" v konsistentno Celoto; v tem primeru bi lakanovska teorija "ne-celega" pomenila premik v smeri "transgresistične" logike, šlo bi za konceptualizacijo "transgresije" označevalne množice, zgrajene na izjemi faličnega označevalca, v pred-simbolni nekonsistentni-nezavedni proces. A vendar — kaj zatre takšna interpretacija? Ne-cela množica se prav zato, ker je brez meje, tj. ker ji manjka sleherna (zunanja) opora, "vrti v krogu"; drugače povedano, *prav zato, ker je brez meje-izjeme-opore, jo vzdržuje neki določeni nedosegljiv prag*. 'Čisti tip' tega je kajpada diferencialni značaj označevalca: označevalec je zgolj svoja lastna razlika do drugih označevalcev, in ker isto velja tudi za 'vse druge' označevalce, ne tvorijo označevalci nikoli neke konsistentne Celote, niso nikoli "vsi", marveč se označevalec, vselej "vrti v krogu", zaman skuša doseči — kaj? *samega sebe* kot 'čistega', tj. 'čisto' razliko. Nedosegljiva ni — kot v redu znaka — zunanja, "nad-jezikovna" realnost, nedosegljiv je sam 'čisti' označevalec, razlika med označevalci, njihova *vmesnost*. Ta notranji rob naredi, da je gibanje označevalca krožno, vase spodvito gibanje, ki zaman skuša doseči samo sebe; zato ga je treba strogo razlikovati od *izjeme*: izjema se sestoji prav v izvrženju (ekspulziji) te notranje meje, izvrženju, ki omogoči nezavedni-nekonsistentni, samonanašajoči se množici, da se "prečisti" v konsistentno Celoto.

Vendar imamo — na kar se prav tako često pozablja — dva "korelativna" načina izognitve temu notranjemu robu, Razliki: "moškega" in "ženskega". (7) "Moški" je seveda izvrženje razlike v zunanjo mejo, v izjemo, tj. identifikacija dejavnika s faličnim označevalcem (HS_1, "gospodar"), ki iz te svoje zunanje pozicije "totalizira" označevalno množico-baterijo (HS_2) v celoto brez notranjega roba; "ženski" pa je nasprotno poskus, doseči totalnost-brez-meje, brez "presežka", tj. izogniti se notranjemu robu ne z izvrženjem meje, marveč z neko totalnostjo, ki bi ga povzela vase, ga vključila v okvir nekega zaobsegajočega kontinuuma. Gre npr. prav za tisto "kozmično občutje" z začetka *Nelagodja v kulturi*, za katerega Freud — kot je znano — ni imel preveč smisla; 'čisti tip' bi tu seveda bila mistika, njeno neskončno "žensko uživanje".

Prototip teh treh variant — nezavedna-nekonsistentna označevalna množica z notranjim robom in dva načina, da se ji izognemo — tvori kajpada trojica označevalec-znak-simbol: označevalec je diferencialen, giblje se v krogu, nezmožen, da bi dosegel svojo notranjo mejo ("čisti" označevalec), znak pa je — kar je nekaj odločilno drugačnega — arbitraren, tj. vzpostavljen kot konsistentna in "arbitrarna" celota v razmerju do svoje zunanje meje ("realnosti"); simbol v nasprotju z znakom zatre samo mejo, tj. deluje v okviru nekega mitičnega metonimičnega kontinuuma s svojim ("označenim") objektom, kot vključen v svoj objekt, kot nekaj, kar tvori del svojega objekta (npr. ime kot "lastnost" stvari same, na isti ravni kot njena oblika, barva itd.). Znak kot arbitraren-zunanji v razmerju do "stvari", simbol kot "notranji" "stvari": dva načina izognitve notranjemu robu, ki zareže v jezikovno materijo neko "nemožno".(8)

In naš vstavek je prav v tem, da dvojica "znanost"/"umetnost" deluje kot ena izmed opozicij v seriji "znak"/"simbol": Znanost predpostavlja izključitev resnice, meri zgolj na "objektivno" resnico, na čisto "denotacijo", medtem ko se "umetniško delo" prikazuje kot zaprta totalnost brez

razmerja do svoje zunanjosti in brez kakršnegakoli notranjega roba; seveda "klasično" "umetniško delo", tj. "umetniško delo" pred zarezo "moderne umetnosti", se pravi takšno delo, ki še vedno meri na to, da bi proizvedlo "pomirjajoči"-"estetski" učinek — prav na to mesto moramo namreč vmestiti zarezo "moderne umetnosti": Če opazujemo umetniško delo iz aspekta znaka, potem sicer lahko rečemo, da je njegova zunanja meja realnost, ki naj jo to delo "odraža", vendar s tem že zgrešimo njegov "autonomni" estetski učinek, ki je prav v tem, da umetniško delo *izključi* relacijo do zunanjosti. Z "modernim" umetniškim delom pa vdre *notranja* meja: meja "moderne umetnosti" ni "zunanja realnost", ki bi jo bilo nemogoče doseči, marveč *sama "umetnost" kot nemogoča.* Prav skoz to notranjo nemožnost trčimo ob realno: nemožno istovetnost (umetnost ne more postati ona sama). Rob je torej znova notranji: ne gre za to, da "umetnost ne more postati življenje", kar žre "realiste", (še manj seveda za to, da "življenje ne more postati umetnost", kar žre fetišiste esteticizma) marveč za to, da umetnost ne more postati umetnost. Ta elipsoidna struktura notranje meje zaznamuje vso produkcijo "moderne umetnosti": umetnost postane — če naj tako rečemo — možna šele iz svoje nemožnosti.

Lahko bi rekli tudi takole: "Estetski učinek" je paradoks tega, da se spodletelo srečanje — osnovna "tema" umetnosti — poda na "uspel" način, da nam "uspe" artikulirati neuspeh, zlom kot osnovno potezo 'človekove usode'. To bi bila — če se že hoče — osnovna 'eksistencialna laž' "estetskega efekta": zlom kot "tema" toliko bolj poudari "uspeh" samega umetniškovega produkta. Zareza "moderne umetnosti", razpad 'estetskega učinka", pa nastopi tedaj, ko se moment neuspeha premakne iz "teme" v samo "obliko" (če naj se opremo na to dovolj naivno distinkcijo), tj. ko neuspeh zaznamuje samo umetniško delo.(9) Ta notranji rob briše sleherni larpurlartizem, sleherno esteticistično igro oblik, in vnese v umetniško prakso "etični" moment (kajpada "etični" v lakanovskem smislu "etike psihoanalize"): ni slučajno že pri Mallarmeju vsa njegova dejavnost, vse njegovo pisanje "neuspeh" glede na "Knjigo", ki je nikoli ni uspel realizirati; za ta konstitutivni "neuspeh" in ne za neko tehnizacijo gre pri nesrečnem izrazu, da je "moderna umetnost" v nekem odločilnem pomenu "eksperimentalna". Povsem nasprotno mnenju, ki hoče videti v prelomu moderne umetnosti "preboj Oidipa", korak v neki pred-označevalni proces, ki ni zaznamovan z nepremagljivim robom, ipd., menimo, da je v tem prelomu prej videti prav irrupcijo *"etične" instance "nepovrnljivega dolga", ki prebije "pred-oidipski" fetišizem "klasične" umetnosti.* (10)

Hude zmote, do katerih lahko pripelje takšno "transgresistično" dojetje preloma "moderne umetnosti", bo v okviru letošnjega seminarja teoretske likvidiral tov. Dolar (prim. njegov material o nekaterih stranpoteh semiotične analize) — mi pa se bomo v preostalem delu predavanja raje osredotočili na izjemno mesto skrajne točke tik pred zarezo "moderne umetnosti", mesto, ki ga zavzema Henry James, ki ni slučajno do kraja razvil — na ravni "vsebine" — temo spodletelega srečanja v njeni intersubjektivni razsežnosti.(11)

Njegova znamenita *nouvelle* ("long short story") *The Beast in the Jungle* (1903) igra tukaj ključno vlogo, saj predstavi to intersubjektivno konstelacijo "spodletelega srečanja" v njeni "čisti", celo "šolski" obliki. Tu je "zgodba": John Marcher je vse svoje življenje — prepričan, da mu je namenjena posebna Usoda — čakal na izjemen, odločilen Dogodek, na "skok zveri", nikoli ni "živel v sedanjiku", izključeval oz. suspendiral je svoje okolje v pričakovanju tega "skoka". Pri tem mu je zvesto stala ob strani May Bartram; ko po njeni smrti obišče njen grob, nastopi "trenutek resnice", odkrije, da je bila njegova "posebna Usoda", ki ga je ločevala od drugih ljudi, prav v tem, da *se mu ni pripetilo nič posebnega,* da "he had been the man of his time, *the* man, to whom nothing on earth was to have hap-

pened"; da — drugače povedano — "his destiny had consisted of nothing more than his attenuated expectation of it" (J. P. Tompkins) — skratka, odkrije, da je *zgrešil*, in pade na njen grob. Kaj je zgrešil? "*she* was what he had missed", iskal je, ker ni vedel, da je to, kar išče, *že našel*, da se mu to, kar išče, *vselej že ponuja*, da je to May, ki mu v tišini stoji zvesto ob strani: "The escape would have been to love her; *then* he would have lived." Njegova napaka je bila v tem, da "he never thought of her ... but in the chill of his egotism and the light of her use".

Tu spet naletimo na — ob pojmu aure že orisano — strukturo prevare-nesklada: resnica se sestoji zgolj iz same poti do resnice; nesklada, ki je ireduktibilen: ne da se namreč reči "če je resnica sama pot do resnice, pustimo torej Resnico in se predajmo poti" (konkretno: to, da bi Marcher "še pravočasno" uvidel resnico in se predal življenju z May, nikakor ne bi bila rešitev) — takšna rešitev bi bila rešitev zgolj v okviru neke zaprte ekonomije, ki izključuje kastracijo, tj. ki sicer ne le dopušča, marveč celo nalaga uživanje, *da bi zato toliko ostreje prepovedala presežno-uživanje*. Do srečanja z Resnico pride potemtakem strukturalno-nujno "prepozno", to srečanje vselej deluje kot razjasnitev "za nazaj" ("he *would have* lived"). Drugače povedano, tako kot v samem videnju nujno spregledamo pogled Drugega v njegovi traumatični predhodnosti našemu videnju, tudi v iskanju Resnice nujno spregledamo točko, v kateri se nam resnica *vselej že kaže*. To kajpada pomeni, da v tej konstelaciji spodletelega srečanja trčimo ob neko *realno*, ob nemožno-realno "seksualnega razmerja" ("*she* was what he had missed). "Srečanje" je v zadnji instanci vselej srečanje z luknjo, s prisotnostjo neke odsotnosti, se pravi s "čistim" označevalcem kot svojim lastnim mankom, znamenjem kastracije — groza, ki je na delu v "srečanju", v trenutku "razkritja skrivnosti", je predvsem groza pred tem, da ni *ničesar videti:* "It was not that I feared to look upon things horrible, but that I grew aghast lest there should be *nothing* to see." (E.A. Poe, The Pit and the Pendulum)

Zato se tudi ni čuditi, če je sam James imel za svoje "most perfect" umetniško delo prav *Ambasadorje* (1903 — isto leto kot *The Beast...*), kjer je spodletelo srečanje vpisano že v samo strukturo, se takorekoč podvoji, tako da samo delo proizvede svojo lastno formulo. Na začetku knjige Maria Gostrey — ki je, ne pozabimo, *ficelle*, tj. oseba, katere funkcija (kot jo je razvil sam James) je, da kot ena izmed oseb reprezentira samo strukturo dela — zastavi Stretherju, "junaku", knjige, vprašanje, kateri je skrivnostni objekt, ki ga proizvajajo v Woollettu, od koder prihaja Strether; Strether ji noče odgovoriti. Knjiga pa se konča tako, da ji Strether ponudi odgovor, vendar je zdaj Maria tista, ki je zadeva več ne zanima. Tako se že v sam okvir zgodbe vpiše "spodletelo srečanje" med vprašanjem in odgovorom: na zastavljeno vprašanje ni odgovora, ko pa se ponudi odgovor, ni več samega vprašanja.

Običajno dojetje *Ambasadorjev* vidi ključ romana v zamenjavi mest med Chadom in Stretherjem — to zamenjavo je prvi izpostavil E.M. Forster v svoji znameniti interpretaciji (*Aspects of the Novel*, 1927): na začetku Strether nastopi kot predstavnik ameriške "moralne rigidnosti", nezmožen, da bi se predal "uživanju sedanjosti", in kot tak pač zaznamovan z obsesionalno nevrozo: "I'm always considering something else; something else, I mean, than the thing of the moment. The obsession of the other thing is the terror." (1. pogl.); pripeljal naj bi nazaj Chada, ki se predaja evropskemu "uživanju življenja". Na koncu Chad popusti in se vrne v okvire ameriške "rigidnosti", medtem ko Strether odkrije vrednost evropskega "uživanja sedanjosti-življenja": "Live all you can; it's a mistake not to." (11. pogl.) Vendar to simetrijo takoj zmoti dejstvo, da se Chad lahko vrne v okvire ameriške "rigidnosti", Strether pa odkrije vrednost "uživanja življenja" *prepozno*, tj. lahko zgolj za nazaj ugotovi, da je "svoje že zamudil". (Do

prave simetrične zamenjave ne pride med Chadom in Stretherjem, marve med Chadom in Stretherjevim prijateljem Waymarshom: edino Waymarsh s — kot temu pravimo — "preda življenju".(12))

Branje te konstelacije je spet lahko dvojno: na eni strani preprosta zamu da (lahko bi užival življenje, če bi to uvidel prej ...), na drugi ireduktibiln naknadnost ("uživanje" je možno le za nazaj, ima nujno strukturo spodle telega srečanja); bolj kot za samo dejstvo te dvojnosti pa nam gre tu za nje govo *nujnost* (13): To dvojno branje je nujno zato, ker je navzočnost prv možnosti branja (preprosta zamuda) *pogoj* tega, da lahko James še nastop kot (klasični) "umetnik", da se še zadrži pred prelomom "moderne umet nosti"; prav iz te prve možnosti se namreč James še lahko postavi v distanc opazovalca, od koder lahko poda pomirjajočo "estetsko" celoto "umetni škega dela".(14)

Gre namreč za to, da prav ti dve ravni branja omogočata dve interpre taciji "kierkegaardovske geste" Henryja Jamesa (kot je znano, ni fuka (15): (1) prva raven predpostavlja zaprto, spekularno menjavo: "od pove se življenju (spolnemu razmerju), da bi bil umetnik" — kot da gr za izbiro med dvema "možnostima" (spolnega razmerja ali umetnosti); (2 druga raven pa izpostavi *obema členoma skupno nemožnost:* seksualno raz merje kot "nemožno" (Lacan: "ni seksualnega razmerja"), umetnost ko nemožna, zaznamovana z notranjim robom. Meja med dvema členoma teg drugega *vel* je torej notranja in obeleži oba člena z nemožnostjo.

Tako imamo, bliže vzeto, opravka z *dvema* alternativama: "življe nje"/"morala" ter "življenje"/"umetnost"; gre za tri "pozicije", "življe nje/neposredno ugodje/" — "morala" — "umetnost", ki v grobem ustre zajo Kierkegaardovi trojici estetičnega, etičnega in religioznega stadija, ta p spet Freudovi trojici načela ugodja, načela realnosti in tega, kar je "onstran" načela ugodja (in načela realnosti kot njegovega podaljška). Preskok me etičnim "tragičnim herojem" in religioznim "vitezom vere" se pri Kierke gaardu giblje prav na ravni dveh različnih ekonomij žrtve, odpovedi, "za prte", ki ostaja v okvirih imaginarne-zrcalne menjave (tj. principa realnosti kjer se odpovemo neposrednemu ugodju v zameno za obče dobro itd.), te "odprte", čistega utroška — če naj tu zgolj nakažemo obrise širšega teorij skega sklopa (16).

Od tod se lahko — ker nas že priganja čas — povrnemo k problem "množice": James ne pravi slučajno o Marcherju, da je *the man of his time* človek, ki mu je usojeno, da se mu nič ne zgodi; to lahko prav tako berem na dveh ravneh, na neposredni, kjer imamo preprosto opravka z že orisan zgubo "aure", uspelega srečanja med videnjem in pogledom stvari, ali — č se že hoče — srečanja z žensko, in na neki drugi, kjer ne gre več preprosto z odsotnost srečanja, marveč ravno za samo srečanje kót srečanje z odsot nostjo, spodletelo srečanje: izkustvo diferencialnosti, "čiste" Razlike, ne pre prosto izkustvo odsotnosti nečesa prisotnega, nečesa, kar bi moralo biti pri sotno, marveč izkustvo *"prisotnosti" odsotnosti kot take.* Gre torej pred vsem za dejstvo, da je spodletelo srečanje 'v zadnji instanci' vselej srečanje mankom, in da je — z druge strani — *samo srečanje z mankom 'v zadnji in stanci' vselej 'manjkajoče', spodletelo srečanje* (nikoli nam ne "uspe" sreča manko, luknjo v Drugem — vsakršno iskanje "tragične veličine", "trenutk eksistencialne resnice" ipd. v tem srečanju je že mistifikacija).

Zlom "aure", ki ga prinese nastop "množice", odpira — kot je iz dosl povedanega že jasno — dve poti: z ene strani pot "moderne umetnosti", po neposrednega poziva pogledu, vdora nesklada-razkoraka notranjega roba, druge strani pa se lahko vrnemo k začetnemu vprašanju "realizirane halu nacije": "množica" deluje v svoji označevalni ekonomiji kot intersubjektivn "kratek stik", ki izključi pogled Drugega v njegovem ireduktibilnem ne skladu (17); ta izključeni pogled Drugega pa se — v skladu z dobro star

formulo psihoze — *povrne v realnem, v obliki nekega pseudo-"auratičnega" objekta* ("krokodila" iz uvodne šale) — kako? Obstoji več načinov — vzemimo npr. reklamne napise nad številnimi kinematografi danes: *We are not alone!*, nismo sami: gre prav za "srečanja tretje vrste", (poleg uspelega srečanja auratičnega *fascinuma* in spodletelega srečanja notranjega roba), za srečanja z nečim, kar se na dovolj pomenljiv način imenuje "neidentificirani leteči objekti".

Korelativna libidinalni ekonomiji teh "srečanj" bi bila libidinalna zaposedenost ekologije: pojem "ekološkega ravnotežja", ki naj bi ga porušil človek, je seveda popolna mitologija stanja pred neskladom, ki ga vnese nastop (po svoji ekonomiji vselej seksualne) razlike, pri čemer igra grozeča katastrofa vlogo končne kazni za "človekovo krivdo". (Da se izognemo nesporazumu: nikakor ne zanikamo še kako "realnih" problemov, ki jih prinaša onesnaženje okolja ipd. — gre nam zgolj za ideološko investicijo, ki je zaposedla skoraj celotno polje te "realne" problematike.)

S tem smo prišli do nujnega protipola "moderne umetnosti", do prikazni tim. "množične kulture": analiza "moderne umetnosti", ki ne upošteva njene opozicije oz. njenega razmerja do "množične kulture", pač obvisi v zraku. Zato se bomo morali v letošnjem seminarju — v katerem vam za zaključek želim veliko uspeha, veliko teoretskih prodorov v prazno — spoprijeti tudi s problematiko libidinalne zaposedenosti "množične kulture".

Slavoj Žižek

Opombe:

0 Na tem mestu objavljamo zapis uvodnega predavanja k internemu seminarju Semiotične sekcije Sociološkega društva Slovenije, posvečenemu vprašanjem označevalne analize "umetniške" produkcije. Opombe so dodane v kasnejši redakciji. Nadaljnji teksti v tej rubriki so prav tako predelane intervencije iz istega seminarja.

1 Ta tip šal o norcih — pogojno bi ga lahko imenovali "psihotičnega" —, katerih motiv je, da je začetna ideja norca resnična, lahko postavimo v opozicijo z drugim tipom — pogojno bi ga lahko imenovali "nevrotičnega" —, katerega motiv je, da so sami psihiatri že nori: nekolikanj vulgaren način potrditve tega, da "ni metagovorice"; npr.: Tujec vstopi v pisarno norišnice, kjer igrajo okoli mize psihiatri karte, nad mizo pa visi na lustru nek norec. Začuden vpraša: "Zakaj pa tisti visi pod stropom?" "Misli, da je luč, pa smo ga pustili tam zgoraj", mu odvrnejo psihiatri. "Toda lahko se poškoduje, zakaj ga ne snamete dol?" "Kdo nam bo pa potem svetil?"

2 Zato je prvi primer — šala — kljub formalni podobnosti (reče, da gre v Krakov, in res gre v Krakov; misli, da je pod posteljo krokodil, in res je tam krokodil) pravo nasprotje znane šale (ki jo navaja Freud) o dveh Židih in poti v Krakov ("Zakaj praviš, da greš v Krakov, ko pa greš res v Krakov?" očita Žid svojemu tovarišu, saj je med njima veljal "pakt", po katerem takrat, ko gre kdo v Krakov, reče, da gre v Lvov, in obratno): v tej drugi šali ne gre za ukinitev razkoraka, marveč takorekoč za njegovo podvojitev: intersubjektivna prevara je prav v tem, da je izjava na "objektivni" ravni "točna". Drugače povedano, do resnice tu ne bi prišli z ukinitvijo razmika, marveč z *dvojnim* odskokom od "stvari same".

3 " ... in his paintings showing aspects of life that had become automatic and mechanical — its games, masquerades, proverbs — he seems to have been trying to express by their absurdity and senselessness the enigmatic nature of the whole of human existence" (A. Hauser, Der Manierismus, München 1964, cit. po angl. prev., London 1965)

4 To je ena od intenc Marxa v njegovih zgodnjih delih: pokazati, da je "realna baza" simbolne ekonomije vselej "analna" (glej predvsem *Židovsko vprašanje:* židovstvo, ki ga Marx, kot je to pokazal R. Močnik, dojema na ravni analne ekonomije, je tostrana osnova krščanstva, tako kot je krščanstvo "sublimirano" židovstvo).

5 Zdi se, da teorija "anti-Oidipa" ostaja na tem mestu zavezana prvi poziciji: vidi vdor analnega, ki tvori osnovo, na kateri parazitira Tretji-posrednik, ki ga enači s Simbolnim, ne vidi pa Razlike, ki je na delu že sredi samega analnega.

6 Odločilni vstavek "kritike ideologij" je kajpada v tem, da *pride do same potvorbe razrednega interesa v interesu določenega razreda:* buržoazija npr. svoj posebni razredni interes potvorjeno izrazi kot univerzalni interes Človeka kot takega, in ravno ta potvorba je v njenem interesu; sam razkorak, razmik med dejanskostjo in njenim potvorjenim ideološkim izrazom je treba dojeti iz neke določene ekonomije dejanskih razmerij. Vendar se nam zdi, da ta zaprti krog interesa ne zadošča za tisti razred, čigar ideološka prevara *ni* v njegovem lastnem interesu.

Najlepše se ta meja pokaže prav ob vrhuncu Marxove analize razredne reprezentacije, v *18. brumairu ...:* Marx tu pusti daleč za sabo formulo "paralelne" reprezentacije, med "socialno vsebino" in politično-ideološko sceno deluje vrsta mehanizmov premestitve, zgostitve itd., tja do paradoksa nujne ničelne točke reprezentacije ("sam je nič, zato lahko reprezentira vse"); vendar je meja te logike diskurz obsesionalnega nevrotika, ki je "zadolžen vsem", tj. ta logika se ustavi pred točko, na kateri se politično-ideološka scena "psihotizira", na kateri se simbolni dolg izbriše v nekem psihotičnem "kratkem stiku": npr. fašizem, kjer "množica" takorekoč 'pride do svoje resnice'. Glede tega prim. M. Dolar, O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma, Problemi—Razprave 177—180, predvs. str. 95 in nasl.

Nastop "psihotične institucije" radikalno subvertira tudi funkcijo cenzure: Angleč — če naj vzamemo znani Lacanov primer (prim. Cenzura ni odpor, v Problemi—Razprave 177—180, str. 3—5) — bo (ker je kazen za to, da rečemo, da je kralj kreten, odsekana glava), ko bo v sanjah hotel reči, da je kralj kreten, sanjal, da mu sekajo glavo, ali pa bo npr. proizvedel ustrezen histeričen simptom, ko bi mu omrtvičil delovanje glave. Stalinist — če naj vzamemo primer "psihotične institucije", korelativen fašizmu — pa je nasprotno tisti, ki *bo sam sekal glave,* da bi dokazal, da ...

7 Tu je paradoks označevalca: "člena" ("moški", "ženska") prikrivata *svojo lastno razliko,* ki ju vzpostavlja.

8 Od tod lahko dojamemo, zakaj pravi Freud, da so vladati, poučevati in analizirati "tri nemogoče naloge": povsod imamo opravka s subjektom, podvrženim transferju, z (nekim drugim) subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve. Učenec — tako kot analizand — predpostavlja o učitelju — o analitiku —, da le-ta poseduje neko vednost, h kateri teži učenec — oziroma analizand —, ki misli, da zadošča, da si prisvoji to, kar vselej—že ima učitelj — oziroma analitik —; vsa razlika je kajpada v tem, da se ta učinek transferja v procesu analize razreši. Isto relacijo je ob vladanju zapazil že Marx v znani pripombi k prvemu poglavju *Kapitala:* ljudje ne verjamejo v kralja zato, ker je kralj kralj, marveč je kralj kralj zato, ker ljudje verjamejo vanj, tj. kralj postane kralj s tem, da se najdejo ljudje, ki zanj predpostavljajo, da je kralj.

"Nemogoče" je ob tem kajpada samo srečanje med vednostjo, ki se zanjo predpostavlja, da jo vselej-že poseduje učitelj oziroma analitik, in med vednostjo samega učenca oziroma analizanda: dobro znane fikcije, ki nanje naletimo tudi na politični ravni, npr. ob idealu "ljudstva, ki samo postane (svoj?) gospodar" ipd. — gre za isti tip nesklada med "vselej-že" in "še-ne".

9 Prav po tem momentu je Joyceov *Uliks* še vedno "umetniško delo", se — globalno vzeto — še vedno nahaja *pred* pragom preloma, ki ga zaznamuje Mallarmé: njegovo tematsko jedro je še vedno "spodletelo srečanje" sin-oče med Daedalom in Blumom — temu ustreza na "formalni" plati skrajna dialektična napetost simbolizem-naturalizem. Šele *Finnegans Wake* — "work in progress" — bi zaznamovalo odločilen prelom.

Za nameček, mimogrede: Isto relacijo bi lahko detektirali na ravni odnosa "vsebina"—"oblika" in njegovega subvertiranja: "klasična umetnost" ostaja pri neposredni spojenosti—stopljenosti "vsebine" in "oblike", kjer je sama "vsebina" tista, ki zaobseže "obliko" in tako ukine njeno zunanjost (na delu pri arbitrarnosti znaka); točka vdora pogleda Drugega, nesklada tega pogleda, pa je — glede na dialektiko "vsebine" in "oblike" — prav točka križanja, kjer se sama "oblika" — ki seveda ravno s tem preneha biti "oblika" in se pretvori v označevalni proces — kot taka vpiše v "vsebino". Ali, na ravni odnosa označevalec/označenec: gre za to, da izpostavimo tisto točko, kjer *označevalec "pade v" označenec;* ne gre za to, da bi analizirali 'označevalec neodvisno od označenca' — kar bi pomenilo "objektiven", pozitivno-znanstveni pristop —, marveč nasprotno za to, da *ostanemo znotraj označenca* in v samem tem polju

najdemo točko, kjer vanj "pade označevalec", kjer se križata "notranjost" in "zunanjost".

10 Ta "dolg" samega označevalca utemeljuje to, kar bi lahko imenovali z bedasto sintagmo "etična instanca umetnosti" — dolg, ki je v zadnji instanci odločilnejši od neposrednega "političnega angažmaja" umetnosti. Tu namreč ne zadošča Benjaminov zrcalni obrat fašistoidne "estetizacije politike" v "politizacijo estetike": v tem je spregledan ireduktibilni razcep med "uživanjem" in "socialnim poukom", ki še nadalje vztraja v takšni "politizaciji estetike" — na eksemplaričen način pri Brechtu. Znotraj same "tematike" Brechtovih del se ta konstelacija prikazuje kot — skoraj bi lahko rekli: katoliški — razcep med na eni strani namerno "dogmatsko" obarvano "poučnostjo", doktrinarnostjo, "uradnim" optimizmom itd., in na drugi strani plebejskim pesimizmom, ciničnim prepričanjem v "slabost človeške narave" itd. (Brecht je nekaj let celo neposredno pisal krajša dramska dela po vzoru srednjeveških moralitet.) Razcep, ki je ireduktibilen, tj. ki ga ne more zapolniti teoretska utemeljitev, češ da gre za razmik med obstoječim in perspektivo prihodnosti, od koder se moramo odtujiti obstoječemu. Seveda nam gre — da se izognemo nesporazumu — za to, da najdemo prav v tem razcepu subverzivni potencial Brechta: prav z njim je blokirano "humanistično" dojetje njegovih del (zato dela Brecht toliko težav tistim zgodovinarjem marksizma, ki vidijo dva glavna tokova, "hladnega"/"dogmatskega" in "toplega"/"humanističnega": Brecht seveda ni "dogmatik", a prav tako se upira temu, da bi ga uvrstili v "humanistično" linijo ...).

11 Zanimiva bi bila historičnomaterialistična analiza pogojev takšne pozicije Henryja Jamesa: položaj "ameriškega aristokrata", ki je nihal med Evropo in Ameriko in je ohranil distanco do ameriške "množice", do divjega razvoja ameriškega kapitalizma konec 19. stoletja (v isti krog bi napr. spadala še Edith Wharton).

12 Že sama zaposedenost opozicije Evropa—Amerika je pri Jamesu dvojna: v množici opozicij, ki jih izstavi "spektralna analiza" te dvojice (izkustvo-nedolžnost, tradicija-morala, svoboda-omejitev, umetnost-življenje) igra namreč ključno vlogo zoperstavitev dveh opozicij — gre hkrati za relacijo *"izumetničenost" (Evrope) : "prirodnost" (Amerike)* in za relacijo *"sproščenost" (Evrope) : "kodificiranost, moralna rigidnost" (Amerike)*, kar že samo v sebi subvertira običajno dvojico "prirodne sproščenosti" in "kodificirane izumetničenosti": Evropa je prav kot "izumetničena" "sproščena", Amerika prav kot "prirodna" "rigidna, kodificirana". Drugače povedano, sama "sproščenost" je vselej že "izumetničena" in sama "prirodnost" vselej že "kodificirana". — Lahko bi rekli, da se Jamesu relacija Amerika—Evropa pokrije z relacijo "celo"—"ne-celo" ("moško"—"žensko").

13 Isto dvojnost lahko najdemo že pri Brueghelu; že njegove slike "množic" lahko beremo v dvojni optiki, (1) teološki, ki gre iz posameznih grozljivih detajlov k pomirjajoči celoti in harmoniji (kot božji pogled, ki se mu posamezne packe — nesreče, težave tega sveta — pokažejo kot sestavine harmonije Celote), in drugi, (2) materialističen, ki nasprotno izhaja iz začetne harmonično-idilične celote ter se ji zatem "otuji", mu ta celota harmoničnega smisla razpade na kopico grozljivih, "mehaničnih" detajlov, podrejenih označevalnim ne-smislom. Eden najlepših primerov te možnosti dvojnega branja pri Brueghelu pa bi bilo znamenito zgodnje delo *Pokrajina z Ikarjevim padcem:* idilična slika pokrajine, kjer nekje proti robu vidimo dve nogi, kako še čofotata iz vode. Prvo, neposredno branje je jasno: veličastnost in stanovitnost Narave proti ničnosti človekovih poskusov, in podobni obskurantizmi; v drugega nas usmeri že ciničnі smeh, ki ga v nas (lahko) vzbudi ta podoba — do absurda prignana ta logika bi nas pripeljala do tega, da na sliki sploh ne bi bilo treba narisati Ikarjevih nog. Na vprašanje "Zakaj je potem v naslovu sploh Ikar, kje je Ikar?" bi pač morali odgovoriti "Ga ravno ni, ker je že padel." Ista logika kot tista nekaj let stare šale, ko je na neki razstavljeni sliki narisana Jackie Kennedy v postelji z mladim stražarjem, naslov slike pa je "John Kennedy na obisku v Evropi". Začuden obiskovalec razstave vpraša: "Kje pa je Kennedy?" Vodič mirno odgovori: "Kennedy je na obisku v Evropi ..." — lep primer materialistične prakse naslova, kjer naslov ni goli odsev dela, marveč je takorekoč postavljen na isto raven z njim, tj. je hkrati on tisti, ki šele da smisel delu.

14 Te distance ni zamenjati z distanco meta-govorice, ki jo omogoči identifikacija z izjemo "faličnega označevalca": je nasprotno distanca do same Razlike, prepustitev višjemu-zaobsegajočemu mitičnemu kontinuumu, ki naj bi povzel Razliko v širši sklop brez notranjega roba.

15 Prim. nekolikanj ironično predstavitev te konstelacije v znameniti zgodbi *The Lesson of the Master:* slavni pisatelj svetuje svojemu učencu, naj se odpove dekletu, ki ga ljubi, da bo postal velik umetnik, čez nekaj časa — ko ovdovi — pa se sam poroči s tem dekletom.

16 Problematika žrtve pri Kierkegaardu je nekolikanj širše razvita v *O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Jürgena Habermasa "Spoznanje in interes"*, Problemi—Razprave 1976, št. 7—12.

17 Razlikovati je torej treba zapolnitev nesklada—razkoraka pogleda Drugega v "auri" (kar je, enostavno povedano, imaginarni učinek označevalca) in "psihotičnim" kratkim stikom, na delu v "množici".

LALANGUE: JEJEZIK

Problem jezika in govorice nasploh že kako stoletje tako plodno pretresa sestav naših vednosti in toliko koristi našemu znanju sploh, da navsezadnje postaja celo politična modna mušica, kar moramo sicer pozdraviti v tem mračnem trenutku, ko nazadnjaki z vseh desnih zakotij napadajo teorijo in predvsem nastavljajo šolsko reformo z utopičnim načrtom, da bi vsaj del človeštva oropali človeške govorice in ga preobrazili po zgledu termitske signaletike.(1) Jezikovna problematika se tako bohoti, da z današnjega razgledišča skoraj ni več videti, da bi se kdajkoli kdo ukvarjal sploh s kakšnim drugim vprašanjem — zakaj tudi če so nemara kdaj mislili, da govorijo o čem ne-jezikovnem, so obdelovali jezik, če ne zaradi drugega že preprosto zato, ker so pač govorili — — in da si, nadalje, ne moremo več niti zamisliti, da kakšna veda ne bi obravnavala prav jezika. Kolikor je že resnice v tem sodobnem občutenju sveta, vendarle nekako zastira tisti kraj, kjer jezik skuša govoriti o samem sebi, in v splošnem navdušenju pozablja tiho početje skromnega jezikoslovca, brez katerega ne bi bilo zdajšnjega razcveta in ki ima že zdaj brčas več ko dovolj razlogov, da se ne dá zapeljati morebitni evforiji.

Danes bi lahko rekli, da lingvistika proučuje *prvotne* (primarne) jezikovne "sisteme" ali kar prvotne jezične "predmete"; tako bi njen predmet opredelili s tem, da se razlikuje od "drugotnih" jezikovnih pojavov, tj. od prikazni drugega reda, ki se sestavljajo iz tistih prvega reda, torej da se razlikuje od predmetov, ki jih raziskuje, denimo, semiotika. Predmet lingvistike tako ni nič "naravnega", vsekakor nič bolj naraven od predmetov drugih sorodnih ved — četudi je druga možna opredelitev predmeta lingvistike ta, da jezikoslovje proučuje *naravne* jezike. Ta druga opredelitev spet ne meri na kakšno semantično polnost sicer zadosti metafizično zveneče besede "narava", pač pa preprosto pomeni, da gre za jezike, ki niso "umetni", ki torej niso po dogovoru ustanovljeni za kakšno natančno določeno rabo. Sodobna semiotika je zadosti problematizirala razdelitev na primarne in sekundarne sisteme, medtem ko je razprava o naravni ali pogodbeni naravi jezika že filozofska stalnica, katere problematičnost je pokazal že Platon.

Tu nas zanima zgolj preprosta ugotovitev, ki najprej izhaja iz teh opredelitev, da namreč predmet znanosti pripada diskurzu znanosti, kar sicer idealiste vrže vznak, vendar jih lahko takoj pomirimo, da to še ne pomeni, da je vse dovoljeno — pač narobe, s tem se prav vzpostavi znanstveni načrt kot etična naloga. Če pa je predmet znanosti proizvod diskurza znanosti, in to smo tudi že "induktivno" lahko ugotovili, ko smo čisto naivno in "od zunaj" skušali dognati predmet lingvistike — potem se predmet znanosti proizvaja (in "določa" — tu zdaj lahko govorimo, kot da se definicija ujema s proizvodnjo, vendar samo na tem mestu, drugače je to seveda mistifikacija) skoz neko določeno sistematično križanje razlik in sploh obstaja zgolj po svoji diferencialnosti. To je lahko razmeroma nevtralno dejstvo za "vse" znanosti — *razen* prav za jezikoslovje: v jezikoslovju je namreč *diferencialnost* temeljna značilnost predmeta. To se pravi, da v jezikoslovju "sovpade" način bivanja spoznavnega predmeta (ta "je" le v svoji diferencialnosti) z njegovim notranjim ustrojem: v jezikoslovju "so samo razlike, in ni pozitivne kvantitete," pravi Saussure v II. kurzu (1908—1909) in ponavlja v III. kurzu (1910—1911), v tekstu *Kurza* pa piše "so samo razlike brez pozitivnih členov".(2)

V lingvistiki bi se torej stapljala "notranji" ustroj spoznavnega predmeta in njegova "zunanja" opredelitev, jezik bi torej bil rokavica, ki je zmerom že

obrnjena, ne da bi mogli reči, katera stran je prava. To pa pomeni predvsem tole: jezika ne moremo opredeliti kot spoznavni predmet, dokler nismo spoznali njegovega notranjega ustroja; toda tega ustroja ne moremo spoznavati, dokler še ne vemo, kaj pravzaprav spoznavamo — dokler si nismo "dali" spoznavnega predmeta. Tako se ustanovitev vede kaže že ustanovljeni vedi kot *circulus vitiosus*: doxa jezikoslovja ne more pojasniti, kako je sploh lahko nastala. To pa pomeni zgolj, da so pota iznajdbe paradoksna: pravovernost je tu le zato, da postavlja (včasih plodne) ovire.

Ne glede na našo pregnano formulacijo jezikoslovnega paradoksa je iz njega razvidno tisto, kar vidimo že iz samega imena te vede: zapisana je nujnost, da je tako ali drugače odvisna od nekega "momenta", v katerem se jezik nanaša sam nase, brez zunanje "opore". Brez opore — zato seveda lingvistika pozna vrsto bergel, glede katerih so lingvisti prvi skeptiki: "jezikovni čut", "jezikovna kompetenca", "domorodski govorec-poslušalec" itn. — vse to so *topoi*, kamor lingvistika izvaža svoj paradoks.

Nemara je bila prav v tem ovira, da je lingvistika šele tako pozno prišla do nečesa, kar je kolikor toliko blizu "znanstveni" formalizaciji: danes nam sicer jezikoslovje deluje za zgled natančnosti v "humanističnih vedah", toda še Saussure se je zgledoval pri drugih družbenih vedah, pri Durkheimu in Tardu.

Tudi še najnovejše lingvistične formalizacije delujejo v temelju drugače kakor npr. v logiki, matematiki: v jezikoslovju ni mogoče ustanoviti "meta-govorice" ali vsaj opisnega drugotnega jezika brez minimalnega zatekanja k "naravnemu" jeziku (k smislu, duhu jezika, naivnemu-domorodskemu razumevanju itn.): skratka, lingvistika vselej že prakticira to, da "meta-govorica" konstitutivno pripada jeziku-predmetu, jeziku, ki naj bi ga meta-govorica proučevala — obvladovala. To je formuliral že Jakobson, ki je ta posebni položaj imenoval "konvertibilni kodeks jezika": v jezikoslovju *ni mogoča* iluzija o samozadostnosti meta-govorice — narobe pa to pomeni, da je v "jeziku" vselej mogoče prestaviti (kakor pri avtomobilskem "prestavljanju") iz enega kodeksa v drugega in da se jezik sploh dogaja v takem nenehnem prevračanju.

O tem posebnem položaju, v katerem se znajde govorec, brž ko začne razmišljati in govoriti o svojem govoru, se lahko nazorno prepričamo, če vzamemo v roke npr. Cigaletov Nemško-slovenski slovar (1860):

> *Sprache*, die, in der engern Bedeutung, Sprache eines Volkes, *jezik* (eig. Zunge, in all. sl. M.), die slovenische Sprache...

"Sprache" torej v ožjem pomenu pomeni isto kakor v slovanščini "jezik", to je "pravzaprav" "Zunge"; nenavadnost tega prevajanja postane še očitnejša, če se pri Janežiču poučimo:

> *jezik* m. Zunge; Sprache, Rede f.; Stil m...

Kar bi, ozko in hudobno gledano, pomenilo, da "Sprache" v ožjem pomenu pomeni samega sebe, pa še "Zunge" in "Rede" povrh. Sklicali bi se lahko še na Pleteršnika, v katerem je "Sprache" šele peti pomen slovenskega "jezik".(3)

Toda to podtikanje, da je del večji od celote in jo obsega, je možno le, če se pretvarjamo, da nismo Slovenci: zakaj brž ko stvar pogledamo *s stališča materinega jezika, ni več nikakršne zmede.*

Je tisoče in tisoče jezikov, a *je tudi eden*, ki je materni jezik.

Če bi bili samo tisoči jezikov, bi lahko skušali ujeti pomen le tako, da bi prevajali drugega v drugega: toda pri takšnem prevajanju ne bi pravzaprav

nikoli vedeli, kaj smo spotoma zgubili, kaj se nam je mimogrede obesilo. Pomagali bi si seveda lahko s tem, da bi "izvirnik" v enem jeziku in njegov "prevod" v drugem jeziku hkrati prevedli v neki "tretji" jezik in potem preverjali prevoda v tem tretjem jeziku: poleg dveh jezikov bi imeli *še en* jezik, ki bi nam rabil tako rekoč za nadzor. Toda v tem primeru bi nam ta tretji jezik deloval kot *nadomestek materinega jezika.* In to kot slab nadomestek: zakaj zdaj bi resda imeli dva različna prevoda, prevod prvega prevoda in prevod "izvirnika", toda ne bi vedeli, kaj razlike med tema prevodoma "pomenijo". Če bi si skušali pomagati tako, da bi ves postopek ponovili s pomočjo nekega četrtega jezika, bi končni rezultat ne bil nič zadovoljivejši: zdaj bi imeli "prevode" štirih stavkov v četrtem jeziku, en prevod v "prvem nadstropju", en v "drugem", po enega v "tretjem" in "četrtem" — verjetno bi vedeli še manj, kaj "pomenijo" razlike med njimi. Postopek s pomočjo "nadomestnih maternih jezikov" bi nas popeljal v slabo neskončnost.

Toda zdaj lahko opredelimo materinski(4) jezik nekoliko drugače: materni jezik je prostor, kjer *se izčrpa* slaba neskončnost prevajanj; to pa tudi lahko pomeni: materni jezik je kraj, kamor se kopičijo, grmadijo vsa dvoumja, ki nastanejo v prevajanju med jeziki, če postavimo, da so ti jeziki "pravilna, neprotislovna" množica, t. j. množica brez nase-samega-nanašajočega-se elementa, skratka, če postavimo, da so ti jeziki *vsi* tuji jeziki. To pa spet pomeni tole: *vse* jezike si lahko mislimo skupaj kot množico brez protislovja, če in samo če iz množice jezikov že vnaprej *izvzamemo en jezik*, namreč prav materni jezik.

Tu zdaj vidimo jezikoslovčevo stisko: zanj so vsi jeziki kot jeziki enaki, znanstvena etika zahteva, da so jeziki enakovredni. Toda ta ista "znanost" sploh ni mogoča, če se lingvist nekje ne opre na neki izjemni jezik — materin jezik. Jezikoznanec je tako vpet v protislovje med tem, kar mora, in tistim, kar more.

Zato je formalizacija tako fascinantna prav za tiste, ki se ukvarjajo z jezikom: rešila bi jih vseh težav, *če bi bila mogoča*. Toda prav ker ni mogoča, imajo jezikoslovci težave — in je seveda ravno njihova veda šele prav mogoča. Neizpolnjiva zahteva po izčrpni in samozadostni formalizaciji je način, kako lingvist doživlja svojo vpetost v materin jezik, tj. preprosto, a neizbrisno dejstvo, da je poleg znanstvenika še govorec, tj. človeško bitje.

Jezikoslovje je vendarle našlo način, kako to stisko nekako odmete s svojega praga: minimalni pobeg k pomenu ni stvar same vede, pač pa se zgodi vselej zunaj nje — v podobi idealnega govorca-poslušalca.(5) Formalizacija se dogaja šele potem, ko smo domorodca že povprašali, kaj pravzaprav "hoče reči" — četudi je v večini primerov ta hipotetični domačin lahko kar jezikoslovec sam.

Toda s tem ni jezikoslovec naredil nič drugega, kot da je praktično uveljavil tale aksiom svoje vede:

vsak jezik je za nekoga materni jezik.

Tako lingvistika odpravi področje samo-nanašanja v "množici" jezikov prav s tem, da slehernemu jeziku prizna, da je samonanašanje zanj konstitutivno; vendar *hkrati* to "konstitucijo" jezika izključi iz svojega vidnega polja. Lingvistika tako prepušča subjektu, naj se sam bode s svojim jezikom, in to je ne zanima; to, da lahko brez protislovja "zbere skupaj" množico vseh jezikov, si lingvistika omogoči tako, da v sleherni jezik vsadi protislovje, vendar delovanje samega protislovja pripiše govornemu subjektu: govorni subjekt je zunaj lingvistike prav kot opora za njeno konstitutivno hipotezo o nekontradiktornosti, enotnosti, celotnosti jezika kot spoznavnega predmeta. Pri tem lingvistika ravna kot vsaka druga znanost, saj je od-tegnjenost (abstrakcija) subjekta prav vzpostavljajoča za znanstveni diskurz.

Vendar je posebnost jezikoslovnega primera v tem, da je proučevanje jezika vseskoz odvisno prav od tistega, kar mora izključiti iz svojega obzorja, če se hoče vzpostaviti: s tem, da je lingvistika kot "kompetenco" izključila subjektovo soočanje z dvoumjem njegove govorice, je izločila prav "materinskost" maternega jezika: namreč *prav tisto*, zaradi česar se je morala zateči k materinemu jeziku, ko je "še" vzpostavljala svoje polje v sami njegovi možnosti. Po tej izključitvi "dvoumje" sicer ostaja, vendar le kot "večpomenskost": vprašamo subjekt, kaj "vse" razume z nekim stavkom, in potem lahko formalno porodimo prav vse "razumljene" pomene — kot razumne pomene. Izključena je torej "samó" *ireduktibilnost* dvoumja, torej protislovje sámo.

Če je torej materinost materinega jezika, namreč tisto, česar se jezikoslovje znebi tako, da ga obesi na grbo govorcu, če je torej ta maternost isto kot izključitev ireduktibilnosti protislovja, potem lingvistika že sama prakticira opredelitev, da je materni jezik pač specifični način dvoumljenja; glede na to, da je — po lingvističnem postulatu — *sleherni* jezik za nekoga materni jezik, pa lahko rečem kot Jean-Claude Milner: "Enkraten način dvoumljenja, prav to je torej jezik med drugimi jeziki."

Preden se na govorni osebek obrnemo za kakršenkoli v jezikoslovju uporaben podatek o *učinkih delovanja* njegovega maternega jezika, ga seveda povprašamo prav o njegovi *kompetenci*; na takšno vprašanje bo govorec odgovoril nekaj kakor:

"Govorim slovensko."

Po tej izjavi bi natančno vedeli, pri čem smo, in vendar ima stavek lahko dva pomena: najprej lahko pomeni —

"Znam, obvladam slovenski jezik."

— lahko pa pomeni tudi —

"To, kar zdajle pravim, je izrečeno v slovenskem jeziku."

V prvem primeru je stavek trditev, ugotavlja ali zatrjuje neko dejansko stanje, v prvem pomenu je stavek *konstativ*; v drugem primeru pa se stavek nanaša sam nase — izgovarja neko ugotovitev o samem izgovarjanju te ugotovitve; pri tem drugem pomenu se torej dejanje, na katero se stavek pomensko nanaša, ujema s samim izjavljanjem stavka, zato lahko rečemo, da je v drugem pomenu stavek *performativ*. Performativnost je seveda, kakor je dognal Benveniste,(6) vezana na določen način funkcioniranja glagola in ne na kak njegov "notranji pomen", o čemer se prepričamo, če stavek prevedemo v katerikoli ne-slovenski jezik. V tem primeru se performativna raven njegovega delovanja zgubi, ker pač ni več mogoče samo-nanašanje, ohrani pa se prvi pomen. Stavek:

"Je parle slovène."

— pa prav zato, ker je zvest prevod ustreznega slovenskega izraza, *ne* pomeni prav tistega kakor slovenski stavek: zgubi se namreč napetost dvojnega pomena, ki vselej že zaznamuje ravno tisto interpretacijo, katere vesten prevod je gornji francoski izraz: ta francoski stavek namreč prevaja bolj "vouloir-dire" slovenskega konstativa, tisto, kar slovenski stavek v eni izmed možnih interpretacij hoče reči, ne pa tisto, kar "pomeni". Sámo napetost dvojnega pomenjanja bi seveda prenesla tale francoska izjava:

"Je parle français."

— tu smo namreč res stisnjeni v kot, tako da v tem primeru za nas velja Ionescovo duhovičenje: "London se po francosko pravi Pariz."

Stavek:

"Govorim slovensko."

— namreč lahko zatrjuje mojo kompetentnost na področju slovenskega govorjenja, prav kolikor to njegovo "konstativno" razumevanje postavimo v nasprotje z njegovo performativno razlago. Ta izraz namreč resda zagotavlja

mojo *kompetenco*, vendar s sebe pač ne more zbrisati tega, da je z izrekanjem te izjave ta kompetenca že tudi prešla v *performanco*: kompetenca je tu "že uporabljena", to je tu pogoj, da jo sploh lahko ugotovimo, konstatiramo.

Stavek v tej prvi interpretaciji (ko ga razumemo kot konstativ) torej "beži" proti nekemu nevtralnemu kraju, kjer bi bila kompetenca njegov goli referent, toda ta kraj je utopija, nikoli ga ne more prav doseči, ker ne more pretrgati svoje zveze s performanco, izvirajočo prav iz te kompetence, o kateri stavek govori.

To zvezo s performanco lahko pretrga le v kakem ne-slovenskem jeziku, kjer pomeni "isto", vendar *ne v isti opoziciji:* tu za konstativno branje ni potrebna izključitev performativnega razumevanja. Možnost, da sleherni neslovenski jezik deluje kot "čista meta-govorica", kadar izjavlja subjektovo kompetenco za slovenščino, je dana s tem, da je izraz "Je parle slovène." v nasprotju s stavkom "Je parle français." — torej s tem, da se paradoks samo-nanašanja *prestavi* v neko drugo (možno) izjavo.

Isto velja seveda za slovenščino; izraz

"Govorim (.....)."

— je nedvoumen za *vse* možne leksikalizacije praznega mesta *razen* za leksikalizacijo z besedo "slovensko".

S stališča domorodskega osebka, tj. s stališča kompetentnega govorca je mogoče jezike zbrati v "konzistenten razred", tj. v množico brez protislovja, s pogojem, da izključimo en sam jezik — njegov materni jezik.

S stališča lingvistike lahko to vprašanje "posplošimo", in potem dobi drugačno obliko.

Potem namreč lahko rečemo: stavek z generativnim drevesom, ki poraja stavke vrste (govoriti jezik x), ima eno samo interpretacijo v *vseh* primerih *razen* tedaj, kadar se verbalna fraza (govoriti) prikazuje v prvi osebi ednine sedanjika in se nominalna fraza (jezik x) leksikalizira z besedo, ki pomeni jezik, v katerem je stavek izjavljen.(7)

Takšno "pravilo" bi seveda postavilo nekatere težave, saj ima v generativni gramatiki površinska struktura sicer resda lahko več pomenov, toda za sleherni pomen "odgovarja" posebna globinska struktura. Globinski strukturi je pripisljiv en in en sam pomen: postavilo bi se torej vprašanje, kako s pomočjo členjenja globinske strukture pokazati, da *subjekt deluje enkrat kot subjekt izjave, drugič kot subjekt izjavljanja*. Zgolj afiksacija glagola z obrazilom prve osebe ednine sedanjika namreč *prav tega* razločevanja ne more izraziti.

Lingvistični aksiom se torej glasi: k vsakemu jeziku L obstaja en subjekt S, za katerega je L materni jezik.(8)

Ta specifična vez med subjektom in njegovim materinim jezikom se kaže v tem, da je dvoumje, ki je sicer navzoče le v nekaterih "izjemnih" izjavah, na neki način ves čas navzoče v sleherni izjavi v materinem jeziku, in prav možnost takega dvoumljenja zadošča, da lahko določimo, ali je neka izjava nekega subjekta izrečena v njegovem materinem jeziku; sama možnost tega dvoumljenja izvira iz tega, da subjekt deluje *hkrati* kot subjekt izjave *in* kot subjekt izjavljanja. Zato lahko tudi rečemo:

pripadnost subjekta materinemu jeziku se kaže v tem, da v njem lahko deluje hkrati kot subjekt izjavljanja in kot subjekt izjave, da v njem te dvojnosti celó prav *ni mogoče premagati* —

— skratka, "pripadnost" subjekta njegovemu materinemu jeziku deluje tako, da *se v materinem jeziku subjekt cepi*.

Subjekt, ki pripada materinemu jeziku tako, da se v njem cepi, zaznamujemo takole: $.

Subjekt, ki pripada materinemu jeziku, je *razcepljeni subjekt* $.

(Drugič naprej.)

Rastko Močnik

1 Ta stavek smo napisali, še preden so prizadevanja naprednih sil onemogočila vsaj dve najbolj reakcionarni nakani predlagane reforme (diskriminacija pri pravici do šolanja, načelo "numerus clausus"). Zdaj, ko smo obranili splošno in enako pravico do šolanja, je glavni cilj boja splošna in enaka pravica do izobrazbe.

2 Cours de linguistique générale, 1949, str. 166 (tudi v srbohrvatskem prevodu pri Nolit, Beograd). Gl. tudi Robert Godel, Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale, 1969, str. 196. To knjigo bomo še navajali, kolikor nas bo zanimal utemeljitveni akt sodobne lingvistike. Pravda v smislu "kaj je Saussure resnično rekel", nas sicer pravzaprav ne zanima: dejstvo je, da je strukturalno lingvistiko in njene odločilne prelome opredelil *Cours* v Ballyjevi in Sechahayevi redakciji (1916). Če sta Saussurova učenca reducirala, prirejala itn., je bilo to prav tako opredeljujoče kakor *nujno*: lingvistika pač ni mogla preskočiti svoje lastne meje, to mejo pa je začrtal prav Saussure. Res pa je, da je produkcija horizonta *nekaj drugega* kot sama črta obmejitvenica, potem ko je enkrat že zarisana. Zato seveda v "rokopisnih virih" lahko najdemo *presežek* teoretske prakse nad teorijo, "produkcije nad produktom". Toda ta presežek se v lingvistiko kot znanstveni diskurz ne more vpisati drugače kot "zavržek", kot "škart", torej negativno, če si dopustimo še en majhen paradoksič. Pri Saussuru je seveda vprašanje "roko-pisanja" še posebej dramatično: prav glede na to, da je pisal tudi "anagrame". S stališča lingvistike kot že vzpostavljene znanosti so Saussurovi anagrami *noro pisanje*. Dejanje epistemološkega reza se v lingvistiki dogaja skoz razmerje do *jejezika* (če smemo anticipirati ta izraz), skoz razmerje, ki je temeljno drugačno od tistega odnosa do jejezika, s katerim se vzdržuje že vzpostavljeno jezikoznansko polje: zato tudi ta Saussurov "utemeljitveni akt" ni popolnoma mitološki. Narobe pa postaja "mitološka" sama že vzpostavljena lingvistika, ki hkrati pripoveduje o početku, o "genezi" človeškega in vzdržuje svoj lastni početek, svojo utemeljitev s tem, da o njej noče nič vedeti: utemeljitev ponavlja s tem, da jo izriva. Skrivni Saussure anagramov mogoče resda "nora" deluje, zato pa so mehanizmi izrinjanja v sami vedi klinično prepoznavni.

3 Pri Pleteršniku je ideološka norma za razvrstitev pomenov zelo očitna: začne s konkretno-materialnim, tj. s fiziološkim pomenom, potem navaja metaforiko, navezano na ta "prvi" pomen, nadaljuje s prenesenimi pomeni, ki pa še pomenijo kako substanco (ognjeni jeziki, jezik na čevlju), za tem pridejo "neka riba" in "rastline", "Sprache" pa zadnja, ker je pač najbolj "idealna".

4 Naša terminologija omahuje. Prim. Pleteršnika: materin j., *die Muttersprache;* — materinski j.; (nav. materni j.). SP 1950 in 1962 imata materin jezik, pa tudi materino ljubezen.

5 Noam Chomsky je najuspešneje, pa tudi najbolj jasno izpeljal ta postopek: njegov idealni "native speaker-hearer" je prav komplement vsej današnji učinkovitosti generativne formalizacije.

6 Emile Benveniste, Philosophie analytique et le langage, v: Problêmes de linguistique générale. (Tudi v srbohrvatskem prevodu).

7 "Univerzalnost" takšnega "pravila" se seveda omejuje na jezike, ki glagole spregajo in ki nimajo dodatnih sredstev za razločevanje konstativa od performativa. Že v angleščini, npr., bi to nalogo lahko vsaj v neki meri opravila v našem primeru opozicija med prezentom in "present continuous": "I speak English." / "I am speaking English." To omejuje veljavnost našega zgleda, seveda pa ne spodbija tistega, kar hočemo z njim ponazoriti. Prej narobe: vidimo namreč, da ni mogoče univerzalizirati načinov, kako se subjekt vpisuje v svoj jezik.

8 Tudi ta opredelitev je seveda šepava: izmed "vseh" jezikov izpušča tiste, katerih značilnost je prav, da niso nikogaršnji materini jeziki (koiné, pigeon-English, sabir; pa tudi: esperanto itn.). Ta pomanjkljivost ima dva neenaka vzroka: 1. ti jeziki so "namenski", "občevalni", njihovo delovanje se že vnaprej omejuje na sporočilnost; prav *kolikor* so ti jeziki zgolj sredstva za sporočanje, jih brž̌as ne moremo uvrstiti med "jezike" po opredelitvi, ki jo prakticiramo tu; 2. naša sedanja opredelitev jezika, ki jo prakticiramo tu; iz razlogov nazornosti implicitno sprejeli na *tej* stopnji razla-

ganj, je *substancialistična*, tako opredelitev jezika nasploh kakor materinega jezika posebej; videli smo sicer, da je pojem materinega jezika "izumljen" prav zato, da bi bila substancialistična koncepcija jezika mogoča; pozneje, ko bomo takšno opredelitev jezika opustili, bomo lahko natančneje določili tudi njene meje.

O NEKATERIH STRANPOTEH SEMIOTIČNE ANALIZE

Ta zapis je le eden izmed številnih prispevkov iz široke diskusije o neka terih težavah, protislovnostih in zmotah semiotične teorije Julije Kristeve/1/, diskusije, ki je na zahtevo številnih članov v zadnjem času ste kla v okviru Semiotične sekcije Sociološkega društva v Ljubljani. Za razliko od doslej objavljenih kritičnih spoprijemov (cf. prispevek N. Mišćevića v Problemih—Razpravah št. 163—8, str. 264, ter prispevek S. Žižka v Anthroposu št. I—II/1978), ki so v glavnem merili le na splošne teoretske predpostavke Kristevine zastavitve, skuša pričujoči zapis zasačiti te predpostavke na delu ter pokazati njihovo nezadostnost v konkretni materialni analizi, in sicer v interpretaciji Lautréamonta, torej enega od obeh ključnih avtorjev (Lautréamont, Mallarmé), na katera se opira celotno Kristevino podvzetje. Takšen pristop ima to slabost, da mora pač predpostaviti poznavanje pri nas le malo znanega avtorja, kar smo skušali deloma popraviti tako, da smo v posebnem dodatku zapisali nekaj osnovnih informacij. Zaključimo to uvodno pripombo z upanjem, da se bo kritična diskusija o Kristevinem delu še širše razmahnila, pri čemer bo potrebno spregovoriti tudi odkrito besedo z nekaterimi tovariši, ki so, morda povsem dobronamerno, nasedali nekaterim zablodam in jih v prenagljeni zagnanosti celo razširjali.

* * *

Tekst, ki nam ga je zapustil Isidore Ducasse (sistematično bomo pisali Ducasse in ne Lautréamont, kot je v navadi; razloge za to bomo pojasnili kasneje), čeprav zelo kratek, nas sili morda bolj kot katerikoli drugi iz sodobne evropske književnosti, da opustimo običajni in utečeni pojem zgodovinske časovnosti, temelječe na zaporedju in navezavi — tako dojet čas je pač osnova marljivega akademskega brskanja po virih in pretresanja raznovrstnih vplivov. Z Ducassom se veriga nenadoma pretrga, sledovi se zabrišejo, linearni zgodovinski čas se začne lomiti, mnoštvo zgodovin stopi na mesto univerzalnega sprejemnika ene same zgodovine. V tej novi — diskontinuirani — časovnosti nima hkratnost nobenega opravka več z istočasnostjo — leta 1869, hkrati z izdajo Maldororjevih spevov, beleži zgodovina francoske književnosti datum še treh pomembnih izdaj: Flaubertove Vzgoje srca, Verlainovih Galantnih svečanosti ter Daudetovih Pisem iz mojega mlina — a zaman bi med njimi iskali tekst, ki bi imel kakšno skupno mero z Ducassovim. Da bi lahko poiskali drug tekst po njegovi meri, bi bilo morda treba poseči prek francoske in prek književnosti, rušeč pri tem celo vrsto arbitrarno zakoličenih mejâ. Prav tem mejam in njihovi samoumevnosti postavlja Ducassov tekst nasproti trajen izziv.

O posebni in vznemirljivi naravi tega teksta pričajo že presenečenje, šok, zaprepadenost, o katerih nam poročajo številni bralci: vse od prvega anonimnega zapisa v reviji La Jeunesse septembra 1868 ("Prvi učinek, ki ga proizvede branje te knjige, je presenečenje ..."/2/), od prvega obširnejšega članka, ki ga je leta 1890 napisal Léon Bloy (" ... delo povsem brez vsake primere ... satanske litanije iz Cvetja zla v primerjavi nenadoma zadobijo videz nedolžnega pobožnjaštva ..."/3/), od Andréja Gidea ("Branje ... VI Maldorojevega speva mi vzbuja sram nad mojim delom in gnus nad vsem, kar je zgolj rezultat kulture." /4/), prek nadrealistov in njihovega nap

mitičnega čaščenja (Breton: "... izraz totalnega razodetja, ki se zdi, da presega človeške zmožnosti ..." /5/ — in lahko bi še ogromno citirali) in prek množice različnih avtorjev vse do danes, ko je ta drobna knjižica enako skandalozna kot ob svojem nastanku. Kako naj se torej približamo temu nezaslišanemu in šokantno novemu tekstu, ki kakor da bi se otresel slehernega predhodnika in vzornika ter zdaleč prekosil vsakršne vplive, ki jih lahko domnevamo?

Po drugi strani pa se moramo soočiti s paradoksalnim dejstvom, da je Ducassov tekst vse do najmanjših celic in detajlov vključen v literaturo svojega časa in da mu nikakor ne primanjkuje virov ali vplivov, temveč prav nasprotno, toliko jih je, da ne vemo, kje začeti. Ducassova originalnost nikakor ni v iznajdbi kakšnih novih tem, prej bi lahko rekli, da skoraj ne počne drugega kot da povzema in prepisuje dobro znane in močno razširjene teme romantične književnosti in popularne književnosti svojega časa (npr. t.i. črni roman, roman-feuilleton itd.)/6/. Za direktne vire je treba le pregledati obsežno delo Pierra Capretza /7/, za različne stereotipe in topose pa knjižico Clauda Bouchéja /8/, pa je dovolj, da se prepričamo, kako so prav vsi elementi tega teksta prevzeti iz tedanjega pisanja: od stereotipov "Junaka", "Stvarnika", "Zla", borbe proti božjemu redu, neviht in brodolomov, hermafroditov in amfibij, pa do toposov liričnega in epskega, dramatičnega in romanesknega registra, do vseh figur klasične retorike ter do posebnosti znanstvenega in šolskega diskurza. Če naj povzamemo besede ruskega formalista Viktorja Škovskega: "... čim bolj osvetlite določeno epoho, tem bolj se prepričate, da so podobe, ki ste jih imeli za stvaritev določenega pesnika, po njem prevzete od drugih pesnikov skoraj brez vsake spremembe." /9/. S tega stališča pač ni prav nič paradoksalno, če Marcelin Pleynet v svojem Lautréamont par lui-meme (Paris 1967) zatrjuje, da je bil Ducasse "predhodnik svojih virov" (str. 90). "Domišljijski univerzum Maldororjevih spevov, ta univerzum morbidnih halucinacij in nebrzdane fantazije, se hkrati izkaže za literarni univerzum, za univerzum knjig, ki jih Ducasse skrbno prepisuje — in celo včasih prepisuje besedo za besedo, kot tistih nekaj odlomkov, za katere se je pokazalo, da so do pičice prepisani iz prirodoslovne enciklopedije dr. Chenuja"/10/.

Ta paradoksalni sklop je morda treba približati temule odlomku iz Marxa: "Jaz sem stroj, ki je obsojen na to, da jih požira /sc. knjige/ in da jih nato v spremenjeni obliki meče na gnojišče zgodovine." /11/ Prav ta podoba stroja (in ne kakega ustvarjanja, ki se ga pač zmeraj drži prst božji) šele ustreza materialističnemu pisanju (ki s tem izgubi svojega avtorja) — le idealist je tisti, ki verjame v stvarstvo, literarno in drugačno. Izvirnost mu mora veljati za odliko, dokler pač veruje v izvir.

A kako tedaj misliti to presekano nit, ta razmik, preko katerega se Ducasse vključuje v našo kulturo in jo hkrati spodbija, ta skok ven iz literarne zgodovine, ki je hkrati skok v njeno najbolj notranjo notranjost? Katero orodje uporabiti, katero kritiško pot ubrati, da bi mu bili kos? Pred dobrimi petdesetimi leti so nadrealisti odrekali kritiki in literarni vedi vsako pravico, da bi se dotaknila tega teksta: "Nasprotujemo, še naprej bomo nasprotovali temu, da bi Lautréamont stopil v zgodovino, da bi mu odmerili mesto med tem in onim /avtorjem/. ... Vse študije, vsi komentarji, vse pretekle in prihodnje opombe ..., vse to obkroža to knjigo, jo skriva, jo maže, jo banalizira, jo duši ..." /12/. Onstran mistifikacije, ki jo je Ducasse doživel v rokah nadrealistov (razglašen je bil za svetinjo, s katero lahko rokujejo le posvečenci, ki so seveda le razglaševalci sami), pa temu opozorilu ne moremo odrekati veljave: morda tiči v njem upravičena slutnja, da v tistem času še ni bilo kritične metode, ki bi se bila lahko soočila z radikalnostjo Ducassovega teksta, in je bilo torej treba ubraniti Ducassa pred metodami akademske kri-

tike, pred njenim kopanjem po virih in po avtorjevem življenju. Kar se sled
njega tiče, se je Ducasse k sreči znal ubraniti sam.

Kakšna pa so sredstva in metode, orodja in orožja, s katerimi razpolaga kritika danes? Pred sabo imamo temeljit poskus branja Ducassa, kakršno je nastalo na tleh t.i. "strukturalizma", ožje in točneje, v okviru skupine Tel Quel, še ožje in še točneje, kakršno je bilo sistematizirano v osrednji in ob sežni knjigi Julije Kristeve, Revolucija pesniške govorice, doslej morda najpomembnejšem delu, posvečenem Ducassu. Ta kritiška misel, ki jo bom skušali preverjati v soočenju s konkretnim tekstom, pa si nikakor ni najpre pripravila nevtralnega orodja, ki bi ga zatem uporabila tudi na tako trden orehu, kot je Ducasse, temveč je, nasprotno, kovala in kalila svoje orodje in orožje prav izhajajoč iz tistih prelomov, iz tistih pretrganih niti, ki jih označujejo imena kot Ducasse, Mallarmé, Joyce, Artaud, Bataille itd. Ta refleksija izhaja tedaj iz tistih prelomnih točk, ki jih mora stara kritika zamolčati, izrinit ali potvoriti, da bi lahko ohranila enotnost svojega objekta. Naše spraševanje se tako vmešča na ta novi, mukoma pridobljeni teren, pedenj za pednjem iztrga stari idealistični kritiki, hkrati pa bo skušalo prav ob enem njegovih temeljnih tekstov, Ducassovem, preiskati še vedno vztrajajočo ideološkost njegovih pred postavk.

I.

Da bi lahko mislili Ducassovo radikalnost, tisti razmik, ki ga loči od "organskega" razvoja francoske književnosti, tisto novost, ki nima, kot smo videli, nič opraviti z njegovimi temami, je skupina Tel Quel v svojem prvem obdobju izdelala koncept *pisanja* (l'écriture) — privzet sicer v veliki meri od Jacquesa Derridaja, ki ga je najbolj sistematično izdelal /13/ — da bi z njim zajela tisto posebnost tekstualne razsežnosti, ki presega pojmovnik reprezentacije, znaka, koncepta, linearnosti, enote, logike smisla. Ob tem sklopu se ne utegnemo ustavljati, sledi le nekaj zgolj informativnih in nekomentiranih citatov, ki so vzeti iz spisov o Ducassu iz tega prvega telquelskega obdobja /14/:

> "...nastop pisanja, primerljiv z iznajdbo novega jezika, ki se ga je najpre treba naučiti, da bi ga lahko govorili." (Sollers, str. 792.) "Preostane nam, da študiramo ta prostor in ta volumen, ki je tekst..., ta prostor, katerega praktična funkcija je funkcija negativnega jezika, 'valujoče in negativne mreže', ki na strani berljivega učinkuje v dvojni produkciji, v učinku sledi in njenega dešifriranja, njenega za-slodovanja /retrecement/ — proces brez začetka in konca, ki prehaja hkrati védenje in njegovo besedo, telo in njegov spol, reelno in njegovo metaforo, pripoved in njene 'zavestne' meje, skratka celoto določene kulture v kateremkoli danem trenutku." (Ibid., str. 795—6.) "Zajeti moramo ta proces negativnega in zaznamujočega podvajanja, način, kako si pisanje daje, v polju, ki ni njegovo, temveč kamor se uvaja z nemim nasiljem, skozi vrsto alibijev, sposojenih imen, figur, določen 'svet', katerega arbitrarnost sicer nenehno razkriva." (Ibid., str. 797.) "...kar nam Lautréamont daje v branje, ni smisel besed in celo niti besede... in vendar bi 'to' ne moglo shajati brez besed niti brez njihovega smisla. Tega, kar nam Lautréamont daje v branje, ni mogoče interpretirati in naposled nima nič opraviti z njegovo biografijo." (Pleynet, str. 57.)

Ta pojem pisanja, ki se zmeraj prikrade v jezik kot na njemu tuj in sovražen teren in ki se zmeraj lahko utelesi le v besedah in njihovem smislu, pa je vendar nekaj povsem drugega, presegajoč sleherno strukturo in smisel, ta pojem je bil kasneje v navedeni Kristevini knjigi predelan in premeščen v pojmovni aparat dialektike semiotičnega in simbolnega. Že sama ta premi

stitev, navidez morda zgolj terminološke narave, pa zaznamuje daljnosežni premik od prvega telquelskega obdobja ter hkrati nakazuje polemično distanco, ki včasih preseneča po svoji ostrini, do nekaterih avtorjev, na katere se je skupina v šestdesetih letih močno opirala — zlasti po eni strani do Derridaja (cf. recimo ostre besede na str. 128—133) ter po drugi strani do Jacquesa Lacana (cf. npr. str. 43—50 in passim. — primerov zares ne manjka). Ta vprašanja, ki jih bo treba podrobneje pretresti v zgodovini materialistične teorije označevalne prakse, pa niso predmet našega spisa in jih lahko le spotoma zapišemo.

Kristevina knjiga zastavlja in obdeluje veliko število zelo raznolikih problemov, mi pa se bomo ustavili le ob nekaterih zelo omejenih vidikih. Delo je razdeljeno na tri dele, od katerih prvi podaja teoretske osnove (štirje temeljni koncepti: semiotično, zavržek, heterogenost in praksa), drugi se ukvarja s principi in s prakso semiotične analize konkretnih tekstov, tretji pa skuša zgodovinsko razčleniti drugo polovico XIX. stoletja, politični in socialni okvir ter mesto, ki ga v njem zavzemajo avantgardne literarne prakse. Naša pot pa bo takšnale: povzeli bomo nekaj splošnih principov semiotične tekstualne analize iz drugega dela, nato pa bomo podali hiter počezen pregled tistih odlomkov iz drugega in tretjega dela, ki se nanašajo izrecno na Ducassa, s posebnim ozirom na razmerje do zakona. Ob strani pa bomo pustili vse odlomke, ki zadevajo Mallarméja, drugega avtorja, ki je predmet Kristevine raziskave. Ta pregled pa bo vseskozi predpostavljal seznanjenost z Ducassovimi teksti.

Vse, kar je simbolnega, se pravi jezikovnega, kulturnega, socialnega (zapišimo za zdaj le te površinske oznake), se vzpostavlja na ozadju neke druge, presegajoče ga sfere, glede nanj heterogene, sfere *semiotičnega.* Semiotično — "neekspresivna totaliteta, ki jo vzpostavljajo nagoni in njihove *staze* v gibljivosti, ki je prav tako razgibana kot urejena" (str. 23) — lahko mislimo v pojmovnem ogrodju Platonove *chore* ("Nedoločno mesto; ne da se ga uničiti, vendar daje sedež vsem nastajajočim stvarem, ono samo pa se da zajeti, izven vsake čutnosti, z neke vrste bastardnim mišljenjem ..." Platon: Timaj, cit. po Kristeva, str. 23). Ta chora, "kolikor je prelom in artikulacije – ritem, je predhodna razvidnosti, verjetnosti, prostorskosti in časovnosti." (Ibid.) Vendar pa chora nikakor ni amorfna ali kaotična, "če nima enotnosti, identitete ali boga, pa zato ni nič manj podvržena neki urejenosti, ki se razlikuje od simbolnega zakona ..." (str. 25). Princip njene organizacije torej ni zakon (ki nastopi šele s simbolnim), temveč določena ureditev /ordonnancement/, ki jo lahko zapopademo na ravni "foničnih, kinezičnih ali kromatskih razlik." (Str. 28.) (foničnih razlik in ne fonematskih, torej *ne* razlik na ravni fonemov in njim pripadajočih distinktivnih potez, ki konstituirajo jezik). Semiotična chora je torej osnova za konstitucijo označevalnosti, vendar kot ritem tej predhodna. Semiotično je mesto pulzionalnih nabojev, pri čemer je nagon vselej protisloven, "vsakič je pozitiven *in* negativen, takšna podvojitev pa lahko poraja prevladujoči 'destruktivni val', ki odlikuje nagon bolj kot katera druga posebnost: Freud pravi, da je najbolj pulzionalen nagon smrti." (Str. 27.) Destruktivno mesto, ki se nanj opira simbolni red, a ki ga hkrati trga in presega, mesto negativnosti, ki se je z zakonom ne da zajeti ali pomiriti — zakon ostaja za Kristevo le opora in sinonim za družbeni in simbolni red. Te pred-znakovne in pred-sintaktične poteze semiotičnega lahko teorija "vmesti diahrono v proces konstitucije subjekta le zato, ker *delujejo sinhrono v samem označevalnem procesu subjekta* ..." (str. 28) Teorija semiotičnega je torej hkrati teorija subjekta, ki spodbija njegovo metafizično pozicijo in želi pri tem ohraniti dediščino freudovskega obrata: "/Semiotično/ razsrediščuje transcedentalni *ego*, ga trga in ga odpira dialektiki, v kateri je njegovo sintaktično in kategorialno razumevanje le mejni moment procesa, tega pa stalno žene odnos do drugega, ki ga uravnava nagon smrti in

njegova reiteracija, proizvajajoča 'označevalec': takšen se nam kaže subjekt, govorici." (str. 30)

Semiotičnemu je po temeljni razliki postavljeno nasproti simbolno ko *tetično:* "To zarezo, ki proizvaja pozicijo pomenjanja /signification/, imenu jemo *tetično* fazo." (str. 41) "Ni znaka, ki bi ne bil tetičen, in vsak znak je kali že 'stavek', pripisujoč določen označevalec določenemu predmetu prek določenega 'vezaja' /copule/, ki bo deloval kot označenec." (str. 43) Če sm semiotično lahko vmestili v pred-ojdipsko fazo, pa tukaj naletimo na re kastracije, trenutek Ojdipa: "Odločilni trenutek z veliko posledicami: sub jekt, ki najde svojo identiteto v simbolnem, se *loči* iz svoje zapletenosti z ma terjo, *lokalizira* svoj užitek kot genitalni in prenese semiotično gibljivost v simbolni red. Tako se zaključi formiranje tetične faze, ki vzpostavlja vrze med označevalcem in označencem kot odprtost proti vsaki želji, a tudi proti vsakemu dejanju vse tja do užitka, ki jih presega." (str. 45) Vrzel označe valec/označenec pa je sama nasledek neke druge zareze, namreč tiste me semiotičnim in simbolnim, med nagonom in znakom (cf. str. 232), in vsako porušenje socialnega reda kaže na pritok nezaobsegljivega nagona smrti. "Noben označevalec ne ukine (v pomenu heglovske *Aufheben*) semiotičnega brez ostanka ..." (str. 49) "Vsa igra je tukaj: izpolnitev Ojdipa je potrebna tako kot je potrebna njegova pubertetna reakcija, zato da bi iz ukinitve /la relêve/ semiotičnega v simbolnem lahko nastala označevalna *praksa* s socio historično funkcijo ..." (ibid.) Semiotično vdira sredi označevalca prek premestitev, zgostitev, transpozicij... Sama simbolna funkcija kot taka je torej "ločena od slehernega užitka, nasprotuje mu, vzpostavlja se kot oče tovsko mesto, mesto nadjaza." (str. 136) Samo prelomi simbolno-socialne verige — in tak prelom je ravno umetnost, primer par excellence — lahko uvajajo "užitek v govorico in s pomočjo govorice" (str. 78) — užitek je lahko le transsimbolen. Ta dialektika pa ni "niti božja zakonodaja, nepreko račljiva in povzročajoča krivdo, niti "romantični' brezum, čista blaznost, nadrealistični avtomatizem, poganski pluralizem. Temveč heterogeno proti slovje med dvema nepomirljivima /instancama/, ki sta ločeni, a se ju ne da izolirati iz *procesa,* v katerem izpolnjujeta asimetrične funkcije: takšni so nam kažejo pogoji subjekta v označevanju." (Str. 80)

Negativnost označevalnega procesa lahko pride do veljave šele v tak vrste tekstualnosti, ki ne zatira več lastnih konsekvenc, ki torej ni zamejena s strukturo naracije, z znanstvenim metajezikom (izključitev negativnosti) ali s "kontemplativnim" diskurzom filozofije in (!) psihoanalize — proces nega tivnosti "dobi svojo realizacijo v tekstih, ki jih naša kultura sprejema od konca XIX. stoletja naprej. Od Lautréamonta, Mallarméja, Joycea, Artauda dalje pomeni *brati* opustiti leksikalno-sintaktično-semantično operacijo deš friranja in ponovno preiti pot njihove produkcije." (str. 98) Negativnost semiotičnega, ki je v teh tekstih prvič zares (dobesedno) prišla do besede radikalizira tudi proletarsko pozicijo, imanentno negativnost kapitalističnega produkcijskega sistema: "Marx je mislil, da je kapitalizem proizvedel svojega grobarja: proletarca. Imperializem pa proizvaja svojega pravega grobarja v nepodvrženemu človeku/l'homme non assujeti — sujet je hkrati subjekt in podložnik/, človeku-procesu, ki razkraja in premešča vse zakone vse do — in morda predvsem — zakonov označevalnih struktur." /15/ Navedimo še en kratek povzetek družbenega (oz. antidružbenega) "programa" umetnosti, ki raste iz Kristevine koncepcije: "Držati označevalno zaporo vselej odprto do materialnega zavržka. Preprečevati totalno sublimacijo zavržka in njegov potlačitev, tako da se ga uvaja vse do kromatskih, glasbenih, paragramatskih razlik. Razstreti lestvico užitka, da bi tako lahko v njem spregovorilo hetero geno: produktivno protislovje." (Str. 169.)

Temu tekstualnemu procesu, ki mu je bilo začrtano mesto skozi dialek tiko semiotičnega in simbolnega, se lahko v konkretni semiotični analiz

posameznih tekstov približamo na štirih ravneh: morfofonemski, sintaktični, pronominalni in kontekstualni. Tako bomo lahko razčlenili semiotični dispozitiv, "to novo translingvistično organizacijo, ki se jo da zakoličiti v modifikacijah feno-teksta" (207). Primeri za prva dva vidika so vzeti iz Mallarméja in se jih bomo le bežno dotaknili, za tretji vidik iz Maldororjevih spevov, za četrtega pa iz Ducassovih Poezij.

> Morfofonemska analiza se vmešča na raven nagonskih osnov fonacije (str. 211), foničnih diferencialov (str. 213, 222, 231), ki se temeljno razlikujejo od fonematskih distinktivnih potez: gre torej za "jezikovne glasove", ki so "več kot fonemi" (str. 222), za ritmičnost, ki konstituira "določeno strukturo, ki se je ne da identificirati niti z morfofonemskim sistemom niti s fonetsko realizacijo." (Str. 226.) "Zares, prvič v zgodovini se skozi jezik transponirajo translingvistična delovanja; epotnost nacionalnega-materinega jezika je postavljena pod vprašaj, da bi se lahko subjekt, vsak subjekt, poskusil svoboden v njem zgraditi, povzemajoč psihotično krizo ali simbolno izgubo v novem semiotičnem dispozitivu — pesmi." (str. 229)
>
> Na sintaktični ravni lahko ločimo dva tipa modifikacij, ki sta lastna pesniški govorici: "1. inverzije, apozicije in elipse, ki jim lahko obnovimo globinske /sous-jacentes/ strukture, ki pa se bodo tedaj izkazale za rezultate zelo številnih transformacij...; 2. neskončna vključevanja /emboitements/ in nepopravljivi izostanki, ki se jim ne da obnoviti globinske strukture, bodisi, da so bile njihove pro-forme izpuščene že v osnovi, bodisi, da so njihova razvejanja po številu neskončna in mnogostrana." (str. 269) Preko teh razvejanih transformacij se pesniška govorica pokaže hkrati "kot gramatična nad-kompetenca in kot riziko za subjekta... kot območje, kjer se zgornja in spodnja meja govorice stikata" (270).

Na pronominalni ravni lahko govorico opazujemo kot "artikulirano ekonomijo *instanc,* ki jih zaznamujejo *zaimki:* točkovna mesta v procesu, staze v toku, hipne prisotnosti v normativni rabi govorice." (str. 315) V pesniški govorici pa "subjektov *proces* presega njegovo *instanco* ... in uvaja učinke dialektike jaz/ti/on v notranjost vsake pronominalne staze, se pravi skratka v notranjost same možnosti instance sploh." (str. 316) Številni odlomki iz Maldororjevih spevov pričajo o zlomu unarne instance, o njeni pomnožitvi in razgraditvi, preko katerih postane vsak pol dualnega razmerja v sebi razdeljen: "jaz", iztrgan iz dualne opozicije, se izmenjuje z določenim "on" in se nanj naslanja — "on", ki "ne označuje *nobenega izjavljalca* potekajočega diskurzivnega akta, temveč preprosto in objektivno zaznamuje *možnost diskurzivne instance* sploh." (str. 320—1) S tem pa hkrati nastopi "izguba zrcalne podobe, simbolna in subjektivna praznina ..." (str. 321) (recimo v Maldororjevih spisih: "Preostane mi le, da razbijem to ogledalo na drobce, s kamnom ... včasih se mi zgodi, da sem postavljen pred nepoznavanje svoje lastne podobe." (IV., 5, str. 181) V tem oklepaju naj še povemo, da Kristeva svoje trditve ilustrira s številnimi primeri iz teksta, ki jih pač tukaj ne moremo prepisovati. Rekli smo že, da izhajamo iz poznavanja Ducassovega teksta in da skušamo izpostaviti le principe Kristevinega branja.) Ker je razmerje "jaza" do drugega konstitutivno za sam "jaz", je tudi "*drugi* ujet v označevalni proces 'jaza' in ta proces postane odtlej teren boja. Sobivanje 'jaz'/'drugi', ki je nujno konfliktualno, reproducira konstitutivni moment simbolnosti, ... negacije/afirmacije, protislovja." (str. 323—4) Stvarnik, privilegirani naslovnik "jazovega" diskurza, predstavlja "strukturirajočo, juridično pozicijo, ki ima v rokah pravila diskurza in simbolnega nasploh," (str. 328) je metafora zakonodajne funkcije drugega. "Odnos do zakona (diskurzivnega, simbolnega) ni prekinjen: tekst se dela zanj, namenjen mu je kot svoji drugi plati. Nihanje 'jaza' med identifikacijo z zakonom

(histerični moment) in zavržkom slehernega zakona (psihotični moment) ga vzdržuje med robovoma narcizma, proti dvem tipom indiferenciacije." (str. 329) "Namesto morebitnega kvietizma metasubjekta izjavljanja se razvija nenehen boj med obema poloma, ki sta konstitutivna za govor /locution/, in preko njiju interferenca semiotičnih procesov in simbolnih procesov." (ibid.) Ker "on"/Stvarnik predstavlja zakon, potem je množenje "on"-instanc pluralizacija in subverzija zakona. "Množenje Maldororja pa, nasprotno, ... ni več nagovor in tudi ne več izjavljanje: je spev, ritem." (str. 331) — oba akterja sta neenako ujeta v isto negativirajočo dialektiko.

Oala nam je še kontekstualna funkcija. Na tej ravni gre za to, da bi tekst vmestili v sklop drugih tekstov, saj vsi teksti "predpostavljajo več razredov diskurza, sodobnih in preteklih, ter si jih prisvajajo, da bi jih potrdili ali zavrgli, vsekakor pa, da bi jih posedovali." (338) "Posplošujoč predpostavko jo ti teksti naposled relativizirajo: tako, da pokažejo, da je bistvena prisila diskurzivnega akta in da zagotavlja — prav tako kot sintaksa — normativno rabo govorice in torej pozicijo subjekta; da pa se jo da, tako kot sintakso, podvoumiti /ambiguiser/ in celo razkrojiti v procesu, ki preko simbolnega razpira semiotični dispozitiv." (str. 340) Spet lahko razlikujemo dve skupini transformacij, ki jim je v tekstualnem procesu podvržen predpostavljeni kontekst: 1. transformacije z negativnim učinkom, kamor lahko uvrstimo negacije in permutacije z njihovimi inačicami, in 2. transformacije z nedoločnim učinkom, kamor spadajo opusti, skanzije in premestitve (cf. str. 344). V pravem pomenu le ta druga skupina zaznamuje proces zavržka, množeč pozicijo govorice in subjekta ter uvajajoč prej negativnost kot pa sodbi imanentno negacijo (tako kot prva skupina). (Primere za obe skupini je najti na str. 345—355, pri čemer naj se bralec nikar ne ustraši učenih matematičnih shem, ki se hitro izkažejo za zelo preproste.)

V nekaj kratkih obrisih moramo tukaj povzeti strukturo Poezij. Razdeljene so na dva dela, od katerih prvi napada v prvi vrsti romantični diskurz — tukaj lahko najdemo imena vseh velikih romantikov ("Veliki Mehkoglavci") in spisek njihovih tem, temu diskurzu pa postavlja nasproti moralo, razum, upanje, dolžnost itd.; medtem kot si drugi del Poezij vzame za predmet napada predvsem misli in maksime racionalistov in moralistov (La Rochefoucauld, Pascal, Vauvenargues etc.) — torej Ducasse tukaj "vzame za predpostavko svojo lastno predhodno pozicijo /iz Poezij I./" (str. 343) in jo tako skuša "negativirati drugače kot po romantični poti." (Ibid.) Tukaj lahko tudi najdemo nekaj "popravljenih" pasaž iz Maldororjevih spevov, ki pričajo o Ducassovi distanci do lastnega še "romantičnega" začetka (cf. zlasti P II. str. 287 in I., 5, str. 48—9).

Glede na Speve so Poezije nov in drugačen semiotični dispozitiv, ki ga je treba razumeti iz spremenjene historične perspektive: "... ne more več peti romantično, negativno, obupano: sama realnost je postala potrditev, reprezentacija, objektivacija take pesmi." (str. 413) Spomniti se moramo, da je bila država (drugo cesarstvo) tedaj v globoki krizi, ki jo je privedla že na rob propada ("sesutje razpadajočega Cesarstva ..." pravi nekje Ducasse — VI., 5, str. 244), na rob upora, ki bo res izbruhnil le nekaj mesecev po Ducassovi smrti. Poezije je treba brati kot sodobne in istočasne ljudskim zahtevam Komune: "nova legalnost, nova pozitivnost, a zmeraj na določen način dvomljiva, nemožna, ironizirana, saj je osredotočena predvsem na užitek, ki ji ga daje *gibanje,* ne pa *prevzem oblasti."* (str. 414) "Afirmacijo, ki jo razglašajo Poezije, bomo torej brali ne kot negacijo negacije (četudi se včasih tako ponuja), temveč kot *afirmacijo na sledi negativnosti,* ali kot afirmacijo, ki je prav toliko nujna kot izničena." (str. 414—5)

Še enkrat se moramo povrniti k Spevom, da bi si pobližje ogledali razmerje med Maldororjem in Stvarnikom, tokrat z vidika očetovske funkcije. "Subjekt, upornik proti očetu in hkrati proti Stvarniku, preseka verigo filia-

cije: brez očetnega imena se zateče k drugemu označevalcu — označevalcu 'speva', ki ga poje Maldoror." (str. 464) To bo tedaj spev brez "Imena—Očeta", vendar zaradi tega oče še ni ukinjen: "Tisto, kar Maldoror odstrani, je družinski oče, ne pa očetovska *funkcija:* le-ta ostane, da bi se proti njej in skozi njo lahko v govorici realizirala *pesniška funkcija*" (str. 465). "Simbolna instanca, ki prinaša katatonijo, smrt, ali pa, v boju proti njej, prehod v drug jezik, v spev — takšen je oče." (str. 466) V tem boju se pesnik—inovator označevalnega dispozitiva opira na mesto matere, da bi lahko vzdržal v bitki proti Imenu—Očeta. Simbolizirana semiotična chora, ta polifoni prostor tekstualnosti, je po svojem bistvu materni prostor. A to je strašna mati, divja in blazna, ljubimka svojega sina, čeprav nazadnje še vedno sužnja očeta (str. 469). Identifikacija z materjo bo ostala protislovna in konfliktualna in pri Ducassu bo vodila v določeno "falično potlačitev ženske" (str. 512) in tako zašla na rob psihoze.

V iskanju nove suverenosti se Maldoror v svojem spevu postavi po robu unarni, totalitarni in avtoritarni instanci Stvarnika ter uvaja, kot že rečeno, "boj, konstitutiven za simbolno funkcijo, njegovo heterogenost ... v vsakega akterja, vzetega posamično." (str. 573) Stvarnik torej ne nastopa le kot mogočen in strašen, temveč tudi kot neumen in smešen, predstavnik razvrata in pornografije (str. 575) (spomnimo se le na slavno sceno s pijanim Stvarnikom (III., 4)). "Maldoror je Vsemogočnemu simetričen le zato, da bi omogočil večni boj med njima kot edini možni prostor subjekta v procesu." (str. 577) V opoziciji do Stvarnika je "nečloveški, mineralen, mehaničen, neživ, negativen — skratka mrtev." (ibid.) Le vzdrževanje nepretrgane bitke lahko subjektu prepreči, da bi zdrknil v črnino psihoze ali da bi se povzdignil na pozicijo metagovorice. Le skozi ta boj, katerega zastavek je translingvistično, lahko poezija prikrade v govorico užitek, a ne kot "utopično ali fantazmatično sovpadanje jezika in užitka: 'manifestacija' užitka ostane v govorici vselej odložena; toda tekst do maksimuma približa označevalec njegovi nagonski heterogenosti — nemožnemu reelnemu ..." (str. 581).

II.

Kristevin projekt je torej zastavljen kot teoretska obdelava in vmestitev tekstovnega subjekta, subjekta-v-procesu. A katerega subjekta in v katerem procesu? Skušali bomo pokazati, da je v Ducássovem tekstu subjekt zares vpet v poseben tekstualni proces, da pa je ta proces drugačne narave od tistega, ki nam ga skuša predočiti Kristeva. Ob tem bomo poskusili zastaviti drugačen princip, drugačno optiko branja Ducassa, opirajoč se na nekatere točke, ki delajo Kristevi posebne težave ali ki jih preprosto zamolči.

Začnemo lahko z navidez povsem površinsko pripombo: Primere za svoje teze nabira Kristeva bolj ali manj indiferentno in enakomerno iz celotnega teksta ter jih po potrebi črpa iz tega ali onega dela (upoštevajoč le razliko med Spevi in Poezijami). Seveda je res, da tekst nikakor ni linearni potek, da je njegova časovnost razdrobljena, pomnogoterjena in razcepljena, da je njegov "smisel" ves čas sproti spodbijan itd., vendar se nam dozdeva, in to nikakor ni v protislovju, da nam daje Ducassov tekst v branje določeno pot in vzpostavlja določeno časovnost, ki je nezaobrnljiva, ireverzibilna, da je torej pot, po kateri ne moremo indiferentno hoditi zdaj v to, zdaj v ono smer in je ne moremo zakoličiti na kakšnem "brezčasnem nebu analize", ki bi ga zaobsegal kak vseobjemajoči in vsečasni pogled. Sprejeti je torej treba, čeprav v našem močno drugačnem polju, predpostavko tiste analize Ducassa, ki jo je opravil Maurice Blanchot /16/, namreč da se "tekst /une oeuvre/ dela v času" (Blanchot, str. 55) — a v katerem času? — k temu se povrnemo. Da bi ugledali brezčasnost Kristevine metode, zadostuje že hiter pogled na dobro

premešane številke v opombah, ki navajajo k stranem Ducassovega teksta. Dober primer lahko vidimo, recimo, tam, kjer Kristeva navaja primere iz teksta, da bi ponazorila nečloveški, mehanični, negativni, mrtvi značaj Maldororja (str. 577): praktično vse te primere navaja šele od zadnjih dveh kitic Petega speva naprej — vmestitev v tekst, ki pa je tukaj bistvena in ne more opravičiti, da Maldororju pripišemo določen splošni značaj, temveč prav značaj-v-procesu.

Kakor ostane formula o subjektu-v-procesu indiferentna do konkrecije tekstualnega poteka, tako ostane tudi indiferentna do vseh posebnih vsebin, ki se pojavljajo v različnih delih knjige. Ista formula, izdelana že v prvem poglavju prvega dela, se vztrajno ponavlja in se nato na 600 straneh kot nevtralni medij hitro prilagaja vsaki posebni vsebini, ki se ji utegne pojaviti pred očmi, ostajajoč pri tem sama neprizadeta — vselej imamo pred sabo simbolno, ki ga trga in načenja semiotično, vzdrževanje nenehnega in nezaobidljivega boja med ireduktibilnima poloma, odsotnost enega od njiju pa strmoglavi tekst v psihozo ali ga nažene v metajezikovni izriv. To ponavljanje iste sheme, ki se jo da po potrebi adaptirati in modificirati, vztraja tako pri obravnavi teksta pod različnimi vidiki kot pri obravnavi različnih delov teksta (edina izjema so deloma Poezije, ki se k njim povrnemo).

Če pa skušamo zajeti tekst kot pot in proces, potem se izkaže, da je njegov rezultat (ki ravno ni rezultat: "Ta permanentna publikacija ..." stoji na hrbtni strani Poezij) povsem drugačen od njegovega izhodišča, torej rezultat poti in procesa, da se dá dalje brati izhodišče le vnazaj s stališča poti ter da je treba vsako posamezno mesto iz teksta najprej skrbno materialno locirati vzdolž te poti. Ducassova tekstualna pot je zaznamovana vsaj s tremi prelomi: 1. prelom med prvim spevom in ostalimi (Prvi spev je bil objavljen posebej in je bil lahko vključen med ostale šele po odločilnih spremembah — po črtanju, in to kakšnem črtanju!, Dazetovega imena; dalje se Stvarnik, osrednja oseba v Spevih, zares pojavi šele v Drugem spevu); 2. prelom med prvimi petimi spevi in šestim (Ducasse pravi sam: "Prvih pet spisov ni bilo brez koristi; bili so pročelje mojega dela, temelj zgradbe, predhodna razlaga moje bodoče poetike ..." (VI., 1, str. 230) Bili so le "sintetični del mojega dela" in "odslej je moj namen podvzeti analitični del" (ibid.)); 3. prelom med Spevi in Poezijami. O prvih dveh zarezah Kristeva praktično molči. Vse te (še dokaj grobe) tekstualne podrobnosti, ki bi jih moral semiotik pretehtati in osmisliti, so utopljene v splošni formuli Spevov: "sin, ki ne neha ubijati svojega Očeta in torej vse oblasti" (str. 493) — formuli subjekta/Maldororja kot negativnosti v ireduktibilnem boju z enotujočim in potlačevalskim zakonom. Da je ta formula nedopustno poenostavljanje Ducassovega teksta, bomo skušali pokazati v naslednji kratki in še zmeraj zelo grobi analizi.

Če v Spevih nastopajo "tri glavne osebe", kot pravi Ducasse: " človek, Stvarnik in jaz sam" (VI., 1, str. 229), pri čemer so seveda vse tri predmet napada, pa nikakor ne moremo prezreti njihove temeljne dvoumne povezanosti, ki se je ne da zreducirati le na pronominalno pomnožitev (uvajanje "dialektike jaz/ti/on v notranjost vsake pronominalne staze" — str. 316) niti na subverzivno zamajanje zakona. Ne le, da sta na isto stran postavljena "zmeravo človeštvo" (P I., str. 272) in njegov Stvarnik, proti katerima se dviga Maldoror ("Moja poezija bo le z vsemi sredstvi napadala človeka, to divjo zver, in Stvarnika, ki bi ne smel poroditi takega mrčesa. Knjige se bodo kopičile na knjige vse do konca mojega življenja, in vendar bo v njih le ta edina misel, zmeraj prisotna moji zavesti!" — II., 4, str. 89); hkrati poteka drugačno gibanje, ki uvršča Maldororja na stran človeka ("Tokrat nastopam, da bi branil človeka; jaz, zaničevalec vseh vrlin; ..." — II., 15, str. 128. "Smejim se na vse grlo, če pomislim, da mi očitate, kako razširjam grenke obtožbe proti človeštvu, katerega eden od članov sem (že ta opazka bi me opravičila!) ..." — VI., 1, str. 230—1); ter zlasti in predvsem najvažnejša

dvoumna gesta, ki postavlja na isto raven Maldororja in Stvarnika, torej prav oba akterja ireduktibilnega spopada med negativiteto in zakonom ("oba živiva kot dva sosednja monarha, ki poznata moč drug drugega, se ne moreta premagati in sta utrujena od brezplodnih preteklih bitk." — II., 15, str. 129) Navezava, ki gre še mnogo dlje: v svoji karieri zla (negativnosti, zavržka itd.) ima subjekt/Maldoror konkurenta in nevarnega tekmeca v Stvarniku — samo Stvarnik, ta princip unitarnega zakona, ga utegne prekositi po okrutnosti. Spomnimo se samo tiste slavne scene o Stvarnikovem kosilu (o kateri Kristeva spet molči), ko Stvarnik žre ljudi: "Najprej mu je pogoltnil glavo, noge in roke in nazadnje telo, dokler ni nič več ostalo; kosti je namreč pohrustal. In tako naprej, skozi vse druge ure njegove večnosti. Včasih je vzkliknil: 'Ustvaril sem vas; torej imam pravico, da z vami naredim, kar hočem. Ničesar mi niste storili, saj ne pravim, da ste. Mučim vas, in to le iz veselja.' In nadaljeval je s svojim krutim obrokom, premikajoč spodnjo čeljust, ki je premikala brado polno možgan. O, bralec, ali ti ta zadnji detajl ne zbuja sline v ustih?" (II., 8, str. 100) Ob tem mestu je treba opozoriti na važno okolnost, da v toku te scene, ki do podrobnosti opisuje to nenavadno gostijo, subjekt ("jaz") doživi preobrat iz gluhote ("Pravijo, da sem se rodil v objemu gluhote." str. 99 itd.) do sluha ("Naposled, ko moje stisnjene prsi niso več mogle dovolj hitro iztisniti zraka, ki daje življenje, so se odprle ustnice mojih ust in zakričal sem ... tako presunljiv krik ... da sem ga slišal!" — str. 100) — a kaj neki mu je omogočilo, da je spet slišal in kaj je bilo tisto, kar je slišal?

Že ko je v Prvem spevu Stvarnik prvič omenjen, nastopi "Najvišje bitje" z "nasmehom silovitega sovraštva" (I., 8, str. 55), primerljivega le z Maldororjevim. In že od te prve točke naprej je lahko razmerje med Maldororjem in Stvarnikom le vseskozi dvoumno — primerjali bi ga lahko s pravim antipsihiatričnim "double bind": Maldoror, upornik v imenu zla in negativnosti proti totalizirajočemu redu zakona, vidi svoj lastni princip negativnosti realiziran prav v zakonu, in to realiziran "bolje", kot ga je zmožen sam; proti zakonu bi se tedaj lahko boril le v imenu kakšne dobrote ali usmiljenja, torej teh glavnih Stvarnikovih opornikov (in res lahko na navedenem mestu preberemo, takoj po vnovični pridobitvi sluha: "Odslej prihaja človeški glas do mojega ušesa le z občutkom bolečine, ki ga poraja usmiljenje do velike krivice." — str. 100—101) — Maldoror pa ve seveda preveč, da bi se lahko ujel v to zanko. Stvarnik ga ne prekaša po vsemogočnosti, temveč predvsem po "negativnosti" — težko razrešljiv paradoks, ki bo poganjal naprej tekstualno mašino Spevov ter bo nazadnje proizvedel drugačno, še paradoksalnejšo rešitev.

Na hitro lahko omenimo še drugi vidik te osrednje dvoumnosti, na katerega opozarja Blanchot v tistih odlomkih svoje analize, v katerih skuša pokazati, da je Maldoror daleč od čistega nasilja ali gibanja moči (kot to misli npr. Bachelard, med mnogimi drugimi), da lahko, nasprotno, po vsakem njegovem nasilnem dejanju ob pazljivem branju razberemo sledove slabe vesti, da "skoraj vedno izraža določen občutek moralnega neugodja, kes, sramotno obžalovanje ali neko bizarno žejo po odpuščanju." (Blanchot, str. 37 — za konkretne primere spet navajamo k navedenemu mestu.) V zlu, ki ga Maldoror prizadeva drugim in iz katerega črpa svoj užitek, kot vztrajno sam zagotavlja, je treba videti, da so "drugi nujno jaz." (Blanchot, str. 39.) "Skratka, strašen je, ker je preveč nežen in neusmiljen iz prevelikega usmiljenja." (Ibid., str. 43.) V Kristevinih terminih, v svojem boju proti zakonu se kakor nehote zmeraj sam zaplete v zakon (in francosko besedo remords bi se morda dalo prebrati kot re-mort).

V različnih pristopih k Ducassovemu tekstu skoraj simptomatično vztraja določena dvojnost, osnovni konflikt tega tako s konflikti nabitega teksta se skuša sistematično zvesti na dve temeljno različni instanci. Pri Claudu Bouchéju gre, npr., za dvojnost med redom Želje in redom Zakona — "V

enem primeru, pisava želje, transgresivni romanticizem potlačen s cenzuro zakona; v drugem, diskurz legalnosti, moralizirajoči diskurz, ki ga drži v šahu vztrajna skušnjava prepovedi." Ducassovo pisanje "nenehno privlačita ti dve skrajnosti, ki nahajata svojo točko (dialektičnega) ravnovesja le v gibanju parodije." (Bouché, str. 190) Ta dvojnost želja/zakon se pri Kristevi (če pustimo ob strani manj važne avtorje) premesti v dvojnost semiotično/simbolno, saj za Kristevo kategorija želje pade v red Zakona (subjekt kot manko v označevalni verigi itd. — od tod vsi očitki, naslovljeni na Lacana). Teza, ki jo skušamo tukaj zagovarjati, pa je, da je mesto dvojnosti eno samo, protislovno "mesto" zakona. Zdi se nam, da je jedro Ducassove tekstualne poti prav v postopnem izkustvu, da je opozicija med negativnostjo in zakonom lažna opozicija, da zakon sam paradoksalno ni legalen in se ga ne da legalizirati, da sam v sebi nosi zavržek, ki se ga ne da ekonomizirati. Glede na Kristevino teoretsko osnovo bi to pomenilo, izraženo v kratki formuli, da je *temeljna razlika med semiotičnim in simbolnim že sama simbolna,* da Ducassova pot torej ni subverzivna v tisti meri, kolikor je naperjena na prekoračitev zakona, na njegov onstran in njegovo potlačeno, temveč prav v meri, kolikor pripoznava škandalozni in nepričakovani značaj zakona samega. Simbolni zakon, ki je dajal videz pozitivne in polne opore socialnega reda, se izkaže za mesto polno kapric in zvijačnosti. Nasproti Kristevinemu projektu, ki se v celoti opira na Drugo zakona, na njegovo semiotično potlačeno in ki veruje, da se da od tod zakon prekoračiti, se zakon sam izkaže za svoje Drugo — potlačeno je, paradoksalno, prav zakon sam. Kristeva, čeprav nehote, dejansko pristane pri določeni komplementarnosti zakona in njegovega Drugega, simbolnega in semiotičnega, ki sta sicer de iure asimetrična, temeljno protislovna in se ju ne da nevtralizirati, vendar se de facto naposled le dopolnjujeta in se skleneta v združitvi med materinsko choro in očetovskim zakonom. "Ko tekst razgrinja označevalni proces, vzpostavlja variabilno totaliteto, v kateri subjekt totalizira spolne razlike: pripoznava jih, a razkrivajoč diskurzivne pozicije, ki jih podpirajo, jih vse igra preko teh diskurzivnih pozicij." (Kristeva, str. 470) Kako je mogoče totalizirati spolno razliko in kam naj se postavimo, da bi jo lahko pripoznali in jo igrali — vse to nam mora Kristeva še pojasniti. — V redu zakona pa ni več ne komplementarnosti ne totalitet.

Morda Blanchotova zastavitev, čeprav res po Sollersovih besedah idealistična, bolj ponuja možnost "materialističnega obrata" kot katerakoli druga in se z njo ne da tako zlahka opraviti. Dvojnost, ki jo izstavlja Blanchot — dvojnost med lucidnostjo in "občudovanja vredno odsotnostjo lucidnosti, neverjetno zavestna in neverjetno zavesti tuja stvaritev" (str. 57), dvojnost med jasnim vidom, svetlobo dneva in obsesijo noči — je prav pripoznana kot dvojnost enega samega mesta. V svojem delu gre Lautréamont "od implicitnega k eksplicitnemu, od obskurne skrivnosti do jasne zavesti o tej obskurnosti, do jasnosti razodetja, kjer pa vendar obskurnost vztraja ..." (str. 147). Gre za izkustvo "zatemnjevanja z lučjo" (str. 191), kjer "mora hkrati izraziti tako smisel tega, kar govori, kot sprevrnjeni smisel in gibanje tega sprevračanja v polnosti nenehnega dvoumja." (Str. 204) Želja po jasnini žene ta tekst v gibanje vrtinca, in to je osrednja podoba v Spevih, v katerem dvojna težnja — "težnja po povratku k središču, po koncentraciji okoli točke, kjer v limiti največje gibanje prehaja v mirovanje — in projektivna težnja, ki izhaja iz premestitve središča po prav tistih silah, ki to središče iščejo in ga želijo, ki pa ga v limiti vržejo v neskončnost" (str. 88) — ta dvojna težnja pokaže prav, da središča nikjer ni. Lucidnost, v katero se v Poezijah to gibanje izteče, je tvegana in pretirana lucidnost, v njenem srcu je kot njen lastni princip vsajen "tisti presežek (excès), brez katerega videnja ostaja ne-videnje." (str. 206) V tej lucidnosti se Lautréamont dotika mejâ, ki pa niso postavljene od zunaj, "biti morajo prav meje samega dne." (str. 211) "... skrajna točka

zavesti, razuma in suverenosti bo sovpadla z opustitvijo vsake suverenosti in vsake osebne zavesti." (str. 209) — Sprejemamo sicer kritiko, ki jo je naslovil Sollers na to zgledno analizo, namreč da si mora esencialistično branje zmeraj zastaviti: "1. avtorja (individualno avanturo); 2. neprotisloven tekst; 3. učinek resnice" (Sollers, str. 792), vendar je treba dodati, da zaznamuje Blanchot skrajno točko in rob takšnega branja, kjer se odpira drugačna pot, ki jo bo telquelska analiza kljub navidezni radikalnosti zgrešila. Seveda je treba najprej Blanchota iztrgati iz njemu lastnega polja (ki se ga drži določena zvrst eksistencializma in celo elementi obskurantističnega jungizma), treba ga je, kot bi rekel Ducasse, "popraviti v smislu upanja". (Pisma, str. 306.)

Če naj zelo shematično povzamemo tekstualno pot Maldororjevih spevov, bi lahko rekli, da začenja Lautréamont (sic!) svoj Prvi spev v dobri Kristevini veri, hoteč prekoračiti zakon s silo svoje negativnosti, s silo zla, toda na sami poti, ker pač ne ponavlja neutrudno istih zarotitvenih obrazcev kot Kristeva, postopoma izkusi, da je njegovo podvzetje dvoumno in protislovno, da je že sam vseskozi zapleten v zakon. To izkustvo se že nakazuje v prehodu od gluhote do sluha med Stvarnikovim obedom, a ga takrat še zamegljuje stranpot (sicer tudi dvoumnega) usmiljenja, svojo polno veljavo pa dobi šele proti koncu Petega speva ("Joj, zdaj smo prispeli v realnost ..." V., 7, str. 219 — se pravi izkusili nemožnost reelnega), ki se zaključi s prebujanjem, tem prvim prebujanjem, kot pripominja Blanchot, v Spevih, ki se nepretrgoma ukvarjajo s spancem. In na začetku Šestega speva že lahko beremo naznanilo: "Mislim, da sem po nekaj tavanjih končno našel svojo dokončno formulo ..." (VI., 1, str. 231) — formulo, ki se bo naposled izkristalizirala v Poezijah (in to prav v nemožnosti kakršnegakoli dokončnega), v tem kratkem in bizarnem tekstu, sicer na videz mnogo manj škandaloznem od Spevov, a toliko bolj radikalnem. Ko je izkusil paradoksalno in noro naravo zakona, se je Ducasse zdaj sam lotil pisanja zakonov.

Tukaj ne moremo slediti vsem ključnim križpotjem te poti, ustavili se bomo le še pri enem, pri slavnem odlomku o Velikem Zunanjem Objektu: "Če je sicer potrjeno, da lahko podnevi vsakdo zoperstavi koristen odpor proti Velikemu Zunanjemu Objektu (kdo mu ne ve imena?); saj tedaj volja bedi nad lastno obrambo z izredno zagrizenostjo. A komaj se razstre tančica nočnih meglic, celo nad bodočimi obešenci, o, videti svoj um med svetoskrunskimi rokami tujca." (V., 3, str. 205) Običajno razmerje je tukaj obrnjeno: če dnevna zavest ponavadi velja za območje, kjer ubogamo zakon in se mu podrejamo, potem naj bi bili po tem razumevanju noč, spanec in sanje (veliko je bilo govora o oniričnem značaju Ducassovega pisanja) mesto vdora potlačene nezavedne želje, mesto prekoračitve tistih prepovedi, ki jih upoštevamo pri polni zavesti. Tukaj pa Veliki Zunanji Objekt vstopi tam, kjer bi ga najmanj pričakovali, sredi noči, sredi "nezavednega". Sredi tega opojnega univerzuma frenetičnih podob in divjih halucinacij se za njegovo jedro Ducassu razkrije zakon sam. Vendar na tej stopnji svoje poti (V., 3), ko se že zmeraj skuša držati svojega kristevljanskega projekta in se opirati na ta univerzum kot na potlačeno plat zakona, na tej stopnji torej še zmeraj občuti zakon, ki se mu vsiljuje sredi noči, kot grožnjo svoji avtonomiji. Preberimo še nadaljevanje: "Ponižanje! naša vrata so odprta okrutni radovednosti Nebesnega Roparja. Nisem zaslužil te podle kazni, ti, gnusni ogleduh moje vzročnosti! Če obstajam, nisem drugi. (Si j'existe, je ne suis pas un autre.) Ne dopuščam v sebi te dvoumne mnogoterosti. Sam hočem prebivati v svojem intimnem razmišljanju. Avtonomija ... ali pa naj me spremenijo v hipopotama. ... Moja subjektivnost in Stvarnik, to je za ene možgane preveč." (ibid.) Subjekt/Maldoror, ki hoče braniti svoj lastni prostor pred Stvarnikom, hoče ohraniti negativnost, ki bi se je Stvarnik ne dotaknil, me-

sto, kamor bi ne mogel vstopiti, izkusi ravno nemožnost tega, da bi "sam prebival v svojem intimnem razmišljanju", da, če obstaja, je že zmeraj drugi, da je njegovo mesto že zmeraj drugo mesto, da je prav tista točka, na katero se je upal opreti, že zakon. Da je Veliki Zunanji Objekt njegova najbolj intimna notranjost. Tukaj zares ne moremo razumeti tega, kar ob tem zapiše Kristeva: "... toda za proces subjekta, ki je tekst, ostaja ta pozicija /sc. Stvarnika/ zunanjost — Veliki Zunanji Objekt." (Kristeva, str. 574) In spet je idealist Blanchot tisti, ki vidi dlje: "Nobenega dvoma ni, da ga v njem skuša obvladati nekaj, kar, kot kaže, ni on sam, da se torej čuti "med svetoskrunskimi rokami tujca' ... vznemirjajoča narava tega sovražnika, njemu tako bližnjega in ki je celó sámo srce njegove intimnosti ..." (Blanchot, str. 155) — Od te točke naprej bo morala tekstualna pot preko dveh prelomov (med petim in šestim spevom ter med Spevi in Poezijami), da bo izkusila, kako je nasprotipostavljenost zakona in avtonomije subjekta lažni problem, problem predducassovskega diskurza, kako je zakon, daleč od tega, da bi ogrožal subjekt v njegovi avtentičnosti, nasprotno vir rušilne in subverzivne sile.

In prav Poezije Kristevi povzročajo neprijetnosti. Zdi se, da je negativni in rušilni naboj završka v njih manj ekspliciten in zato Kristeva potihoma in v odvisnikih do njih zavzema določeno distanco, kaže določeno previdnost in svari, da so Poezije na robu metagovorice. Recimo: "... odgovor Poezij I. ... je metalingvistični odgovor." (str. 342) "Brez dvoumja želimo podčrtati, da ostaja ta poskus /sc. Poezij/ omejen, da se s svojim molkom o spolnosti in o družbenem nezadovoljstvu dotika potlačujočega in moralističnega metajezika." (str. 415) (kot da bi se vprašanje spolnega in družbenega dometa teksta odločalo v izbiri določenih tem!) "... opustitev 'speva' za metajezik v Poezijah ..." (str. 469) (več takih distanciranj je še najti na str. 357, 472, 579 itd.) Skratka, Poezije so sicer izredno pomemben itd. tekst, *vendar* je v njih nekaj sumljivega — in ta vendar vztraja skoraj na vseh mestih, kjer se analiza dotakne Poezij. Morda torej lahko zaključimo, da tisti tekstualni proces, ki nam ga dajejo v branje Poezije, ni proces Kristevinega subjekta-v-procesu.

III.

Na kratko se lahko tukaj lotimo še enega, na videz postranskega vprašanja, o katerem spet Kristeva bolj ali manj molči, namreč vprašanja psevdonima in lastnega imena. Ducassovi teksti so pred nami podpisani na tri različne načine: 1. Prvi spev, najprej objavljen posebej, je podpisan s tremi zvezdicami; 2. celotni tekst Maldororjevih spevov je podpisan s psevdonimom grof Lautréamontski; 3. oba zveščiča Poezij sta podpisana z lastnim imenom, Isidore Ducasse. — Čemu te spremembe?

Sklepamo lahko, da se subjekt Prvega speva (v njegovi prvi verziji), zaznamovan le s tremi zvezdicami, še ni vmestil glede na svoj tekst, se pravi tudi ne v odnosu do sklopa njemu predhodnih tekstov, ki mu služijo za pretekst, niti v odnosu do tistega drugega teksta, ki je njegova biografija (cf. ime Dazet) — in da je torej najprej moral preko ničelne točke imena. (Naj tudi še enkrat opozorimo, da v Prvem spevu Stvarnik še ne nastopi, čeprav je nekajkrat omenjen.) V končni verziji Spevov pa se subjekt pisanja (če naj se izognemo obremenjene besede "avtor") s svojim psevdonimom vmesti v določeno "literarno tradicijo", saj privzame ime glavne osebe iz nekega romana Eugêna Sueja, Latréaumont, vmesti se torej v tradicijo popularnega romana, "črnega" romana, skratka šund-romana svoje dobe, izroči se v izročilo neke postranske književnosti, ki ni bila nikoli pripuščena v uradno literarno zgodovinopisje in je zaznamovala le njegov spodnji rob; književnosti, ki je le prevzemala "črne" téme iz vélike književnosti (romantike itd.),

tiste teme, ki so kot po naključju zašle v njene svetle višave, ter jih obdelovala in gnala do skrajnosti (pripomnimo lahko, da je črni roman sicer sodoben z revolucijo 1789 — Pleynet str. 63—4). Subjekt se torej vmesti v neko določeno tradicijo, a šele po skoraj neopazni modifikaciji (in zato toliko neprijetnejši), po premestitvi, ki je videti le premestitev enega samoglasnika — LatréaUmont v LaUtréamont, torej z delom na označevalcu, katerega učinek je, da se v to tradicijo vmešča prav kot njen *drugi* — franc. autre (in morda bi kazalo pisati l'Autréamont, "če govorimo tipografsko" (P I., str. 265)). Subjekt pisanja hoče sedaj postati Drugi neke kulturne tradicije, njena druga plat, vmešča se v tradicijo njenega roba, ne skuša torej splezati iz nje preko njenih višav, temveč sestopiti pri njenem dnu, pri tem pa hoče v istem aktu zamolčati in zaobiti svoje očetno ime in s tem tudi zakon, ki nosi (ki ga nosi) to ime, jedro konstitucije simbolnega reda. Ta zaobid Imena—Očeta je treba brati skupaj s prvimi vrsticami Prvega speva, kjer je projekt Spevov označen kot incestuozni projekt: "Boječa duša, preden torej prodiraš dlje v takšne neraziskane pustinje, usmeri svoje pete nazaj in ne naprej. Dobro poslušaj, kar ti pravim: usmeri svoje pete nazaj in ne naprej, kot oči sina, ki se spoštljivo odvrne od častitljivega motrenja maternega obraza; ..." (L., 1, str. 45) Na to pot preko neraziskanih pustinj se lahko odpravi torej le tisti, ki se ne odvrne od maternega obraza, tisti, ki ji tvega pogledati v obraz in ki si torej upa dotakniti se osnovnega zakona prepovedi incesta, zareze natura/kultura, principa simbolnega reda (reda Imena—Očeta). "Kolikor se od vsega začetka Lautréamont sooči s svojim védenjem kot absolutno tujostjo; kolikor preseka to mejo védenja, ki jo predstavlja tabu, prepoved ...; kolikor naredi iz obskurnega temelja družbe svoj osebni problem in izprašuje tisto, kar se nikoli ne sme pojaviti kot vprašanje ...; toliko stopa Lautréamont v tisti mejni prostor, kjer je ime očeta ... postavljeno v oklepaj ..." (Pleynet, str. 118) Če se lahko tukaj strinjamo s Pleynetom, pa je treba še pojasniti, kako to, da je Ducasse opustil svoj nenavadni psevdonim in se podpisal pod Poezijami prav s svojim očetnim imenom, ki ga je spočetka postavil v oklepaj. Pleynet nam ponuja tole razlago: "Vidimo, da se je v kronološkem redu izvršil obrat — psevdonim je omogočil, da ima lastno ime drugi referent kot očetno nasledstvo (očitni referent lastnega imena). Ducasse je poslej sin svojih del." ((ibid., str. 157) Razlaga, ki nas ne more zadovoljiti, saj pod vprašajem ne stoji le nedoločeno očetno nasledstvo, temveč sama osnova simbolnega reda. Izhajajoč iz našega dosedanjega branja bi lahko rekli, da podpis pod Poezijami, ta nepričakovani sprejem imena očeta, a premeščeni sprejem, priča prav o tisti poti, ki jo je Lautréamont prehodil, da bi postal Ducasse, o tistem izkustvu, ki smo ga skušali opisati kot izkustvo zapletenosti v red zakona in brez katerega ostaja ta podpis nerazumljiv. Lautréamont, ki začenja "svojo strmo in divjo pot preko teh mračnih strani polnih strupa" (I., 1, str. 45), je hotel postati Drugi, ali točneje, kolikor je ta črna postranska literatura Drugo literature iz priročnikov, postati je hotel Drugi od Drugega. A spotoma je izkusil, da ni Drugega od zakona, da torej tudi ni Drugega od Drugega (saj je zakon sam svoj Drugi), in da je zakon le zakon mrtvega očeta (se pravi njegovega imena). Podpis, ki nosi ime očeta, zaznamuje identiteto, lastno ime subjekta, ter ju za zmeraj razkroji.

Poezije, ta drobni tekst, v katerega se Ducassova pot izteče, ta "permanentna publikacija", "prozaični koščki, ki jih bom napisal v toku vekov" (str. 265), kjer Ducasse, tako kot Platon, pred smrtjo piše svoje Zakone, so neprijeten, mučen tekst, v katerem manjka divje in toliko občudovane domišljije iz Spevov; v primeri z delirijem Spevov celo prav dolgočasen tekst — nič čudnega torej, če jih niso marali: "Poezije ... so le knjiga, ki je bila zmašena skupaj, da bi pokazal g. Ducassu, da njegov sin dela." (Valéry Larbaud) "Suhost Poezij po polnosti Spevov naznanja nepopravljivo sterilnost." (J. P. Soulier) (cit. po Pleynet, str. 152) "Spevom, ki so povzdigovali

absolutni ne, sledi teorija absolutnega da-ja, neusmiljenemu revoltu konformizem brez nians ... Lautréamont ... naznanja ... duha intelektualnega podložništva, ki se je razbohotil v našem svetu." (Albert Camus: L'Homme révolté, cit. po Philip, str. 207—209) Uradna kultura, ki se je toliko škandalizirala ob Spevih, ni videla škandala tam, kjer bi ga bilo treba videti. Videla je le amoralnost v perverzijah, v ekscesih okrutnosti, v parjenju Maldororja z morsko psico, v buldogu, ki posili malo deklico, v strofi o pederastih itd. Pripomnimo tukaj, da materialistični tekst (kot npr. tudi tekst markija de Sadea) izstavlja in razgrinja nasilno drugo plat vladajoče ideologije in jo postavi celo za gonilo svojega tekstualnega gibanja. Zares pa nas mora postati strah in zbrati moramo vso opreznost, brž ko slišimo poveličevanje ljubezni do človeštva, bratstva med vsemi ljudmi itd. — spomnimo se le fašističnega diskurza, tega pravega nasprotka ducassovskega teksta, ki ves čas ne opeva drugega kot bratstvo, pogum, vrednote, prvobitne vezi krvi in zemlje /17/, tega diskurza, ki pa bo razgrnil svojo drugo plat — vse tiste okrutnosti in perverznosti, ki v tekstu vzbujajo toliko pohujšanja —, toda v realnosti. In isto velja tudi, seveda v nekoliko drugačnem pomenu, za vso buržoazno ideologijo — liberté, égalité, fraternité — ki jo uveljavi leto 1789 /18/. Nič čudnega torej, če ideologija zažene vik in krik, ko vidi v tekstu razkrinkan svoj lastni sadizem.

Radikalnost deliričnega univerzuma Spevov je mogoče meriti le ob radikalnosti Poezij, te njim ireduktibilne naknadnosti. V tem pomenu je zgrešen skorajda ves tisti vpliv, ki ga je Ducasse (ali točneje Lautréamont) izvajal na zelo velik del sodobne poezije. Ponavadi se je zreduciral le na preprosto hvalnico osvoboditve domišljijskega prostora, nebrzdane rabe pesniških figur (zlasti metafor), kar naj bi vse zaznamovalo novo pridobljeno arbitrarnost pesniške govorice, svobodno graditev novega pesniškega univerzuma, osvoboditev izpod okov tistih postulatov, ki so od poezije hoteli le izraz stanja duše itd. Seveda tudi po tej plati, če jo vzamemo izolirano, Ducassov tekst daleč prekaša svoje sodobnike. Spomnimo se le tistih slavnih in razvpitih odlomkov z "lep kot", recimo: "lep kot prenagljeni pokop; ali kot zakon obnovitve poškodovanih organov;... (V., 2, str. 200)... lep kot spomin na krivulji, ki jo opisuje pes, ko teče za svojim gospodarjem... lep kot zakon o ustavitvi prsne rasti pri odraslih... (ibid., str. 202—3)... lep kot skrčljivost krempljev pri pticah roparicah... in predvsem kot slučajno srečanje šivalnega stroja in dežnika na obdukcijski mizi;" (VI., 3, str. 234) — primerov je še ogromno. Metafora, ta Aristotlov eliptični silogizem, osnovan na podobnosti, se s tem postopkom vmešča v vmesni prostor med dobesedni in preneseni pomen, v prenesenost dobesednega in s tem postavlja pod vprašaj trdna razmerja, na katerih je temeljila, odvzema jim njihovo skupno mero in tako rezgalja tisto vmesno označevalno delo, ki ga hoče "klasična" metafora zamolčati, s tem pa tudi zamaje iluzijo ničelne točke jezika, fiksne opore, nezaznamovane govorice, ob kateri bi lahko merili metaforičnost prispodobne govorice, prispodobe kot deviacije od normalnega stanja. (Pisava, kot pravi Derrida, je prav "metaforičnost sama".) Proces, ki nazorno pokaže, da je poezija zadeva govorice in da govorica ni zadeva izražanja nečesa njej vnanjega. Iz tega postopka, ki je Lautréamont eden njegovih glavnih tvorcev, bo nato sodobna poezija obilno črpala svoje moči, čeprav ga bo razumela, kot je še danes v navadi, kot prostor nebrzdane svobode, prostega toka domišljije, ne pa kot *označevalno delo,* ki se lahko zdi arbitrarno in svobodno le z gledišča tistega subjekta, ki si sam o sebi umišlja, da je gospodar svojega označevalnega vzroka, svoje govorice. Opomniti je treba, da Ducasse že v spevih, in to od prvih vrstic naprej, zavrača takšno ideologijo in odločno proklamira nujnost drugačnega branja: "Daj bog /Plut au ciel/, da bi bralec, ohrabren in ko bo postal v trenutku divji kot to, kar bere..." (I., I, str. 45 — to je prva vrstica Spevov). Bralec je pozvan, naj sam postane kot to, kar bere (kar ga bere), kot to pisanje,

ki ga ima pred očmi, učinek označevalca — to pa mu odvzema vsakršno pozicijo arbitraže. Mimogrede lahko tukaj še vidimo, kakšen prepad loči Ducassa od druge književnosti njegove dobe, recimo od tistega poskusa, da bi se bralca zapletlo v pozicijo sokrivca z avtorjem, kar lahko beremo na začetku Baudelairovega Cvetja zla — "hinavski bralec — moj bližnjik — moj brat".

Naj se zdi Ducassova pozicija še tako revolucionarna v tem razkrivanju in razgrajevanju označevalnega tkiva, ki se kaže na vsaki strani Maldororjevih spevov, pa vendar vztrajamo pri tem, da se dá ta "osvobojeni" prostor brati šele iz ireduktibilne naknadnosti Poezij — od tod šele razvratne halucinacije Spevov dobijo povsem drugačen pomen, izkažejo se za ireverzibilno napotenost, ki se ves čas spreminja vnazaj in iz katere šele lahko naposled razberemo domet poziva bralcu iz prvih vrstic. (Če je v Spevih Ducasse še na spontaneističnih in anarhoidnih pozicijah, se postopoma približuje leninizmu.) To, kar je vstopilo v literarno zgodovino (in celo med njene enfants terribles, nadrealiste in njihove naslednike) kot vir vsakovrstnih vplivov, je torej napačni avtor z napačnim imenom, tekst, ki je bil mnogo bolj entuziastično hvaljen ali vehementno zavračan kot pa bran. In kljub vsej kritiki in hudim besedam, ki smo jih tukaj naslavljali na telquelsko interpretacijo, je treba vendar povedati, da je to branje v tem pogledu izjema, kljub njegovi nezadostnosti. Morda se le preko tega branja odpira pot k drugačni, materialistični interpretaciji označevalnega procesa. Vnanji pokazatelj tega, kako je naša kultura zgrešila Ducassov tekst, je že dejstvo, da ga je v našo biblioteko uvrstila pod njegovim psevdonimom kot Lautréamonta, danes pa se nam nalaga branje nekega drugega teksta, čeprav istega, ki nosi dvoumni podpis Isidorja Ducassa.

— — —

Prvi od šestih Maldororjevih spevov je natisnjen leta 1868, torej leto dni po prvi izdaji prvega dela Kapitala.

Dve leti kasneje, potem ko je dodal še nekaj sto strani k prvim tridesetim, Ducasse anonimen umre v nekem obskurnem hotelu sredi Pariza, torej le nekaj mesecev pred Pariško komuno. /19/

Če je treba brati Kanta s Sadom, kot nas je naučil Lacan, potem je morda Marxa treba brati z Ducassom. Dve propoziciji, ki pa sta le na videz ekvivalentni in nikakor ne komplementarni./20/

Mladen Dolar

OPOMBE:

1 Semiologija paragramov, Tribuna 1968, 17 (20);
Smisel in moda, Tribuna 1969, 19 (18);
Semiologija in literatura, Tribuna 1970, 19 (10);
Problemi strukturacije teksta, Problemi, 1970, Tribuna 8 (86);
Ekonomija in politika pesniške govorice, Problemi, 1974, 12 (141—144/9—12/);
Revolucija pesniške govorice, Časopis za kritiko znanosti ..., 1974, 2 (4, 5, 6);
Revolucija pesniške govorice, Problemi, 1975, 13 (147—149/3—5/);
Čemu rabijo intelektualci, Problemi, 1977, 15 (173—175/5—7/).

2. Revija la Jeunesse, letnik 1., št. 5, od 1. do 15. septembra 1868, članek s podpisom Epistemon, kar je verjetno psevdonim Alfreda Sircosa, glavnega urednika revije in enega tistih, ki so jim posvečene Poezije.

3. Léon Bloy: La cabanon de ptomethée, revija la Plume, 1. september 1890. Citirano po Philip: Lectures de Lautréamont, Armand Colin, Paris 1971, str. 12.

4. Le Journal, 28. novembra 1905, Philip, str. 36.

5. Uvod k ediciji g.l.m., Paris 1938, Philip, str. 39.

6. Nekaj avtorjev in nekaj del: Horace Walpole (1717—1797): Otrantski grad, 1764, Matthew Gregory Lewis (1775—1818); Brat Ambrozij, Ch. Robert Maturin (1764—1823): Udolfove skrivnosti, 1794, Ponson du Terrail (1829—1871): Rocambolove pustolovščine, 1859, itd.

7. Pierre Capretz: Nekateri viri Lautréamonta, Doktorska teza branjena na Sorbonni 1950. Cf tudi listo, ki jo je nabral Marcelin Pleynet na str. 98—99 v svojem Lautréamont par lui-meme, Seuil, Paris 1967.

8. Claude Bouché: Lautréamont. Du lieu commun â la parodie, Larousse, Paris 1974.

9. Citirano po Pleynet, str. 67.

10. Encyclopédie des histoires naturelles, Maresque et Cie, Paris 1850—61. Posebno je znana recimo pasaža o letu vrabcev, V., 1, str. 195. Iz Ducassovih spisov bomo ves čas citirali po izdaji zbranih del pri Garnier-Flammarion, Paris 1969. Pred navedbo strani bo najprej rimska številka za spev in arabska za strofo, poezije pa bomo označili s P 1 in P 2.

11. Marxovo pismo Lauri z dne 11. aprila 1868, MEW 32, str. 545.

12. Louis Aragon, André Breton, Paul Éluard: Lautréamont envers et contre tout, Éditions surréalistes, Paris 1927, cit. po Philip, str. 39—40.

13. Jacques Derrida: De la grammatologie, Minuit, Paris 1967;
isti: L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967;
isti: La dissemination, Seuil, Paris 1972.

14. M. Pleynet: Lautréamont par lui-meme, Seuil, Paris, 1967
isti: Lautréamont politique, Tel Quel 45, Paris, 1971
Sollers: La science de Lautréamont, Critique 245, Paris, 1967
isti: Encore Lautréamont, Tel Quel 46, Paris 1971.

15. Julia Kristeva: La révolution du langage poétique, str. 99.

16. M. Blanchot: Lautréamont et Sade, Minuit, Paris 1949.

17. Celo kar se tiče antisemitizma, ostaja agresivnost do te mere implicitna, da se lahko pojavi nekakšen obskuren znanstvenik, ki trdi, da še nikoli ni videl nobenega dokumenta, s katerim bi Hitler obsodil kakšnega Žida na smrt.

18. "Vsakdo ve, da kadar se individui ali množice lotijo takšnih deklaracij /sc. Vsi ljudje so bratje/, potem se je gonja /la curée/ že začela. Pomislite, da Bratstvo kot emblem nestrpne in krvoločne buržoazije ni le navadna hipokrizija(?); je naznanilo neusmiljene borbe na smrt..." (D. Sibony: Remarques sur l'affect ratial, iv: Éléments pour une analyse du fascisme 2, izd. M.—A. Macchiocchi, 10/18, Paris 1967, str. 143.)

19. Še malo materiala za ljubitelje analogij: poleti 1869, torej v času, ko se Maldororjevi spevi v tisku, Marx ilegalno potuje v Pariz na obisk k svoji hčerki Lauri. V Parizu ostane od 7. do 12. julija, pod imenom Williams živi v maison meublée na ulici St. Placide, medtem ko Ducasse tedaj živi v 32, rue du Faubourg-Montmartre. Zgodovinarjem prepuščamo špekulacije o tem, ali sta se srečala na cesti ali ne.

20. Jacques Lacan: Kant avec Sade, iv: Éricts III, Seuil, Paris 1971, str. 119 ff. "Filozofija v boudoirju pride osem let za Kritiko praktičnega uma. Če bomo potem, ko bomo videli, da se z njo ujema, pokazali, da jo dopolnjuje, bomo rekli, da daje resnico Kritike." (str. 120) Toda: "Da Sadovo delo anticipira Freuda, naj bo to kot katalog perverzij, je neumnost, ki se v literaturi vedno znova ponavlja ..." (str. 119). Tukaj smo skušali samo pokazati, da za Ducassa to ne velja.

Dodatek: Življenje in delo

Dvojni zahtevi akademske kritike, naj se nekemu pisatelju približamo po poti "življenja in dela", predstavlja Ducasse skoraj nepremostljivo oviro — tako po svojem življenju, o katerem je zelo malo znanega, kot po svojem delu, pa ne zaradi njegove obširnosti, prav nasprotno, saj je eno najtanjših del med vsemi zvenečimi imeni, ki so delijo čast nastopanja v literarni zgodovini, zato pa toliko bolj presenetljivo.

Opore za raziskavo njegovega življenja so redke: rojstni list, krstni list, spisek odličnjakov na gimnaziji in mrliški list. Temu lahko dodamo še šest pisem, ki so prav toliko razjasnjujoča kot zavajajoča, naslovljena pa so na njegovega bankirja in na izdajatelja; in eno samo pričevanje človeka, ki ga je poznal, njegovega sošolca Paula Lespesa, pa še to pričevanje je dvomljivo, saj je bilo zapisano po 60-letnem razmaku (leta 1927). To je vse.

Prvi nenavadni podatek tega nenavadnega življenja je že dejstvo, da se je Isidore Ducasse rodil v Montevideu, v Urugvaju, leta 1846. (v Montevideu se je sicer rodil še en francoski pisatelj, Paul Laforgue, in to leta 1860). Njegov oče, Francois Ducasse, je bil tam zaposlen na francoskem konzulatu. Njegova mati, Jacquette-Célestine Davezac, je umrla že leta 1847 — po vsej verjetnosti je naredila samomor.

Zgodovinske okoliščine Ducassovega rojstva so zelo bizarne. V tistem času je bil Montevideo obkoljen od argentinske armade diktatorja Rosasa, kateri so se pridružile še sile nekega urugvajskega renegata. To obleganje je trajalo 8 let in pol, od 1843 do 1851 (Alexandre Dumas ga je opeval v romanu Montevideo ali nova Troja). Zanimiv detajl: glavni poveljnik montevidejskih sil (ki so jih sicer podpirale tudi Francija, Anglija, Španija itd.) je bil Garibaldi, ki je priskočil na pomoč s prostovoljci iz Piemonta. V vsem tem času je bil edini stik Montevidea s svetom preko morja. Leta 1851 je bil sklenjen provizoričen mir, ki so mu sledili številni neredi. V enem izmed uporov je bil predsednik Urugvaja prisiljen prositi za azil v francoskem konzulatu, kjer je odraščal Ducasse. Temu razburkanemu času pa je naposled leta 1857 sledila še epidemija kuge, ki je prinesla tisoče mrtvih in za katero je zbolel tudi Ducassov oče, vendar jo je prebolel. (Za vse te podatke cf. Pléiade, str. 1103—1106).

Takšne so torej okoliščine, ki so dajale ton mladosti Isidorja Ducassa. Leta 1859, ko je dopolnil dvanajst let, so ga poslali v Francijo na šolanje, po navadi vseh premožnejših francoskih izseljencev. V letih 1859 do 1862 je bil gojenec gimnazije v Tarbesu (Gornji Pireneji), po letu odsotnosti pa v gimnaziji v Parizu 1863—65. Sprva zelo dober učenec (o tem nam priča spisek odličnjakov iz tarbeske gimnazije) je postopoma zabredel v težave in gimnazije ni dovršil, bodisi da se k maturi sploh ni prijavil ali pa je padel. V letih 1865—67, ki jih je po vsej verjetnosti preživel v Tarbesu, je vsaj enkrat potoval prek Atlantika na obisk k svojemu očetu — takšno potovanje je bilo takrat zelo dolgotrajno. Koncem 1867 se je nastanil v Parizu, kjer je večkrat menjaval naslove in povečini živel po hotelih. Pisma, ki jih je pisal bankirju svojega očeta, kažejo, da mu je oče redno pošiljal dovolj denarja za udobno življenje. Ničesar ne vemo o tem, kako je v Parizu preživljal čas in s čim se je ukvarjal. Avgusta 1868 se pri neki zakotni založbi (Balitout, Questroy et cie.) anonimno pojavi prvi od Maldororjevih spevov. Ta Prvi spev je z nekaj spremembami ponatisnjen v začetku 1869 v nekem obskurnem zborniku mladih pesnikov, ki je pod naslovom Vonjave duše (Les parfums de l'Ame) izšel v Bordeauxu. Poleti 1869 izide celoten tekst Maldororjevih spevov, in to v Bruxellesu pri Lacroixu (sicer tudi izdajateljev Hugoja, Proudhona, Zolaja itd.), toda takoj po natisu je bila knjiga vzeta iz prodaje, ker se je izdajatelj ustrašil cenzure in škandala ("A ko je bila knjiga že natisnjena, je ni maral dati v prodajo, ker je bilo v njej življenje naslikano s preveč grenkimi barvami in ker se je bal javnega tožilca." Pisma, str. 306—7). Knjiga (ki ima 332 strani) je bila podpisana s psevdonimom grof Lautréamont, ime povzeto po delu Eugéna Irceja (Latréaumont, 1838; roman, ki govori o zgodovinski osebnosti iz XVII. stoletja, Julesu Duhamelu, gospodu iz la Tréaumonta, vasi v bližini Rouena), a čudno in neznatno spremenjeno s premestitvijo "u"-ja iz Latréaumont v Lautréamont. (Še ena kurioziteta: prav takšno traskripcijo tega imena, Lautréamont, najdemo kot spodrsljaj v nekem Balzacovem pismu, kjer je govora o Ircejevem delu — cf. Pléiade, str. 24). Marca in junija 1870 sta natisnjeni (ponovno pri Balitout, Questroy et Cie.) dve drobni knjižici z naslovom Poezije I in Poezije II, ki obe skupaj štejeta 54 strani in ki sta tokrat podpisani s "pravim" imenom, Isidore Ducasse.

Ducasse je umrl 24. novembra 1870, spet v razburkanih zgodovinskih okoliščinah, v Parizu, ki so ga oblegale pruske trupe in kjer je začelo primanjkovati hrane. (Spomnimo se, da je Francija napovedala vojno Prusiji junija 1870, septembra pa je doživela veliki poraz pri Sédanu, ki je prinesel konec vladavini Louisa Bonaparta in Drugemu imperiju). V teh razmerah se ni nihče posebej zanimal za umrle in mrliški list nam daje le suhoparno opombo "umrl... brez drugih podatkov." (Pléiade, str. 1014). Pokopali so ga na pokopališču na Montmartu, v razdelku, ki so ga kasneje uporabili za gradnjo, tako da je za njim izginila še zadnja sled.

Vidimo, da so biografski podatki, ki so nam na voljo, zelo skopi in da smo večinoma prisiljeni v hipoteze. V tej odsotnosti biografije pa nikakor ne moremo videti le golega naključja ali spleta okolnosti, saj nam Ducasse sam pravi: "Vem, da bo moje uničenje popolno." "Ne bom zapustil Spominov." (P I., str. 269). (Še ena bizarna podrobnost: v Urugvaju se širi mit, da so vsi tisti, ki so brskali po Ducassovem življenju, umrli nasilne smrti, tako kot raziskovalci Tutankamonovega groba.)

Njegovo delo se torej sestoji iz Maldororjevih spevov in iz Poezij (ki so kljub naslovu prozni zapisi, tako kot Spevi).

Tekst Prvega speva imamo pred sabo v treh različicah, ki se nekoliko razlikujejo in prav te drobne razlike nam dajejo v roke nekaj pomembnih sledi. Prva je izdaja iz avgusta 1868, druga iz januarja 1869, tretja pa je dokončna različica v celotnem tekstu. V prvi izdaji najdemo edino omembo kakšnega biografskega podatka: na več mestih se pojavlja ime Daseta, Ducassovega prijatelja in sošolca iz tarbeške gimnazije. To ime pa je bilo že v drugi izdaji izključeno in nadomeščeno z D..., v dokončnem tekstu pa so ga zamenjala imena različnih živali: "hobotnica s svilenim pogledom" (I., 9, str. 56); "častitljiva uš" (I., 12, str. 75); "krastača! ... velika krastača! ... nesrečna krastača" (I., 13, str. 75); "acarus, ki povzroča garje" (I., 14, str. 77). — Zelo nenavaden odnos do prijatelja, ki je tudi močno osupnil interprete, še posebej če se spomnimo tegale odlomka iz prve izdaje: "O, Daset, čigar duša je nerazdvojljiva od moje; ti, najlepši sin žene, čeprav še vedno mladostnik; ti, čigar ime spominja na najboljšega prijatelja iz Byronove mladosti /gre za Dorseta/; ti, ki v tebi plemenito počivata nežna prijateljska vrlina in božanska milina, zakaj nisi z mano, tvoje prsi tesno ob mojih, da bi skupaj sedela na skali ob obali in motrila ta prizor, ki ga obožujem." (I., 9, str. 56 — cf. Pléiade, str. 1087).

Iz formalnega vidika je potrebno omeniti še zarezo, ki loči prvih pet spevov od šestega — ta slednji je zapisan v obliki "malega romana na tridesetih straneh" (VII, I, str. 231), pripoveduje neko sklenjeno "zgodbo" z zapletom in razpletom in je razdeljen na numerirane razdelke od I. do VIII.

Kompleksna narava teh dveh tekstov se vztrajno upira vsakemu poskusu, da bi ju povzeli, opisali njihovo vsebino v skrajšani obliki, temu pa se pridružuje še dodatna težava, ki je še posebej zmedla interprete. Maldororjevi spevi se namreč ob prvem površnem branju kažejo kot apoteoza sla, kot upor zoper Stvarnika, in se tako uvrščajo v dolgo tradicijo romanticizma in črnega romana ("Opeval sem slo tako kot Mickiewicz, Byron, Milton, Southey, A. de Musset, Baudelaire itd. Seveda sem malo razširil register, da bi bilo videti novo." Pisma, str. 304. "... siloviteje kot moji predhodniki povzemam to nenavadno tezo ..." str. 305 in prav ta siloviteje, ta presežek, pa se ne da več udobno uvrstiti v neko dano tradicijo.) Vendar so Spevi še označeni kot "začetek publikacije, ki bo seveda doživela svoj konec šele kasneje, ko bom jaz doživel svojega. Končne morale torej še ni." (ibid.) V nasprotju s tem se Poezije kažejo radikalno zoperstavljene Spevom: "Veste, zanikal sem svojo preteklost. Opevam samo še upanje; ... jemljem najlepše pesmi Lamartina, Victorja Hugoja, Alfreda de Musseta, Byrona in Baudelaira in jih popravljam v smislu upanja; kažem, kako bi jih bilo treba napisati." (ibid., str. 306) "... popolnoma sem spremenil metodo in opevam izključno *upanje, nado, MIR, srečo, DOLŽNOST*". (ibid., str. 307). Poezije so označene kot "uvod v prihodnjo knjigo", kot "permanentna publikacija" in na naslovni strani lahko preberemo kot motto: "Melanholijo nadomeščam s pogumom, dvom z gotovostjo, obup z upanjem, zlobo z dobroto, tožbe z dolžnostjo, skepticizem z vero, sofizme s hladnim mirom in napuh s skromnostjo." (ibid., str. 263).

Ali gre za pravo spreobrnitev? Je Ducasse zares v razdobju nekaj mesecev od temeljev do vrha spremenil svoje stališče? Težavno vprašanje, ob katerem se je veliko razlagalcev pustilo ujeti v zanko opozicije dobro/zlo.

Prvo izdajo Maldororjevih spevov, ki je bila dostopna publiki, je oskrbel Léon Génonceaux leta 1890, vendar je ta tekst moral počakati na prihod surrealistov, da bi postal znan širši publiki. V razdobju, dolgem 50 let, od 1870 do 1920, so Ducassa poznali le specialisti in entuziasti. Kljub temu pa je treba dodati, da je nenadno in čudežno odkritje Ducassa, ki so ga izvršili surrealisti, deloma le mit, ki so ga razširjali oni sami. V tem prvem obdobju lahko najdemo med privrženimi bralci Ducassa imena kot J.K. Huysmans, Léon Bloy, skupino Mlada Belgija (med njimi Max Waller, ki ga je prvi odkril), Alfred Jarry, André Gide, Léon Génonceaux, Valéry Larbaud, Maurice Maeterlinck, Tristan Tzara in André Malraux, ob številnih drugih. Ko so se surrealisti polastili Ducassa, je bil ta torej daleč od tega, da bi bil neznan, čeprav so njegova dela večinoma krožila iz rok v roke. Lahko celo sklepamo na določen vpliv, ki ga je imel na simbolizem in na literaturo fin-de-siècla — tako pravi recimo malo znani poet Albert Boissière: "V Četrti nas je bilo več kot osemdeset rimarjev na simbolistični galeri, ki smo znali na pamet Maldororjeve speve Isidorja Ducassa." (Pléiade, str. 24).

Usoda Poezij je nekoliko drugačna. Prva izdaja iz leta 1870 je bila takoj pozabljena, odkril jih je šele André Breton leta 1919 in jih izdal v reviji Littérature. Surrealistom dolgujemo tudi prvo izdajo Zbranih del (leta 1927 pri založbi Sans-Pareil). V rokah surrealistov je Ducasse sicer postal predmet vzvišenega čaščenja in besedne inflacije, mitološka oseba, vendar je bila ta nenadna popularnost tudi vzgib za resen študij

njegovega dela. Tako so v obrobju surrealizma nastale prve tri temeljne in resno zastavljene študije: Léon Pierre-Quint: Grof Lautréamont in bog, 1928; Gaston Bachelard: Lautréamont, 1939; Maurice Blanchot: Lautréamont in Sade, 1949.

Postopoma se je torej vpliv in domet Ducassovega teksta povečeval. Po vojni je postal predmet prvih doktorskih disertacij (Pierre Capretz, Hans Rudolf Linder), vendar je bilo treba za njegovo uradno priznanje počakati vse do stoletnice njegove smrti leta 1970. Ob tej priliki je izšlo ogromno število člankov in publikacij, njegova dela pa so bila končno izdana tudi v obeh reprezentativnih edicijah francoskih klasikov, pri Garnier-Flammarionu in v Pléiade (prva komentirana izdaja). "Če je včasih logično verjeti videzu pojavov" (I., 14, str. 77), je Ducasse torej končno dospel do svojega mesta v francoski in svetovni literaturi, s tem pa se škandaloznost njegovega pisanja ni nič zmanjšala, literarna veda pa si ni nič bolje opomogla od njegovega šoka.

Najpomembnejši preobrat v tej vrsti kritičnih pristopov pa je gotova ta, da je Ducasse postal privilegirani predmet vse drugače resne obravnave v miselni smeri, ki smo se jo navadili označevati kot "strukturalizem" (sicer bog vedi, kaj naj ta termin pomeni) in v literarni avantgardi, ki se nanj opira. Ta pristop, njegove šibke in močne strani, njegova protislovja, je bil ravno predmet našega spisa. Morda bo skoz to branje Ducasse naposled izstopil iz literarne zgodovine, da bi se vmestil v tisto drugo zgodovino, ki jo je treba šele vzpostaviti.

BIBLIOGRAFIJA:

I.

Lautréamont: *Oeuvres complètes.* Introduction par Marguerite Bonnet. Garnier-Flammarion, Paris 1969.

Lautréamont, Germain Nouveau: *Oeuvres complètes.* Textes établis, présentés et annotés par Pierre Olivier Walzer. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1970.

II.

Bachelard, Gaston: Lautréamont (1939), José Corti, Paris 1963 (nova razširjena izdaja).

Blanchot, Maurice: Lautréamont et Sade, Minuit, Paris 1949.

Bouché, Claude: Lautréamont. Du lieu commun â la parodie. Larousse, Paris 1974.

Kristeva, Julia: La révolution du langage poétique. L'avant-garde â la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé. Seuil, Paris 1971.

Lacan, Jacques: Kant avec Sade, v: Ecrits II., Seuil (coll. Ecrivains de toujours), Paris

Philip, Michel: Lectures de Lautréamont, Armand Colin, Paris 1971.

Pleynet, Marcelin: Lautréamont par lui-meme, Seuil (coll. Ecrivains de toujours), Paris 1967 (cit. kot Pleynet).

Pleynet, Marcelin: Lautréamont politique, Tel Quel 45, Paris 1971.

Pierre-Quint, Léon: Le comte de Lautréamont et Dieu (1928), Fasquelle, Paris 1967 (predelana izdaja).

Sollers, Philippe: La science de Lautréamont, Critique 245, Paris 1967 (cit. kot Sollers).

Sollers, Philippe: Encore Lautréamont, Tel Quel 46, Paris 1971.

SREČNEGA LEVA SAMONIKLI NARCIZEM

Louise Fatio:
THE HAPPY LION
McGraw 1954

prevedel: Cene Vipotnik
izšlo v Cicibanovi knjižnici
MK, Ljubljana 1958

Kako svojevrstno strukturiran (vendar za označevalca nič manj permeabilen!) orbis pictus se vzpostavlja z *zatajevanim pravljiškim diskurzom*, nam razkrije prav analitični pristop, ki s svojim — nemalokrat psovanim — instrumentarijem demaskira in odstrani vso ideološko nesnago ter jo servira – meščanom v branje — nezačinjeno!

Pravljiški diskurz predstavlja v samem bistvu zoženi modus diskurzivnega polja, ki niti v svoji 'reducirani' enačici ne uspeva zastreti namena investicije in procesa svojega nastanka, saj dejansko razkriva vsa mesta (zaflikana ali ne), kjer kolidirajo silnice določenih urejevalnih postopkov (limitacije in izključitve). Simptomalno branje 'zamolčanih poglavij' in ključnih vpisov, ki ostajajo v vsakem primeru vidno neintegrirani v celoto pravljice, se s stopnjo njene 'realnosti' ne skladajo in jo v osnovi destruirajo, nam bo 'tisto alternativno branje', s katerim se na tem mestu lotevamo bleščečega eksemplarja, ki nam ga je na Slovensko, že pred dobrima dvema desetletjema, v branje navrgel ideološki vrtinec.

Pristopamo mu tako, da se — na mestih evokacije — vpenjamo v njegovo brezizhodno diskurzivno mrežo in s teh mest poskušamo imanentno slediti nekaterim — strukturno determiniranim, sicer pa neobvezujočim — izvajanjem, ki dometa pravljice nikakor ne omejijo ali celo zničijo; prav nasprotno — postrežejo nam z vsemi mehanizmi avtoričine abortirane misli.

"Nekoč je živel zelo srečen lev. Vendar ni prebival v Afriki, kjer je vroče in nevarno, zakaj tam so na preži lovci s svojimi puškami. Doma je bil v prijaznem mestecu," (...) kjer "je imel (...) čisto sam zase hišico, zraven pa še velik vrt s skalami, okoli katerega je bil speljan globok jarek, poln vode."

Že iniciacija je svetopisemsko zavajajoča; kar nas na njej preseneča, ni meglena — nikakor ne neobvezna — partikula 'nekoč', ki sceno samo udobno dezaktualizira in s tem izjavljajočemu subjektu zagotavlja vso svobodo manipuliranja z naslovljenčevo zavestjo, temveč levu pripisana nepopisna sreča, ki jo v osnovi utemeljuje nadaljnje uvajanje, ki — za razliko od predstoječega — že nosi težo jasno indiciranih distinktivnih elementov. Lev namreč — kot je razvidno iz povedanega — "ni prebival v Afriki", temveč je bil "doma v mestecu", ker je v Afriki "vroče (!?) in *nevarno, zakaj tam so na preži lovci s svojimi puškami*" (vsekakor zavidljivo sklepanje, ki vznemirja prav po svoji etiologiji!), da pa je mestece "prijazno", je tako ali tako odvečna indikacija.

Kar je na tem mestu cicibanom dano v vednost, je lahko samo naslednje: tako kot naj bi bili nosovi ustvarjeni, da bi nosili naočnike — tako so levi ustvarjeni, da bi prebivali v kletkah (tako nam je sklepati, če vsaj malo prisluhnemo 'edukativnim' podtonom!). Ideološkost **plava na površju**, adolescentova zmanipulirana zavest kot predrt milni mehurček tone. Živalski vrt se dejansko konstituira in utemelji kot edino možno mesto vzajemnega pripoznavanja; 'Mestece' in kletka (kot ena izmed 'hišic' v njem) pa kot prvi (da tudi edini, je bržkone jasno) izvor velike levove sreče.

Tudi naš živalski vrt ima — kot vsaka institucija — svoje bodiga in nebodigatreba paradokse. Tako nekega jutra lev ugotovi, da vrata kletke niso zaklenjena in jako modro pripomni: "Hm, to mi ne ugaja. Saj bi prišel

lahko kdo noter." Odločitev, da bo lev sam obiskal svoje prijatelje v mestu, kaže da našemu levu dialektično umovanje ni tuje. Zaplet, zasnovan na identiteti 'hišica' — kletka, ki na tem mestu stopi v ospredje, omogoči igro pomenov, skozi katero se lev dejansko emancipira oz. postane prebivalcem 'Mesteca' enak. Ko se pravila igre zamenjajo in se lev v vsej svoji kraljevski naivnosti sprehodi skozi 'Mestece', se njegovi prijatelji, ki so "v živalskem vrtu zmerom tako vljudni", kaj nenavadno vedejo: gospod Suhač se nezavesten zgrudi na pločnik, tri gospe jo z vikom in krikom ucvrejo, gospa Ščinkavčeva pa zažene "torbico z zelenjavo levu v glavo," čeprav lev vsem vošči 'dober dan' in vljudno pokima "kakor imajo levi navado."

Prebivalci 'Mesteca', vpeti v nepredvideno označevalno konstelacijo, se — zavezani načelu: ex ungue leonem (če naj zlorabljamo dobesedno) — poskrijejo "v veže in kavarne" in tako nevede vzpostavijo izprevrnjen relacijski model, konsekventno priličen prevrednoteni logiki označevalca. Analitični sklep: "Zdi se mi, da se ljudje zato tako obnašajo, ker niso v živalskem vrtu," kaže da je lev igro označevalca bržkone uvidel in se — za razliko od ljudi (ki se 'igri' podrejajo) — z njo *okoristi*, saj se vede (primerno svojemu 'kraljevskemu' poreklu) skrajno ignorantsko. Tudi, ko je nanj z vodno brizgalno in "debelo gumijasto cevjo", v vsej svoji pirolatrijski ekstatičnosti, prežal cel kordon mestnih gasilcev, je lev ob vsem tem "sedel čisto mirno" – brundajoč si v brk: "že vidim, da se je ljudem v tem mestu zmešalo"(1) – "zakaj nikakor ni hotel zamuditi, kaj se bo zdaj zgodilo."

Zadnja levova konstatacija zaključi osnovni fabulativni krog s tem, da odpre več strukturno pertinentnih nastavkov, s katerih bi še bil možen 'prelom', vendar avtorica zaigra še zadnjo karto, ko vpelje v dogajanje osebo F., ki leva pospremi nazaj, ne v Afriko, temveč v kletko. "Seveda, kar pojdiva," pravi lev in tako pristane na simbolni uboj/'levomor'.

Kar našo pravljico napravlja za pravljico (saj mora — hočeš nočeš — normativnim poetikam capljati za repom), je prav zaplet, ki je nedvomno odveč, saj ga s pozicij označevalne prakse zlahka legitimiramo kot eksplicitno ponavljanje in nazorno dokazovanje vsega tistega, kar je dejansko povedano *in zamolčano* že v uvodnih stavkih. To nazorno verbalno dokazovanje, ki se na več mestih prepleta z ostenzivnim (pedagoška prilagodljivost ne izostane!), si vprašanje 'z onega sveta': zakaj ne v Afriki?, spretno izmakne s tem, da ga v samem začetku zanika. Njegov pomen pa se nam ne razkriva le v tem: tudi najbolj zabitim zabiti v glavo, da je levu (in ljudem) najbolj prav, če taisti ostane v svoji 'hišici' (za rešetkami), temveč — in to je bistvenega pomena — tudi v znotrajdiskurzivnem eksperimentu, ki — voden po normalijah 'reducirane' logike — vrže na finto avtoričino edukativno investicijo.

Telos tega diskurzivnega eksperimenta je zgolj v fiktivnem preverjanju *načina* (ne možnosti!) eksistence zobatega stvora v urbanem okolju, pri čemer se razkrijejo zanimive zakonitosti pravljiške diskurzivne ekonomije:

'Primitivno' vpraševanje tj. vpraševanje po možnostih/pogojih eksistence je *nemožno*, saj informacija o Afriki nastopa v tekstu kot (geografsko in vrednostno) *opredeljena* postavka, ki v fiktivno polje (ki tovrstnih opredelitev ne dopušča) ne spada, iz česar lahko glede njene diskurzivne umestitve sklenemo dvoje:

1. zavedna (nasilna) umestitev
2. nezavedna umestitev

Simptomalno branje *neobvladanega diskurza* problematične pravljice prevesi tehtanje odločitev — z nikakor ne nepomembnim dejstvom, da ima nezavedna umestitev v tekstu vsidranega 'še enega' nosilca (s čimer je označevalec 'â l'oeuvre' dejansko izpričan in prav to nosi *levji delež* odločitve) — na stran druge možnosti.

Ta 'drugi' nosilec simptoma je (poleg vrivka 'Afrika') Strežnik(2) v živalskem vrtu, ki ima *ključ* kletke in prav *s ključem* zadržuje leva v urbanem

okolju oz. mu s 'spodrsljajem' omogoči poulično avanturo (Strežnik 'pozabi' zakleniti vrata!).

* * *

Kratkotrajni eksces Realnega, ki sestopa v/na mesto 'Mesteca', se zaključi z ubojem, 'levomorom'; lev ponovno zavlada (kar spet stopa v korak z njegovo visokostjo) nad 'Mestecem', samo da tokrat ne kot zgolj animalični kuriozum, temveč kot *ime*, ime leva/kralja. Z izvršitvijo 'levomora' osebek F., kljub temu, da "je bil in ostal (levov) najboljši prijatelj," pristopi k univerzalni kulpabilizaciji prebivalcev 'Mesteca' in se ustoliči, ne kot kralj, temveč kot — regent Oidip. Levova uganka: 'Si v kletki in nisi v kletki', pa najprej v uvodnem odstavku implicite, in nato skozi zaplet (cicibanom — zdaj že telebanom — v dobro) explicite, izzveni v paralogizem tipa — fallacia accidentis conversa.

In če je še kaj, česar v avtoričinem pleteničenju ne gre prezreti, potem so to razločno zarisane poteze določenih meščanskih svoboščin (tolerantnost/lojalnost), saj je lev šele kot meščanom enakovreden tj. emancipiran (kar mu meščani velikodušno omogočijo), pripravljen na zakol, kar nedvomno kaže na *kanibalizem* taiste societete (človek človeku — lev). Prebivalci 'Mesteca' so leva še naprej pridno obiskovali (dolg — povračilo dolga), le da so ga zdaj (ubitega/vklenjenega) pozdravljali "kot vljudni in pametni ljudje".

"Če pa mu je kdo odprl vrata, ni hotel več ne na sprehod ne na obisk," saj si podobnih eks-*kurzov*, razumljivo, ni želel več.

Miran Božovič

1 Ta konstatacija napeljuje na misel, da je naš lev — prav zaradi možnosti razlikovanja (med mesti) — kozmopolit.

2 Na tem mestu bi veljalo pripomniti, da mračne sile ideološke 'cenzure' na delu nikakor niso ostale nezapažene: Strežnik je le s podtoni 'uslužnosti' omiljeno ime za Paznika, ki reprezentira — sicer resda nekoliko kondenzirano — Oblast malega 'Mesteca' znotraj institucije živalskega vrta.

..., da je gledalec potisnjen v vlogo voyeurja.(1) Leva roka se je spustila ob obleki in malomarno drži pahljačo. Iz temnega ozadja in še temnejše obleke izstopajo antiseptična belina naborkov, čipkastega ovratnika in malo bolj medel ton kože. Toga drža telesa, odmaknjenost figure, vtis tujosti in oddaljenosti pa sta bolj posledica pozabe koda kot pa nekega "manierizma". Nenaravnost celote, ki gre mimo ali celo proti Aristotelu in se izmika kanonom mimetičnega slikarstva (predolge roke, ramena, ki so tam, kjer se že začnejo prsi, obleka obdaja telo kot oklep in je prevelika) sicer govori za tako trditev, vendar je pozornost pritegnil lapsus, ki omogoči nekaj zanimivih spekulacij.

Na meščanskem portretu obleka konotira socialno pozicijo objekta mimezisa, v svoji zgledni neuporabnosti, "nepraktičnosti", je za gledanje in kot instrument prikrivanja reprezentira tisto, kar naj bi bilo skrito. Stroga kodiranost elementov obleke je nosilca rešila kakršnekoli "kombinatorske svobode", govori o svoji lastni sistematičnosti in kot dobra metafora reducira oblečenega na "simbol absolutnega objekta, ki ne služi nikakršnemu namenu" (Barthes). Seveda ne gre za portret obleke, ampak za portret ženske, in slikar v svoji portrahere izloči vse, kar za produkcijo pomenjenja ni nujno.

Obleka ne more nastopiti kot "čista" metafora, ampak mora v sebi nositi tisto, česar metafora je. Kot produkt kulture nastopi v opoziciji do naravnosti telesa, ki pa se podredi kanonu sistema, se "denaturalizira", je le še dodatek (accessoire) in najde svoje mesto znotraj koda.

Žensko kot objekt s specifično uporabno vrednostjo je slikarstvo od nekdaj oblačilo v goloto ("naravno obleko ženske"). Visoka stopnja formalizacije izloči vsako slučajnost, moteč element, dlakavost na primer radikalno odpravi in jo nadomesti z dragulji, mokro draperijo in ekvivalentnimi fetiši. Tam, kjer se natura in kultura srečata, na meji, seveda meje ni. Ta rencontre manquée zadobi presenetljivo množino pojavnih oblik (tančice, mokra tkanina itd.), tukaj, pred nami postane obleka kulisa. Ovratnik se dvigne in objame telo, opiše v perspektivični skrajšavi skoraj pravilen krog, se v popolnem trompe l'oeil niti malo ne dotakne telesa. Telo se ne prične tam, kjer se obleka konča, ampak mimo njega, ne pod njim, ampak zadaj, kakor se teater prične za kuliso in ni njeno logično nadaljevanje. To, kar gledamo, je zakrito/golo telo, in ta odnos nas konstituira v voyeurje. Iz slike smo seveda izključeni, pogled portretiranke gre mimo nas, v pomanjšanem merilu je pred nami model pogleda na svet.

Ni res, da bi bilo vedno tako(2). Če se spomnimo samo Arnolfinijeve poroke, kjer heretiki zremo v posvečen prostor, bomo videli, da so stvari lahko postavljene dosti drugače. V konveksnem zrcalu na zadnji steni se prostor podvoji in perspektivično zlomi. Še enkrat vidimo lestenec z eno samo prižgano svečo, granatna jabolka, posteljo itd. Vsak predmet na sliki, kakor tudi celoten prostor je dvakrat vpisan, nosi v sebi tisto, kar je Panofsky imenoval prikriti simbolizem. Vsak od predmetov je sakralno konotiran: Kristus bedi nad zakonom, izvirni greh, sveta zakonska ljubezen itd.

Gledamo dvakrat prepovedan prostor: privatno sfero meščana, prostor realizacije njegove ljubezni, ki pa je hkrati sakralen, posvečen prostor, in ki zahteva, da si, preden vstopimo vanj, sezujemo čevlje in pustimo zunaj posvetnost, kakor je to storil Arnolfini, ki sedaj bos stoji na svetih tleh.

Neposvečen pogled moti subtilno celoto, kjer ima vsak element le v odnosu z vsemi ostalimi svoj pomen. Dogodi se skanzija, ki pretrese kod in

ogrozi doslednost sporočila. Dogmatični van Eyck seveda ni mogel dovoliti nekoherentnosti na sliki, ki ji ravno koherentnost daje pomen. Problem je rešil na način, ki je pozneje doživel mnogo ponovitev, diskretno in skoraj neopazno. V zrcalu je pred nas "dvignil" četrto steno in je tako prostor v imaginarnem zaprt. Med Arnolfinija in steno je postavil sebe (fuit hic), prav v centru zrcala, ki je tudi center slike, pa najdemo lasten portret, ki skozi priprta vrata zre v prostor. Naša pozicija je vključena v logiko slike in je popolnoma legitimna.

Antifrastična zastavitev portreta pogled spelje stran od tega, kar naj bi bilo videno, izmakne objekt želje in nastavi simulakrum. Na robu prevare lapsus zakrije z natančnim ponaredkom referenta.

E. Hladnik

1 Prim. Frančišek Janez Gladič, Portret Katarine Lukančič.

2 Dostavek se indirektno nanaša na samokritično pripombo o spontaneizmu, ki jo je dal tov. Žižek.

NAČIN GRADNJE II.

(materialistična teorija označevalne prakse na področju gradnje)

Pojavitev srednjeveškega mesta — če izvzamemo Italijo, kjer mesta žive in celo nastajajo tudi po padcu imperija (n. pr. Ravenna ali Benetke) — je posledica ponovitve — seveda specifične ponovitve — strukturalnih razlogov "mesta nasploh". Ta mesta so semantično in prostorsko organizirana po opozicijah, ki so podobne opozicijam v arhaičnih in klasičnih grških mestih: sveto — posvetno; palača — hiša; trdnjava — samostan ali cerkev itn. itn., toda kljub temu srednjeveško mesto ni identično zgodnjeantičnemu, ponovitev je iluzorna, med obema tipoma mesta je tisočletje zgodovine mesta. V srednjeveškem mestu obstajajo trgi in ulice s trgovskimi in obrtniškimi lokali (ki jih v klasičnem grškem mestu ni), ki pa niso toliko izraz neke politične organizacije (kot v helenizmu), temveč ekonomske in socialne organizacije. Temeljne semiotične marke srednjeveškega mesta so termini določujoče strukture mesta, ki jih zastopajo: cerkev — trdnjava — rotovž, ki vsi trije temelje na porabi presežka agrarne, pa tudi (in najbolj neposredno) obrtne produkcije. Mesto ima kot fevdalec svojo posest in svoje tlačane, obenem pa ima notranjo ekonomsko organizacijo, ki je do neke mere sicer podobna organizaciji fevdalne pristave, vendar pa jo tako kvantitativno kot kvalitativno presega po produkciji presežkov, se pravi blaga, namenjenega menjavi in akumulaciji bogastva.

V naslednji razvojni stopnji evropskega mesta se po zgledu mesta organizira protoburžoazna, oligarhična in absolutistična Država. Z vidika te države je mesto homogena enota ("temeljna celica") njene oblasti nad državljani. Sublimacija mesta v državo je med dominantnimi potezami protokapitalistične in kapitalistične organizacije družbe in ideologije, ki pa je možna šele, ko se je že formuliralo ubrano kot koncept mesta oz. ko se je že formirala pojmovna podoba mesta. Lahko rečemo, da je zmaga mest nad fevdalnimi gospodi povzročila homogenizacijo, opustitev srednjeveškega hierarhičnega pluralizma reči in — ob ohranitvi splošnega hierarhičnega karakterja oblasti — začela nivelizacijo in kvantifikacijo družbenih pojavov.

To, kar se je spremenilo v modernem mestu, ni utemeljenost mesta na presežku agrarne produkcije — ta utemeljenost je sicer zdaj bolj ali manj popolnoma zatrta ali potlačena, nikakor pa ni odpravljena — spremenil se je način reprezentiranja te in vsake druge produkcije v socio-simbolični strukturi mesta (44). Prav tej socio-simbolični strukturi lahko rečemo "urbanost" ter jo lahko opredelimo kot samo-zavedanje mesta. Ta urbanost ima lahko kaj različno zgradbo, ki je odvisna od različnih zgodovinskih okoliščin.

Tukaj govorimo pravzaprav o krizi te urbanosti in njenem reformuliranju v "paleotehnični" in poznejših dobah (od XVII. do XIX. stol.). Ta kriza, ki bi jo lahko opisali tudi kot mutacijo simbolne strukture mesta, je odprla polje problematike in producirala nekaj diskurzov, ki to polje problematike prekrivajo in s tem olajšujejo nevzdržnost njegove odprtosti. Taka diskurza o mestu sta predvsem dva, in sicer leposlovje (Hugo, Baudelaire) in ideološki diskurz, ki sugerira in prezentira fiktivno reševanje problematike semiotike mesta, se pravi urbanizem v že opisanem pomenu besede. To je obdobje velemesta, ki o njem M. Poëte pravi, da je "izraz določenega stanja civilizacije, in sicer razvite civilizacije." R. Caillois pa meni, da smo v tem obdobju "priče poetizacije urbane civilizacije, zares

globokemu sprijetju senzibilnosti z modernim mestom, ki je vrh tega v istem trenutku nastalo v svojem zdajšnjem videzu. Zdaj moramo pogledati, ali ta pojav ne pomeni duhovne revolucije splošnejšega značaja. Četudi je ta transfiguracija mesta mit, mora biti tako kot miti dovzetna za interpretacijo in mora razodevati usode."(45)

7. Urbanizem je potemtakem učinek preobrazbe, ki se je v zahodni Evropi izvrševala od 12. stol. naprej, zlasti pa po 17. stoletju, odkar je postal Pariz "vreden maše" in s tem vladarjeve intervencije na področju gradnje.(46) Obenem je tudi očitno, da se preobrazba — čeprav zadeva raven mita, kot pravi Caillois — mi bi raje dejali, da zadeva raven ideološkega diskurza o mestu in raven podobe mesta, ki sta tako v razmerju vzajemne artikulacije — ne reducira na urbanizem. Urbanizem je potemtakem ideološko reducirana podoba te preobrazbe in sicer podoba na ravni njene najbolj tehnične (služnostne) ideologije.

Kljub povedanemu ne gre v pričujočem besedilu za kakšen splošen napad na urbanizem — urbanizem pojmujemo, kot smo že poudarili, kot zgodovinski produkt družbene označevalne prakse v določeni naddoločitvi – temveč za ugotovitev, da imata mesto in urbanizem manj skupnega, kot bi si mislili. Če po vsem tem rečemo, da je urbanizem differentia specifica kapitalističnega mesta, to ne pomeni, da je mogoče kapitalistično mesto reducirati na urbanizem, ali pa, da je urbanizem diskurz kapitalističnega mesta, temveč pomeni, da je samo kapitalistično mesto tisto, ki se v njem artikulira potreba po urbanistični regulaciji in njenih družbenih konsekvencah.

V vsakem primeru pa ostane mesto še naprej "geografski kraj, ki se na njem instalira politično-administrativna superstruktura družbe, ki je prispela do tiste točke tehničnega in družbenega (naravnega in kulturnega) razvoja, da v njej obstajata diferenciacija produkta ter preprosta in razširjena reprodukcija delovne sile, kar vse ustvarja sistema *delitve in menjave*, ki zahteva obstoj: 1. sistema družbenih razredov; 2. političnega sistema, ki omogoča funkcioniranje družbene celote in vladavino enega razreda; 3. sistema investiranj, zlasti, kar zadeva kulturo in tehniko; 4. sistema menjave z zunanjostjo."(46)

Povedano pomeni tudi, da moderno mesto kot tekst, kot diskurz temelji na nekem zatoru, in sicer v prvi vrsti ali "najbolj temeljno" na zatoru agrarne produkcije (kot družbenega procesa) in na njenem presežku, ki ni več prezenten kot presežek agrarne produkcije. Temelji pa tudi na specifičnem prikrivanju drugih svojih strukturnih pogojev. Mesto je namreč — to je izhodiščni paradoks — reprezentacija zatora, ki ga izvaja: mesto je zaznavno samo v nasprotju z ne-mestom, kar je že specifična reprezentacija njegovih strukturnih pog ojev. Reprezentiranje (prikritih) strukturalnih pogojev mesta je izvršeno praviloma na ravni nezavednega (samoumevnega, retoričnega).

Red urbanih prostorov ali red, ki ga prek urbanizma kot specifične oblastne instance (ki je sorodna pravu) mesta zahteva policijska, vojaška, administrativna, socialna in ideološka organizacija kapitalističnega mesta (zlasti kapitalistične metropole), je praviloma prikazan kot estetski red, realizacija tega reda pa je prikazana kot "olepšava" ali "obnova" mesta.

Toda estetika ni edini in pogosto tudi ne najbolj urgenten izgovor za urbanistične intervencije v mestnem tkivu. Veliki regulacijski posegi v času klasične kapitalistične prestolnice, ki so rabili za zgled drugim mestom, so bili najpogosteje razloženi kot obnova (olepšava) in asanacija obenem. Seveda je šlo za asanacije medicinsko in družbeno nezdravih četrti, ki so bila obenem legla bolezni in nemorale, se pravi žarišča obupanskih, spontanih, organiziranih, adekvatnih, zlasti pa neadekvatnih odporov.

V začetku so kapitalistični podjetniki zanemarjali nujnost reproduciranja delovne sile. To je trajalo vse dotlej, da je to začelo ovirati industrijsko

produkcijo. Kmalu pa je prenaseljenost starih bivališč povzročila razmere, ki so bile za buržoazijo nevzdržne: nevarne in nezdrave koncentracije delavske populacije. Leta 1831 je n. pr. 9000 svilarjev iz Croix-Rousse za nekaj dni zasedlo Lyon in je, da bi se obdržalo v njem, izrabljalo posebnosti starega mestnega tkiva: hodnike, ki jim v Lyonu pravijo traboules in ki tvorijo neprepustno mrežo prehodov, ki podvojujejo ulice. Za njihovo izselitev je bilo potrebnih 26!000 vojakov. Toda ta boj ni bil osamljen: upori pariških delavcev leta 1832 in 1834, druga vstaja svilarjev 1834, nemiri v Lillu, Clermontu, Toulousu leta 1840 so za buržoazijo pomenili, da mora nujno obvladati in nadzorovati delovne množice in njihov prostor. Ker pa je v istem času izbruhnila epidemija kolere, je v buržoaznih gesli tistega časa zelo kmalu nastala avtomatična zveza med socializmom in kolero. V akcijo se je vključila medicina s higieničnimi zahtevami. Od 1802, do ustanovitve zdravstvenih svetov imajo zdravniki v Franciji administrativno oblast; od 1829 so s publiciranjem *Annales d'hygiène publique et de la médecine légale* restrukturirali novo ideologijo "higienizma", po kateri sta fizično zdravje in moralno zdravje neločljiva. To je bil tudi čas razpravljanj o vplivanju prostora in stanovanja na fizično-moralno zdravje delavskega razreda, ki so kot mimogrede razglašale nezdravost bivališč in nezdravost navad tega razreda. Tej akciji se je v Franciji — o Franciji pač govorimo, ker je to dežela najbolj formaliziranih buržoaznih institucij — pridružilo obvezno šolstvo, ki je sicer postalo posvetno, toda laična ideologija se je v njem reducirala na praktično modrost, ki je poveličevala varčevanje in gospodarnost in pridigala higieno in vzdržnost (seveda je pridobitev obveznega šolstva nesporna: otrok, mlajših od 13 let, niso več smeli zaposlovati).

"Ko se arhitekturni zastavek podvoji z družbenim zastavkom, ki se izraža z etičnimi normami, se higienik-arhitekt zateče k moralni higieni, ki mora urejati življenje prebivalcev v funkciji tega, kar družbena ideologija implicira kot relacijo moralne vrste."(47) Tudi pri Haussmannovi obnovi Pariza je šlo na ravni pretvez za dosego ciljev, ki so jih opredelili higieniki. Jasno je, da ukrepi v starih mestih niso mogli biti enaki ukrepom pri projektiranju delavskih "mest" (kakršno je n. pr. delavsko naselje Mulhouse, ki ga je projektiral Emile Muller). Za to sta bila vsaj dva razloga: cena in razdrobljenost mestnega zemljišča med različne lastnike, poleg tega je bilo med mestnim delavskim prebivalstvom mnogo več samcev, ki so jih imeli še zlasti za latentne povzročitelje nemirov in moralnih izgredov.

Kapitalistična oblast je potemtakem čutila potrebo, da bi reorganizirala svoj prostor, in je uporabila vsa razpoložljiva sredstva, da bi se izognila spopadu med razredi. V tej tradiciji se je v 30-tih letih XX. stoletja izoblikovala nova higienistična ideologija delavskih stanovanj; zdaj niso več govorili o koleri, ampak o jetiki in o "okviru življenja", toda v bistvu je še zmeraj šlo za isti problem kontrole delavcev v njihovih domovih. V tej luči si je potrebno ogledati državno zakonodajo tistega časa in projekte, kakršni so garden city ali v Franciji cité-jardin in habitat pavillonaire. Ta nova naselja so seveda bolje opremljena kot njihovi predhodniki iz XIX. stoletja (vključujejo cerkev, šolo, dvorano za praznovanja, zadružne trgovine in druge lokale, zdravstveno ustanovo, rekreacijska društva, ponekod tudi vrtce in jasli), toda vsa ta oprema rabi obenem za nadzorovanje vseh aspektov življenja v takem naselju in "ob tej priliki je buržoazija izdelala spolno moralo za delavski razred."(48)

Odpori "drhali" (ta izraz je v vladajočih plasteh pogost sinonim za ljudstvo) se niso kazali samo kot upori, vstaje ali prestopki, temveč tudi kot permanentno onesnaževanje mesta in kot uničevanje estetskega reda (n. pr. začasne zgradbe, lope, barake ob palačah, cerkvah in drugih urbanih spome-

nikih. Ti brlogi so zmanjševali lepoto, jasnost in preprostost mesta, se pravi vsakršno funkcionalno intencionalnost regulacij mesta).(49)

Odrivanje delavskih bivališč iz reprezentančnih delov mesta, lociranje industrije itn. in oteževanje (senzitivnega in efektivnega) dostopa do njih za privilegirane sloje prebivalstva in še bolj nasprotno: onemogočanje masovnega dostopa delavske populacije do reprezentančnih četrti in onemogočanje bivanja v njih za to populacijo, ki ga je opazil in opisal že Engels(50), je eno od teh skrivanj/reprezentiranj, ki so značilen označevalni postopek kapitalistične metropole. Reprezentacija je potemtakem druga plat prikrivanja ter je utemeljena na inicialnem zatoru (produkcije), ki uvaja v prikrivano t. j. v družbeno delitev na razrede red, se pravi je u-reditev družbenega življenja. Tem zahtevam je, kot smo videli, sprva ustrezal spontan "urbanizem", ki pa je ustvarjal nekontrolirane in za kontrolo nedostopne cone mestnega tkiva, nato je to vlogo prevzela organizirana akcija vladajočega razreda, ki je imela sprva obliko asanacijske intervencije (v higieničnem in moralnem oziru), nato pa naravo urbanističnega projektiranja in regulacije.

Tako stopi na mesto zatrtega (ne pa odpravljenega) pogoja obstoja mesta v tej ureditvi ali družbeni reprezentaciji (ali natančneje s pomočjo te ureditve ali reprezentacije) pravno-politična vrhnja stavba, ki ustvarja iluzijo o pravni ustanovitvi mesta, ter se prezentira kot vir, temelj in izvir vsake družbene dejavnosti, produkcija pa je — če je sploh — reprezentirana kot eden od učinkov dejavnosti vladajočih. V tem oziru lahko govorimo o indoktrinacijski moči mesta oz. natančneje o indokrinacijskem diskurzu kot specifični — ideološki interpretaciji mesta, ki jo uteleša urbanizem.

8. Ekonomska, politična, ideološka in/ali imaginarna ekspanzija mesta se je od antike naprej prezentirala kot postopek, ki ga imenujemo urbanizacija.(51) Pri Albertiju, sodobnikih in naslednikih vse do Perraulta gre za diferencialno oplikacijo ars aedificandi: mestne hiše se razlikujejo od hiš meščanov zunaj mesta (od vil). Skupino diskurzov o ars aedificandi imenuje H. Raymond "traktati" (enako tudi F. Choay), ki vendarle omogočajo "oprijemališče semiološkemu diskurzu, ki je lasten arhitekturi:

— Najprej, opirajo se na pogosto minuciozno izjavljanje vokabularja, ki so njegova grafična *relata* navzoča; in če ima ta komunikacija umetniško potezo, da riše na papir, je vseeno manj nedolžna, manj "naravna", kot bi se lahko sprva zdelo. Toda vrnili se bomo k temu.

— Nato, (ti traktati) prezentirajo zelo natančna navodila, ki so usmerjena k pomenjenjem; Palladijeve *Štiri knjige* so slaven primer tega; Palladio prostorsko razloži vilo, drugi avtorji pa družbeno dobro opredeljene entitete: pomislimo na Gromortove *Rudimente* ali na strani, ki jih Guadet posveča mečanskemu bivališču. Lahko potemtakem domnevamo, da obstajata v Traktatih dva reda pomenjenja:

Prvi od teh redov je — začasno — skrit: vsebuje elemente arhitekture — vokabular, katerega izjavljanje je pogosto detajlirano, ki pa je njegovo pomenjenje odsotno. Drugi red je eksplicitен, družbeni objekti imajo pomen, ki po vsem videzu izhaja iz tega, kar imenujemo "funkcija-znak", ki sta v njem raba in pomen intimno združena.

Vse to tvori dvojno prevaro (déception): na eni strani se Traktati zde katalogi ilustracij, katerih lingvistični značaj ni očiten; na drugi strani pa jasna pomenjenja, ki so v njih, pošiljajo k družbenim objektom, se pravi k nečemu, kar ni arhitektura."(52)

Arhitekturo lahko potemtakem na ravni semiologije pojmujemo kot relejno strukturo ali posredovalni sistem, ki prek svojih elementov napotuje drugam. In če je res, da je arhitektura način gradnje, velja ta trditev tudi za mesto, vendar s to razliko, da je mesto obenem kraj, kamor napotuje arhitektura, se pravi kraj socialnega (sistema).

Po Barthesu bi sicer bilo absurdno, če bi izdelovali urbano leksiko, saj "označenci minejo, označevalci pa ostanejo", kar zadeva tudi opredeljevanje funkcij urbanih elementov. Te elemente moramo po Barthesu razumeti kot označevalce bolj zaradi njihove korelativne pozicije kot pa zaradi njihove vsebine.(53) V tej zvezi obstaja v arhitekturni oziroma natančneje v urbani semiologiji določena klasifikacija naselij glede na čistost njihove semantične organizacije. Po F. Choay obstajajo n. pr. "čisti sistemi" in "mešani sistemi"(54).

Razred čistih sistemov vsebuje po tej avtorici predzgodovinska naselja (tukaj lahko dodamo še sodobna totemistična oz. "divjaška" naselja), predhelenistična grška in druga zgodnja mediteranska mesta, staroorientalska mesta, srednjeveška mesta itn. Tem mestom oz. naseljem pripisuje F. Choay naravo "zaprtih sistemov s počasnim razvojem", kajti "pomenijo prek igre lastnih elementov, ne da bi se zatekali k dopolnilnim verbalnim ali grafičnim sistemom.

— čeprav so ti sistemi specifični in čisti, pa jih pogojuje (bolj ali manj pomemben, toda mnogoter) skupek drugih sistemov, ki jih tudi oni pogojujejo. Zajemajo globalen potek fizičnih in mentalnih obnašanj. Pravimo jim *hiperoznačevalni.*

— v njih ni praznega prostora. Zato ni nič manj označevalno tudi tisto, kar ni zgrajeno; na to dejstvo kaže grški jezik, ki v njem nobena beseda ne označuje prostora (espace)/obstaja samo "kraj" (lieu), *topos*. In — kot bomo videli pozneje — samo kraji tvorijo čiste semiotične sisteme."(55)

"Mešani sistemi" pa so po isti avtorici odprti sistemi s "hitro evolucijo sodobne izkušnje", obenem pa so ti sistemi *hipoozačevalni* sistemi.(56) Ti sistemi "implicirajo zatekanje k zunanjim, se pravi verbalnim in grafičnim kodom."

V zvezi s tem razlikovanjem in opredelitvami njegovih terminov se nam zastavlja nekaj vprašanj, ki zadevajo predvsem nezadostno specifikacijo v opredelitvah F. Choay, ne pa toliko obstoja same razlike, ki smo o njej v tem besedilu že dovolj govorili in jo vsaj skušali konkretizirati. Moti nas predvsem navzočnost/odsotnost verbalnega in grafičnega diskurza ("sistema") kot kriterij razlikovanja med "etnografskimi" in "urbanističnimi"mesti oz. naselji, ker mislimo, da samo verbalno in grafično ne tvorita sistemov, ki bi bili relevantni na isti ravni kot sistem mesta; poleg tega smo mnenja, da je vsaj verbalni diskurz o gradnji vselej navzoč, čeprav ni nujno, da bi bil to zmeraj isti diskurz (ne glede na to ali je grafičen ali verbalen ali pa sta navzoči obe substanci) in "zatekanje" k temu diskurzu (ali k tema diskurzoma) se ne dogaja zmeraj na isti način. Poleg tega se nam zdi razlikovanje sistemov po substanci ("mediju") vsaj sporno, saj n. pr. Barthesova analiza sistema mode dovolj jasno kaže transubstancialnost označevalnih sistemov.

Skratka: kozmogoničen diskurz je lahko diskurz o mestu, toda to ni na način urbanizma in planiranja, temveč na način simbolnega modela, predpisa, na način naravnega Zakona, na način simboličnega vpisovanja naravnega in/ali družbenega reda v prostor. Diskurz o urbanem je v tem primeru v isti sapi diskurz kozmogonije, diskurz (družbene/naravne) empirije in diskurz geneze mesta instituiranja naselja in plemena obenem. Ta diskurz je potemtakem mitičen v strogem pomenu besede, mit pa nikakor ni čist sistem, kakor ga opredeljuje F. Choay.(57)

Druga pripomba zadeva prazne kraje, ki imajo po F. Choay poln pomen. Prazni kraji — tudi o tem nas prepričujejo Barthesova izvajanja o ničelni stopnji označenca, pisave, znaka, pri čemer empirična ali samo semantična prezenca praznine ni zadostno, predvsem pa ne absolutno spričevalo obstoja take praznine oz. ničelne stopnje — prazni kraji so torej zmeraj na neki način označevalni. Na kraju praznine, na označevalcu z ničelnim označencem

so pogosto semantično super-nabiti, polni prostori, ki so nadomestniki nevzdržnih tipičnih praznin (taki so n. pr. arhitekturni ali urbanistični "spomeniki" ali "zgodovinski relikti" urbanih sistemov, ki v obstoječem sistemu nimajo nobene funkcije in so prav zato prezentirani kot hipersemantični).

Izraz "prazen kraj" je marka specifičnega toposa v diskurzivni (tekstualni) strukturi mesta, tistega toposa, ki je prav tako kot v hiperoznačevalni organizaciji mesta navzoč tudi v hipooznačevalnem urbanem "sistemu". O tem zadnjem tipu mesta pravi Barthes, da "središčna točka mestnega središča (vsako mesto ima neko središče), ki ga imenujemo "trdno jedro", ni kulminantna točka nobene posebne dejavnosti, ampak nekakšno prazno "žarišče" podobe, ki si jo skupnost ustvarja o središču. Tam imamo nekako prazen prostor, ki je nujen za organizacijo ostalega mesta." (Barthes nato govori o ničelnem označencu).(58)

Tudi izraz "hipooznačevalen" se nam zdi v zvezi s sodobnim mestom problematičen, ker je sam učinek specifičnega diskurza o mestu, se pravi je učinek urbanizma in funkcionalistične interpretacije, ki sta sicer res dominantna, nista pa edina, še manj pa je podana garancija za njuno pertinentnost, kar zadeva mesto. Poleg tega označevalen ne pomeni nujno "pomenski", "semantičen", temveč pomeni predvsem "artikuliran", "diferenciran", "diferencialen". V tem primeru bi izraz "hipooznačevalen" lahko veljal le za gradnje, ki bi bile zares izključno realizacije funkcionalističnega urbanizma, saj bi bila taka mesta enopomenska in funkcionalno določena enkrat za zmeraj, skratka, taka mesta bi se ujemala z racionalizmom, ki ga pridigajo funkcionalistični urbanisti.

Ta urbanizem bi lahko po R. Ledrutu imenovali "urbanizem berljivosti". Ta urbanizem" dela obstrakcijo širšega polja in utegne omejiti naše spoznanje o dojemanju urbanega prostora in s tem reducirati sam urbanizem na posebno funkcijo recipročnega prilagajanja grajenega prostora in organizacije obnašanja prebivalcev."(59)

V opredelitvi hipooznačevalnega urbanega sistema, ki smo jo navedli, je potemtakem skrita problematika, ki daleč presega problematiko same opredelitve. Del te presežne problematike obravnava tudi F. Choay.

Zaradi že omenjenega hitrega razvoja hipooznačevalnih urbanih semioloških sistemov, postane tak sistem (seveda, če lahko sploh govorimo o sistemu in to o enem sistemu) delno anahroničen — "ogrožen v svojem obstoju in v možnosti za označevanje..." Rešitev pred to ogroženostjo je "restrukturiranje, drugače povedano, zapiranje zastarelih sintagem v notranjost novih sintagem" in ta postopek je po F. Choay "edino obrambno sredstvo".

Prvo vprašanje, ki se nam/v zvezi z zgornjo tezo zastavlja precej avtomatično, se glasi: za obrambo česa pravzaprav gre? In edini odgovor, ki nam ga F. Choay ponuja, je da gre za obrambo urbanega sistema pred njim samim v diahronem razcepu!

Res, kateri sistem je v tej bojevniški in obrambniški retoriki ogrožen? Dve časovni fazi istega sistema, ki sta v konfliktu med seboj, sta najbrž fikcija. Toda vprašati se moramo, kaj pomeni ta fikcija? Kakšen je kontekst te fikcije in na kaj se zares nanaša?

Prvi odgovor je dala že F. Choay in ga lahko povzamemo takole: grobo in preprosto rečeno, urbani diskurz, teksturo mesta, semiotiko mesta ogrožajo "urbanistične novosti". Toda ta trditev je preveč enostranska in premalo opredeljujoča, saj ne vemo, kaj je ogroženo in kaj ogrožajoče.

Najprej lahko ugotovimo, da je nedvomno, da gre za neki razcep, ki povzroča krizo urbanega. Toda ne gre za razcep med mestom od nekoč in mestom od zdaj, temveč za razcep med mestom, ki v njem nobena sintagma ne "zastari", temveč dobi kvečjemu drug status, in z njim drug označenec, in

med urbanizmom, ki — kot smo že ugotovili — reducira in fiksira polisemijo in utrjuje označence v prizadevanju, da bi odpravil njihovo nujno nestabilnost. Toda ugotovili smo tudi, da urbanizem ni diskurz, ki izhaja iz mesta, temveč se z nekega drugega kraja mestu vsiljuje ter v mestu investira svoje pomenske ("funkcionalne") cone (zapore) ter si podreja ("delno restrukturira") obstoječi diskurz mesta ter preusmerja njegov razvoj. To lastnost urbanističnega diskurza lahko ilustrira Engelsova kritika Saxovih navdušenih opisov delavskih kolonij, ki so "dvakrat utopični".(60)

Zastavek tega boja med mestom in urbanizmom je sâmo mesto kot pojem (urbanost sâma), kot struktura, kot tekst (ne pa "revitalizacija" starega mesta). Vse doslej je semiološki diskurz rabil za skrivanje temeljne razlike med urbanim in urbanizmom, med mestom in planom itn. Šele koncipiranje te razlike in razčlenitev njene narave pa nam omogočata opredelitev narave strukture mesta in narave strukture (postopkov in razsežnosti) urbanističnega diskurza, ki smo o njem podali precej indikacij in deskripcij. (Pri tem puščamo ob strani ideologijo evolucije in pospešene zgodovine oz. "frenetičnega tempa življenja", saj so njune predpostavke preveč prozorne, da bi jih lahko s pridom obravnavali).

Teza F. Choay je potemtakem paradoksna, zlasti še, če se zavemo nekega odloga: to, kar urbanizem kot sistem oblasti (kot diskurz oblasti) zares ogroža, je v tej tezi navzoče kot nekaj, kar ta sistem (diskurz) brani. To pomeni, da je mesto res kontekst urbanističnega diskurza in je v tem oziru njegov predmet — toda to kljub videzu ni kakšen voljan objekt politične manipulacije, ampak precej več kot to: mesto je kraj, ki omogoča in presega možnosti politične manipulacije. Urbanizem brez mesta je karikatura urbanega, se pravi, vsebuje le selekcionirane lastnosti urbanega, o čemer dovolj jasno pričajo po urbanističnih modelih zgrajene soseske, naselja, mesta. Mesto brez urbanizma pa nikakor ni — to smo na prejšnjih straneh skušali pokazati — dezorganizirana in kaotična gradnja. Mesto ustvarja tisti kontekst urbanizma, ki lahko ta urbanizem integrira kot sestavino urbanega. Prav v zvezi s kontekstom mesta lahko govorimo o podobi mesta, kakor jo pojmuje Ledrut.(61)

Toda mesto je tudi kontekst lastnega regeneriranja, toda tega regeneriranja ni mogoče reducirati na funkcijo urbanizma. Če verjamemo Barthesu: "vsako mesto nekoliko zgradimo, naredimo mi po zgledu ladje "Argo", ki ni imela več nobenega izvirnega dela, ki pa je vendarle zmeraj ostala ladja "Argo", se pravi berljiv skupek pomenjenj. V tem prizadevanju, da bi semantično pristopili k mestu, moramo poskusiti razumeti, da je vsako mesto struktura, toda nikoli ne smemo poskusiti in nikoli ne smemo hoteti, da bi napolnili to strukturo."(62) Urbanizem pa je prav iluzorno prizadevanje, da bi dokončno "napolnili" to strukturo.

Napisano predvsem pomeni, da je vsaka obnova mesta predvsem branje mesta ali z drugimi besedami: mesto kot tekst (diskurz) se izdeluje na mestu kot tekstu (objektu) kot branje/pisanje teksta mesta (o tem, da koncept pisave na tem mestu ni nikakršna metafora pričata dva teksta, in sicer neki tekst F. Choay(63) in tekst R. Barthesa, ki govorita eksplicite o arhitekturi kot pisavi). Prav ta koncept branja/pisanja pa je v obravnavanem pasusu članka F. Choay nadomeščen z "zapiranjem zastarelih sintagem v notranjost novih."(64)

V "modernem" mestu obstaja neki sistem, ki prevladuje in ki ga uteleša urbanizem, ki je kvintesenca "mešanice tehnokracije in socialne pomoči" in ki je v njem "ostalo malo prostora za politično problematiko." Medtem ko se glede tega, kar zadeva "urbano ureditev" (amenagement), kopičijo ustanove, študije in raziskovalni fondi, pa ostajata opazovanje in analiza uporniških, nasprotovalnih gibanj in političnega boja v zvezi s kolektivno porabo bodisi neznana, bodisi dojeta kot dogodek, kot naključje, kot

iracionalna reakcija, ki zanjo upajo, da se je bodo lahko kmalu znebili (za to bo poskrbela policija) in pustili prosto torišče urbanistom, ki zmeraj verjamejo, da je "oblast na koncu svinčnika".(65) To je izrivanje dejanske problematike in njenonje z ideološko problematiko in njenim ideološkim reševanjem. Za kaj gre, bo še natančneje razvidno iz naslednjega citata: "Stanovanje vladanega razreda je dejansko v tem obdobju (1965-70) razumljeno kot ena od konstituant kapitalističnih produktivnih sil. Tako je urbanistični in arhitekturni odgovor popolnoma ciničen. Funkcionalistična smer to totalno izraža. Kar tukaj demaskira njeno dvoumnost, je dejstvo, da upošteva "tehnične" funkcije tako gradnje kot striktnega funkcioniranja produkcije-reprodukcije ter zanemarja družbeno rabo z individualiziranjem funkcij. Prebivalcev nikjer ne obravnavajo kot referenčno družbeno skupino, diskurz "stanovanja" zmeraj upravičuje nanašanje na družinsko enoto ali posameznika."(66)

Ta vladajoči in pervertirajoči sistem lahko opredelimo tudi kot sistem, ki ga spostavlja branje mesta skozi naočnike vladajoče ideologije, tako da je mestna tekstura sicer na neki način nosilka tega sistema, toda nikakor ni nevtralna nosilka, pa tudi ni izključna nosilka — celo ne najpomembnejša — sistema urbanizma. Ugotovili smo že, da ta vladajoči sistem ne izhaja iz teksta mesta, temveč iz "politike" kot domene, ki si jo prilašča in ki v njej bolj ali manj neovirano vlada vladajoči razred oziroma ena izmed njegovih frakcij. Urbanistični sistem torej ne izhaja iz teksta mesta, toda v tekstu mesta oz. v diskurzu mesta investira svoje zapore, enote, ki ga nosijo kot svoj sistem in ustvarja iluzijo, da je sistem mesta. Mesto in urbanistični ali "politični" sistem se vzajemno artikulirata, toda ta artikulacija ni edina artikulacija na področju mesta in tudi ni nujno, da iz nje izhajajo dejanske dominante mesta.

Pač pa vladajoča ideologija v najsplošnejšem pomenu — natančneje rečeno: struktura vrhnje stavbe obstoječega načina produkcije — določa možnost politike v že opredeljenem pomenu ločenega in prilaščenega področja družbene reprezentacije in dejavnosti, ki je tej reprezentaciji lastna. Določa polje berljivosti mesta t. j. polje artikulacije, kodifikacij, šifriranj in dešifriranj, se pravi določa polje možnosti za semantične prezence mesta — v tem pomenu govorimo o naddoločenosti družbenih praks v okviru enega načina produkcije.

Ta naddoločenost kapitalistične družbeno ekonomske formacije je določila (in še določa) možnost urbanizma kot simulacijskega in prikrivalskega (disimulacijskega) diskurza mesta mnogo prej, preden je do urbanizma v strogem pomenu besede sploh prišlo; tako da lahko govorimo v času, ki obsega malone vse porenesančno obdobje o protourbanizmu, lahko pa tudi govorimo o analogonu urbanizma v imperialističnih državah antike (helenistični, rimski "urbanizem"). Toda rečemo lahko, da so pred 2. polovico 19. stoletja te določitve ubirale druge poti in da so določenosti imele sicer naravo "prisile", toda drugačne prisile. Specifičnost kapitalistične določnosti bomo povzeli po Castellsu.

Kolektivna poraba postane hkrati neogiben funkcionalen element, stalen predmet zahtev in dificitaren sektor kapitalistične ekonomije. Kolektivna poraba namreč "vsebuje" določeno protislovje: antagonizem med individualnim načinom prilaščanja življenjskih pogojev ("vsakdo živi svoje življenje") in kolektivnim načinom upravljanja tega procesa, kolikor urbana organizacija tvori celoto. Ni mogoče misliti problemov stanovanja ločeno od problemov transporta, ali pa obravnavati ti dve vrsti problemov brez ozira na ustvarjanje novih središč. Toda tej objektivni kolektivizaciji urbanega upravljanja nasprotuje na eni strani "parcelarni" in zasebni značaj ekonomskih dejavnikov, ki intervenirajo v tem procesu, na drugi strani — in to se nam zdi pomembnejše, ker eksplicitira temeljnejšo karakteristiko (zasebnost

in "parcelarstvo" bi navsezadnje lahko omililo in odpravilo podržavljenje podjetij in mestnih zemljišč, kar pa ne bi spremenilo produkcijskih odnosov) — pa razkorak (décalage) med globalnostjo problemov in enotami administrativne uprave, ki temelje na pripadnosti bivalnim skupnostim ter so neenako navzoče na splošni politični ravni. Po Castellsu ti dve protislovji določata "masivno in nujno navzočnost države pri obravnavanju in upravljanju urbanih problemov", in sicer se država pojavlja kot investitor na ekonomski ravni, kot administrator na tehnični in politični ravni. Prek tega ovinka igra država vlogo pravega "opremljevalca" ali "urejevalca" vsakdanjega življenja množic; pod krinko "organiziranja prostora" gre dejansko za predeterminiranje preživljanja časa. Toda obenem to globaliziranje urbanih protislovij ter njihovo sistematično obravnavanje s strani administracije na vseh ravneh na neposreden način politizirata "urbano vprašanje" in ga spreminjata v os družbenih sprememb. Ob razvijanju tega novega polja protislovij se je izoblikoval poskus upravljanja in predvidevanja teh problemov prek skupka ukrepov, institucij, praks, ki tvorijo tisto, kar lahko imenujemo "sistem urbanega planiranja", ki z njegovo pomočjo skuša državni aparat odpravljati ozka grla, presegati protislovja in omiljevati konflikte, vse to v imenu neke tehnične racionalnosti, ki v optiki države lahko usklajuje divergente družbene interese.(67) O tem racionalizmu smo na prejšnjih straneh pričujočega spisa že govorili.

Očitno je potemtakem, da naddoločenost ni nekaj, kar bi presegalo okvire svoje zgodovinske pogojenosti, toda obenem je očitno, da sodeluje pri produkciji vseh okvirov zgodovinske pogojenosti, ki iz nje izhajajo. Če potemtakem sprejmemo — dovolj evidentno — tezo o zatonu buržoazne epohe, lahko rečemo prvič, da učinki naddoločenosti te epohe ne morejo kar čez noč, celo ne v nekaj desetletjih zginiti in zgubiti tendenco po obnavljanju okvirov svojega polnega funkcioniranja, ki se lahko celo uresniči; drugič pa lahko rečemo, da tisto, kar je v sodobnem mestu zares ogroženo, ni tekstura mesta, ki se je zmožna regenerirati v malone vseh zgodovinskih okoliščinah, temveč urbanizem kot specifično pre-biranje mesta. "Tako so urbana družbena gibanja resnični viri spreminjanja in inoviranja mesta, ne pa planerske institucije."(68)

Ogrožanja, ki o njih govori F. Choay, ne izvirajo potemtakem iz kakega novega urbanizma, ki bi bil bolj razvit ali napreden, temveč prav iz preobraževanja ("mutacije") naddoločitve, ki sledi spreminjanju produkcijskih odnosov in odpira možnosti novih branj ter spostavlja distanco do urbanističnega diskurza. To, kar je ogroženo, je urbanizem kot ideološko-represiven aparat države. To je očitno med drugim tudi zato, ker je branjen in izvajan kot ideološko represiven aparat države, ne glede na osebna in zasebna prepričanja urbanistov.

Povedano seveda ne pomeni, da nima urbanizem učinkov, ki so "v prid" izkoriščanim slojem prebivalstva, tako kot šola — šolski sistem je po Althusseru "ideološki aparat države št. 1" — ni brez državi nasprotujočih učinkov. Povedano zadeva potek in status urbanističnega diskurza, ne pa na njegovo ambivalentne detajle. Res pa je tudi, da se ti ambivalentni detajli praviloma izkažejo za vdore drugih diskurzov v urbanizem. N. pr. diskurzi raznih znanosti, ki se jim *mora* urbanizem prilagajati, če hoče ohraniti svojo podobo "tehnične racionalnosti", obenem nenehno spodkopavajo njegove ideološke temelje z vnašanjem lastnih racionalnosti ter odkrivajo njegove ranljive plati. Intervencija historičnega materializma ali zgodovinske znanosti pa utegne biti tukaj odločilna, ker relativizira urbanizem kot diskurz, ki se lahko izvršuje le v polju določene ideologije, se pravi izpostavi njegovo zgodovinsko omejenost.

Intervencija urbanizma kot ideološkega (se pravi represivnega) aparata države (t. j. "oblasti") — ki ima prav zaradi te svoje narave za nujen

nasledek birokratizacijo oz. natančneje birokratsko/tehnokratsko redukcijo urbanih dejavnosti — uvaja kot specifičen pandan svojega imanentnega redukcionizma tako imenovane dopolnilne sisteme: prometne kode, grafične informacije (številčenja hiš, ulic, poimenovanja ulic v skladu z veljavnimi valorizacijami imen itn.). Ti dopolnilni sistemi težijo — kljub nesporni koristnosti in neogibnosti — k reduciranju tekstualne semiotike mesta na monosemično semantiko. Ta redukcija doživi svojo polno uresničitev, ko se ulice razlikujejo med seboj le po imenih, hiše pa po številkah. Ta tendenca seveda ni kakšna ekskluzivna posebnost urbanizma, temveč je vpisana v mnoge racionalistične diskurze o mestu, zlasti v tiste, ki si prizadevajo "znanstveno" (t. j. "razumno") določevati in opredeljevati prostor mesta (paradigma teh diskurzov sta geografija in urbanizem).

9. Od nekdaj določa urbanizacijo podeželja razredna oblast, kar pomeni, da je urbanizacija zgodovinsko naddoločena, prav tako kot je naddoločena tekstura mesta: možna so zgodovinsko in socialno diferencirana branja urbanizacije. Toda ta določenost je v diskurzih o mestu reprezentirana v optiki, ki je sama določena s to naddoločitvijo: to je po-narejena (toda zgodovinsko "avtentična"), izkrivljena toda edina možna reprezentacija, ki n. pr. v kapitalistični epohi nadomešča materialne termine mesta z idealizmom vrednot in/ali vrednosti, t. j. z ideološkimi pojmi in pojmovnimi sistemi. Tako je referent semantizacije oziroma funkcionalizacije in "asemiotizacije" mesta bolj prostorsko-družbena utopija kot pa tekst obstoječega mesta sam.(69)

Opozicija med mestom in "vasjo" — zaznavna tudi kot opozicija med arhitekturo in ne-arhitekturo, pri čemer so podeželske nepremičnine meščanov in aristokracije (rezidence zemljiških lastnikov) od renesanse naprej pojmovane kot ekspanzija mesta — ta opozicija je potemtakem konstitutivna za mesto. Zanimiva je "logična narava" te opozicije: ta opozicija namreč ni ekvivalentna in simetrična, ne gre preprosto za opozicijo med mestom in ne-mestom, temveč za opozicijo med dvema "pozitivnima terminoma" oziroma med dvema "demografskima fenomenoma", ki jo lahko razložimo le s "kvalitativno" interpretacijo.

Ta opozicija je zelo kompleksna, saj zadeva med drugim tudi problem sinhroniziranja produktov dveh radikalno različnih zgodovinskih epoh, oz. združevanje elementov dveh kvalitativno (ne pa samo hierarhično) različnih kontekstov oz. diskurzivnih okolij, kakršni sta tako imenovana rodovna skupnost in razvita razredna družba. Ta opozicija je tudi hierarhična, toda hierarhija tukaj pomeni predvsem kvalitativen odnos, ne pa kvantitativnega kot v logiki: mesto sicer lahko vključuje kot svoje sestavine neko število vasi, ki pa niso več vasi v pravem pomenu besede, temveč so dobile naravo četrti ter so podrejene celoti mesta, ki jo tvorijo. Tukaj je hierarhija še najbolj formalno-logična. Toda mesto ima odnos do vasi, ki jih ne vključuje v svojo teksturo: mesto ima nad vasjo določeno oblast (bodisi kot posestnik vasi, bodisi kot delegat državne oblasti na določenem geografsko-političnem področju), medtem ko vas ne more imeti oblasti nad mestom. Iz zgodnjega srednjega veka izhajajoča iluzija o oblasti podeželja nad mestom zadeva v novem veku praviloma manjkajoči tretji člen odnosa, ki je v tistem času imel **oblast nad mestom in nad vasjo — t. j. zadeva "grad" oziroma fevdalnega** gospoda.

Opozicija med mestom in vasjo omogoča mesto, ne pa vasi, saj je vas — **kot smo že omenili učinek nekega drugega družbenega reda, ki je** radikalno drugačen od družbe, ki zahteva in omogoča mesta in ki ji lahko rečemo urbana ali proto-urbana. Toda na drugi strani "razvoj industrijskega kapitalizma v nasprotju s preveč razširjeno naivno vizijo, ne povzroča krepitve mesta, temveč povzroča, da je mesto skoraj izginilo kot relativno avtonomen institucionalen in družben sistem, organiziran okrog specifičnih

smotrov. Res, konstituiranje blaga kot temeljnega kolesja ekonomskega sistema, tehnično in družbeno delitev dela, diverzifikacijo ekonomskih in družbenih interesov na širšem prostoru, homogenizacijo institucionalnega sistema spremlja razganjanje spoja neke prostorske forme, mesta, in sfere družbenega vladanja nekega specifičnega razreda, buržoazije. Razblinjanje mesta se ujema prav z zgubo ekološkega in kulturnega partikularizma mesta. Proces urbanizacije in anatomija "urbanega" kulturnega modela se tako izkažeta za paradoksno protislovna procesa."(70) To je samo druga plat naše teze, da je vladajoča ideologija, ki jo uteleša/aktivira ubranizem za področje gradnje, prej pripravljena dopustiti ali celo izvesti razkroj mesta kot pa uvideti nevzdržnost svojih pozicij.

Toda čeprav lahko rečemo, da je buržoazna ideologija sovražna mestu kot svojemu označevalcu, moramo ugotoviti, da tudi v območju samega mesta obstajajo ustrezno markirane ali pa prikrite opozicije med vladajočim razredom in njegovimi zastopniki ter ljudstvom (t. j. predvsem delavci, intelektualci in malimi obrtniki). To nasprotje (izkoriščanci—izkoriščevalci) se kaže na različnih ravneh in v različnih razmerjih ter z različnimi dominantami. Kaže se n. pr. na ravni lastnine kot nasprotje med lastniki (tudi kolektivnimi lastniki) in nelastniki; na ravni urbanega prostora in njegove organizacije se kaže kot prilaščanje "prostorskih presežkov", pri čemer se ti "presežki" producirajo tudi, včasih pa predvsem z izganjanjem določenih kategorij prebivalstva iz zaželenega področja mesta v manj ugodne lokacije. Posledice uspešne prilastitve (obstaja seveda možnost, da se izgon začasno ali sploh ne posreči) je "obnova" mestne četrti, njena "revitalizacija", ki je dejansko ali grmadenje poslopij, ki omogočajo boljše izkoriščanje zemljišča, ali tako imenovana citizacija (pri čemer ima etimologija besede komaj kaj opraviti z njenim splošnim pomenom besede oz. z "realnostjo", ki jo označuje). V tem drugem primeru gre prav tako za grmadenje poslopij, ki se od stanovanjskih poslopij razlikujejo po "monumentalnosti", se pravi, da gre za grmadenje takih stavb, ki so reprezentativne za vladajoči sistem na ravni mestnega teksta in ki posebej markirajo določene četrti in pomenijo senzitivno koncentracijo arhitekturnih reprezentacij dominantnih družbenih funkcij.

Različni pojavi mesta, ki postajajo čedalje očitnejši ob urbanistični intervenciji (zoning, obstoj in formiranje ghettov, ne glede na zavestne želje urejevalcev mesta, težave s prometom, težave z "družbenim standardom", betoniranje in zapiranje površin, naraščajoča stopnja naseljenosti itn.), niso naključja civilizacije v krizi, temveč — kot pravi Castells — konstituirajo strukturiran družben proces, ki njegova logika in enotnost izhajata iz prigresivnega razvijanja novih družbenih protislovij v kapitalističnih družbah. Pospešena koncentracija produkcijskih sredstev, ustanavljanje industrijskih in ekonomskih velepodjetij, velike produkcijske organizacije in organizacije za vodenje produkcije so vse zvezane z naraščajočim vpletanjem državnega aparata, ki postane povsod pričujoč — z eno besedo konstituiranje monopolističnega državnega kapitalizma in njegove artikulacije na svetovni ravni imajo za neposreden učinek progresivno koncentracijo množic prebivalstva v metropolitanskih območjih in tvorbo obsežnih kolektivnih enot organiziranja vsakdanjega življenja delovne sile, ki ustrezajo tej koncentraciji delovne sile.(71)

10. Neka druga opozicija, ki je značilna za mesta klasične (t. j. absolutistične) in zgodnje meščanske (t. j. "paleotehnične") dobe je opozicija med starim in novim (ki jo F. Choay "rešuje" z zapiranjem starega v novo) ali med "tradicionalnim", "spontanim" mestom in "urbanističnim" ali planiranim mestom (72), ki so njene kulturološke in konservatorske reperkusije bolj preobleka in pretveza kot pa prava družbena problematika, če vemo, da je "staro" praviloma degradirano in prenaseljeno s populacijo,

ki je na dnu družbene hierarhije. Tukaj še v polni meri velja Marxova ugotovitev v zvezi z Londonom: "V Londonu celo najbolje situirani del delavskega razreda, k njemu pa lahko prištejemo drobne kramarje in druge elemente drobnega srednjega razreda, vsak dan bolj doživlja usoden vpliv teh zavrženih stanovanjskih razmer, kakor pač čedalje številnejše tovarne privlačijo množice prebivalcev v prestolnico, in nazadnje, kakor se pač dvigajo najemnine za hiše skupaj z zemljiško rento v mestih."(73) Da je ta postopek ostal v bistvu identičen, pričajo med drugim tudi analize, ki se je nanje večkrat oprlo naše razmišljanje (zlasti Castellsove analize ter analize R. Butlerja in P. Noisette).

V tem postopku je zapopadena že vsa poznejša dvoumnost asanacijskih in obnovitvenih projektov oblasti(74). Takoj v začetku "urbanistične ere" ali v prvih diskurzih pred-urbanizma, kakor jih imenuje F. Choay v svoji antologiji(75), ima "progresistični predurbanizem" sicer racionalizatorsko, organizacijsko in ideološko vlogo, ki pomeni poskus zboljšanja življenjskih razmer vseh slojev populacije, medtem ko že naslednja etapa urbane ideologije — "kulturalistični predurbanizem" pomeni prevlado historicističnih, regulativnih in graditeljskih tendenc, ki imajo za spodnje sloje mestne populacije izrazito represiven in diskriminatorski pomen. Za obdobje obeh tipov urbanizma (progresističnega in kulturalističnega) pa je mogoče že docela jasno ugotoviti, da se urbanizem kljub drugačnemu videzu v n. pr. funkcionalističnem urbanizmu bolj opira na represivno in diskriminacijsko izročilo "kulturalističnega predurbanizma" kot na tehnično in politično utopičnost "progresističnega predurbanizma". V vsakem primeru pa je postalo planiranje nujen korelat diskurza mesta in diskurza o mestu.

Tako se na eni strani "razvija urbanizem" arhitektov in planerjev, ki je pozoren do form in figur, do geografskih struktur in tehničnih funkcij. Na drugi strani se konstituira "politična" filozofija, ki vidi mesto samo na način politične družbe, ki zanjo notranja prostorska razvrstitev sploh ni pomembna, razen če se zastavi vprašanje sekundarnih političnih enot. Ta dva pristopa in ta dva projekta, ki sta zvezana z različnima praksama, se čedalje bolj izolirata v svojih posebnostih. Vlada "dualizem": mestu (ville) kot materiji se postavlja nasproti duh mesta (cité)."(76) Ta vladavina "dualizma" pa je učinek neke strukture, ki obvladuje in artikulira obe plati vladajoče ideologije, ki zahteva oblikovanje in načrtovanje političnih institucij v prostoru mesta.

Urbanizem, kakršnega poznamo danes, je nasledek planiranja baročne absolutistične države, ter je zmeraj izvajanje oblasti države nad mestom, bodisi prek birokracije oziroma državnega aparata, bodisi prek regulativnih in drugih "nevtralnih" institucij. Nikakor pa ni urbanizem v nobenem pogledu oblast mesta, tudi v tistem primeru ne, ko mestne *oblasti* same naročajo in izvajajo regulativne posege, kakor je to bilo še v času srednjeveških in renesančnih mestnih komun.

11. Po F. Choay pomeni klasično mesto "zgubo semantične avtonomije zgrajenih sistemov". "Njegova organizacija je okužena z organizacijo slikovnega prostora, ustreza analitiki pogleda. Mesto začenja s tem, da se estetizira, da postaja spektakel, dobivati ludično razsežnost, začenjamo ga doživljati v odnosu distance."(77) Toda, če pobliže pogledamo: izraz "zguba semantične avtonomije" pomeni (ali prikriva ali oboje, odvisno od branja) osvetlitev interference semiotičnih kodov (kakor temu pravi U. Eco), ki je zabeležena v klasičnih in postklasičnih arhitekturnih traktatih. Ta osvetlitev ne zadeva samega obstoja omenjene interference, temveč način njenega obstoja.

Tako spektakularizacija in pikturalizacija mesta ne moreta biti specifična razlika klasične metropole, predvsem ne zato, ker sta tako spektakel kot slikarstvo kompozitna in nestabilna semiotična sistema: obstaja namreč

historična in ideološka pluralnost spektaklov in slikarstev. Ali z drugimi besedami: spektakel in slikarstvo nista v vsakem času in v vsakem branju enaka, se pravi ni kakega eidosa spektakla in slikarstva, prav tako ni njune prave identitete, ki bi bila potrebna, če bi ju tako splošno uporabljali kot termin primerjave ali kot kvalifikacijo drugih "fenomenov". Isto lahko trdimo za "ludično razsežnost".(78) Skratka: potrebne so specifikacije in konkretne opredelitve, da bi lahko določili "ludično razsežnost" klasične metropole in drugih tipov mest.(79)

Če gre v klasičnem mestu za kakšno zgubo, tedaj to ni zguba od nekdaj iluzorne semantične avtonomije, temveč zguba redundance. V funkciji te zgube se začno producirati in delovati "dopolnilni sistemi". Slikarski prostor – toda prostor zmeraj drugega slikarstva — pa je zmeraj nekako impliciran v produkciji mesta. Če opredeljujemo določen tip mesta, se nam potemtakem v zvezi z gornjo problematiko zastavljajo predvsem naslednja tri vprašanja:

1. Za kateri slikarski prostor gre?
2. Po kakšni poti se mesto "okuzuje" s slikarskim prostorom?
3. Kakšna zveza obstaja med uveljavljenim slikarskim prostorom in tistim, kar sociologija in semiologija imenujeta podoba mesta?

Šele odgovori na ta vprašanja omogočajo rigorozno in validno specifikacijo posameznih tipov mesta.

Od 15. stoletja naprej je urbani prostor na Zahodu kontinuirano zvezan s planiranjem (posamezne enote tega prostora o seveda načrtovali že v prejšnjem obdobju: trge, ulice, sektorje obzidja, poslopja itn.); to planiranje se začetka izdaja za ponovno rojstvo antičnega, se pravi rimskega planiranja mest (gre seveda za specifično, renesančno branje Vitruvija, ki je obenem specifična *selekcija* Vitruvijevega diskurza, kar je povzročilo, da v renesančnih izdajah manjkajo cela — praviloma misticistična — poglavja njegovega traktata, ki pa so vendarle potrebna za avtentično podobo in za razumevanje spoznavnega statusa tega traktata). To pomeni predvsem, da je prostor mesta vsaj dvakrat artikuliran na ravni vsaj dveh diskurzov, ki se razlikujeta po substanci in drugih implikacijah: prostor je najprej pisan, opisan, narisan in šele nato zgrajen.(80) Od tistih časov se planiranje ("protourbanizem") prezentira kot končno dosežena racionalnost arhitekturnega in urbanega prostora sama, ki pa je njena funkcija prikrivanje retorike mesta, t. j. tistega nezavednega sistema, ki omogoča planiranje kot planiranje mesta.

Kaj povedano pravzaprav pomeni? Nicolas Ledoux(81) — ta arhitekturni novator iz 18. stoletja, ki si prizadeva predočiti bistvo klasične arhitekture, razlaga plan mesta kot racionalnost, ki je skupna arhitekturi in politiki. Isto bi lahko dejali v zvezi s projekti za obnovo Londona Christophera Wrena. Od klasične dobe naprej je "zoning" pomenil diferencialno integracijo v okviru enega principa ter stopnjevanje in totalizacijo tega principa kot samega racionalnega reda gradnje. V tem protourbanističnem obdobju se bivalna področja ujemajo z delovnimi področji, s področji za razvedrilo, promet, trgovino itn. Ta klasični ideal je postal v kratkem iluzoričen ("utopičen") in prav kot iluzija, kot eidetična fikcija je obstajal naprej v "paleotehnični" dobi (ki je doba gradnje velikih zahodnih prestolnic in industrijskih središč), ko je bilo mesto obenem prepuščeno "svobodni iniciativi" in podrejeno centralistični in centralizirajoči organizaciji. Kot iluzija in eidetična fikcija obstaja še danes, le da ima danes drugo vrednost: danes prihaja na dan njegova razredna narava. Bolj ko se planiranje približuje temu idealu, bolj se kaže njegova represivno eksploatatorska narava. V zvezi s tem se lahko sklicujemo na tisto koncepcijo, ki ji v Veliki Britaniji pravijo garden city in na tisto, funkcionalistično in postfunkcionalistično, ki ji Francozi pravijo grand ensemble.(82)

Sicer pa tudi Ledoux govori o urbanizaciji kot o ekspanziji mesta, se

pravi, govori pravzaprav o formiranju megalopole. Ko je v naslednjem stoletju prišlo pod Haussmannovim vodstvom do obnove Pariza in je ta obnova izgnala iz središča mesta večino neustreznega prebivalstva ter ga naselila v "popularnih četrtih" današnjega 'malega Pariza,' je klasični ideal "harmoničnega" mesta zamenjala docela drugačna koncepcija funkcionalnega in kontroliranega grupiranja populacije, ki smo o njem v tem besedilu že razpravljali.(83)

Z izpraznitvijo nekaterih četrti je Haussmann pridobil prostor za "200 km de facade bourgeoise", kakor se je obnova kazala arhitektom, oziroma 100 km komunikacij, kakor se je kazala upravi, policiji in vojski. Te vrste posegi so imeli v Parizu že tradicijo od graditve radialnih trgov ob mestnih vratih po kriterijih balistike v 17. stol. (cf. n. pr. projekt za place de France iz 1610), ki so bili namenjeni bolj vzdrževanju reda v mestu kot pa obrambi mesta; toda nikoli niso segli tako radikalno v jedro problema: za obvladovanje mesta je potrebno dvoje, in sicer, da v njem ni nekontroliranih skupin populacije iz vrst vladanega razreda in da se spostavijo v mestu samem dovolj močne in med seboj povezane postojanke oblasti.(84) Tako je Haussmann namenil sproščene površine komunikacijam, kasarnam in prebivalstvu iz vrst vladajočega razreda ter njegovim insignijam, kakršne so n. pr. kulturne ustanove, elitna zabavišča, zlasti gledališča in opera. Zdajšnja avenue Opéra je n. pr. trasirana na področju, kjer je bilo prej celo mesto, grajeno od 16. stoletja naprej. Veliki bulvarji, trgi in avenije so sprožili tudi nastanek prvih veletrgovin in obenem degradacijo ali celo izginitev tradicionalne (obrtniško-stanovanjsko-trgovske) ulice.

Zavestna ali nezavedna toda poglavitna intenca haussmannove regulacije Pariza, ki je rabila za zgled mnogim evropskim mestom, je bila (poleg pospešitve prometa, asanacije, olepšave, racionalizacije, ki so — kot smo že videli — sami po sebi precej ambivalentni cilji, če jih opazujemo v njihovem razrednem kontekstu; delu populacije, ki naj bi "regulirali", se kažejo kot svoje nasprotje, zlasti pa kot vsakršno nasilje) preprečiti razrednemu sovražniku, da bi se polastil kakršnegakoli urbanega prostora ali da bi obdržal tak prostor, obenem pa zagotoviti, da lahko še naprej opravlja nalogo neposrednega producenta, ki mu je namenjena v veljavnem družbenem redu. Preusmeritev industrije oziroma razvoj novih panog (težke industrije, metalurgije), nov način transporta (železnica) in druge tehnične novosti (med njimi hišno dvigalo) so omogočile dislocirana bivališča in zvišanje zazidave. To je čas nastanka novega tipa predmestij, ki mu pravimo "delavsko predmestje", "okolica" (banlieue) za razliko od primestja (faubourg).(85)

V predhaussmannovski metropoli (kakršna je London v Engelsovih spisih), so delavci in drugi pripadniki družbenega dna živeli v četrtih okrog manufaktur in drugih delovišč, ki so bila v mestnem središču sicer skrita, toda kljub temu neposredno navzoča, kar so med drugim zahtevale tudi prometne razmere. Legla bede in upora so bila pogojena z nemožnostjo množičnega vsakdanjega transporta delovne sile. Z uvedbo novih načinov transporta, zlasti železnice, je ta tip naselitve prenehal biti ekonomska in tehnična nujnost. Tako je bil nasledek haussmannovske obnove, olepšave, asanacije itn. odprava legel bede in z njim legel družbenega upora v mestnem tkivu. Zaradi družbenih premikov, ki jih oblast ni mogla nadzorovati, še manj pa obvladovati, in ki so nasledek protislovij načina produkcije, so se navedeni nasledki izkazali za iluzorne, čeprav so bili smisel regulacijske aktivnosti.

Novi protourbanistični prostor je na (dejansko fiktivnih) ruševinah podedovanega mestnega teksta, ki ga je pretežno organiziralo ljudstvo, uveljavil branje družbene elite in njene racionalnosti. V tem pomenu je regulacija mesta oziroma pozneje urbanistična intervencija v mestu, obenem desemiotiziranje, semantiziranje in iracionaliziranje.

Potemtakem v klasičnih in postklasičnih mestih ne gre toliko za zgubo "semantične avtonomije" (F. Choay), temveč predvsem za uveljavitev imperativne (imperialistične) semantike mesta, t. j. enopomenske, nedvoumne, totalizirajoče semantike Razuma (Cilja in Smisla) kot sistema/govora Družbe (t. j. njenih "legitimnih" zastopnikov — vladajočega razreda in njegovih frakcij). Od tod spekulativni in spekularni ("spektakularni") značaj "moderne" ali "klasične" gradnje mest. Za privilegirano frakcijo družbe je mesto "speculum", ne pa "spectaculum", kar je za totalnost prebivalstva.

V predhaussmannovski metropoli je ljudstvo živelo v komunah, ki so imele nekaj lastnosti "svobodnih komun" iz prejšnjih časov. Kljub izjemno gosti naseljenosti glede na razpoložljive stanovanjske površine so v mestnih "hotelih" ("palačah" t. j. v velikih meščanskih in plemiških hišah) živeli bedno prenatlačeni delavci in služabniki po mansardah in zasilnih prostorih, v čelnih in stranskih krilih najemniki, v umaknjenih, vrtnih traktih ali v paviljonih pa "dostojno" lastniki, t. j. aristokrati in drugi pripadniki višjih slojev. Skratka vsi sloji populacije so bili v neposrednem stiku, družbena nasprotja pa neprikrita. To sožitje je načela in postopoma odpravila "paleotehnična revolucija", ki je izpeljala prvo prostorsko segregacijo(86). Po F. Choay gre prav pri teh ostankih predkapitalističnega mesta za anahronizem in za anahronizirajočo vlogo mesta. V "modernem" mestu še obstajajo "celi kosi zgrajenih sistemov, ki sodijo v minule, predindustrijske dobe ali v čas začetkov industrializacije." Iz tega F. Choay sklepa o neadekvaciji določenih plasti prebivalstva sodobnemu urbanizmu.(87)

To neadekvacijo lahko razumemo tudi kot (zavesten ali nezaveden, propagiran, organiziran ali "spontan") odpor. Pri tem so lahko te uporne "plasti prebivalstva" tako delavci, ki naseljujejo opuščene oziroma degradirane okoliše, kot preživelci iz vrst nekdanjih vladajočih slojev, drobni lastniki z ideologijo srenje in podobno. Skratka: z izrazom "plasti prebivalstva" so zadete zelo različne in raznovrstne kategorije prebivalstva, ki vsaka na svoj način doživljajo — tudi "moderno" — mesto in ki imajo poleg tega vsaka svoj specifičen (zgodovinski in življenjski) čas. Potemtakem pomeni nivelizacijska oznaka "sloji populacije" skupaj z "anahronizmom" pravzaprav ideološko opravičilo urbanizma oziroma regulacijskih posegov oblasti sploh.

Strinjamo se s F. Choay, da je sinhronija mesta iluzija — toda s tem ne uveljavljamo diahronije kot realitete mesta — zaradi "raznih plasti prebivalstva". Po našem mnenju je že sama postavitev opozicije sinhronija-diahronija, ko gre za mesto, ideološka in ideologizirajoča, torej v bistvu idealistična in poenostavljujoča. O mestu lahko govorimo v terminih diferencialnega časa; potemtakem lahko govorimo prej o polihroniji kot o anahroniji ali ahroniji (t. j. večnosti enega — urbanističnega — branja mesta), ki se nanjo konec koncev reducira opozicija sinhronija-diahronija.

Hausmannovski "urbanizem" je danes kot empirična realizacija regulacijskih projektov in intenc presežen z urbanizmom v pravem pomenu besede, toda njegove temeljne premise ostajajo v veljavi še naprej in v vsak urbanistični in regulacijski poseg vpisane kot njegova (nezavedna) matrica. Haussmannovski "urbanizem" je presežen na ravni, ki jo je sam izčrpal. saj zdajšnji urbanizem nima več praktično neomejenih možnosti, ker je bolj zapleten v protislovja interesov kapitala oziroma različnih oblik kapitala. Toda intence regulacijskih postopkov so ostale v tesni zvezi z interesi vladajočega razreda nasploh, čeprav jih sooblikujejo bolj ali manj organizirani pritiski vladanega razreda. V kapitalističnem načinu produkcije sta arhitektura in urbanizem — tako kot šolstvo, zdravstvo, religija, pravo itn. — elementi kunpleksnega ideološko represivnega aparata države. Prav ta status imata, ko se kažeta v preobleki vsakršne normativike (ekonomske, estetske, higienične, ki vse rabijo — poleg doseganja indoktrinacijskih smotrov — za zagotavljanje porabe določenega blaga) in urbanističnega

planiranja (ki zagotavlja potekanje produkcije in kontrole, obenem pa zavira tvorjenje vladajoči ideologiji nasprotujočih ali "tujih" označevalcev v mestu, t. j. tistih označevalcev, ki jim v semantični strukturi vladajoče ideologije ni najti ustreznih označencev.). Njuno nasprotje je tisto, kar bi lahko imenovali ne-arhitektura in ne-urbanizem oziroma približno tisto, kar D. Agrest imenuje "ne-design".(88) Toda zdaj ne-arhitektura in ne-urbanizem ne pomenita več arhitekture oziroma organizacije vasi ali spontane gradnje, temveč gradbeno ne-veščino, ki se kaže v posebnih aglomeracijah (bidonvilles, favelas, barracche, "sibirije" itn.). To je tista opozicija, ki socialno, politično in estetsko določa diferenciacijo sodobnega mesta.

Opozicija — za opozicijo gre seveda le na empirični ravni, analitično gledano gre za protislovje — izkoriščevalci-izkoriščanci je v večini primerov izrinjena iz zavestne problematike arhitekture, kakor da je za arhitekturo kot veščino gradnje zunanja. Toda ta predpostavka zunanjosti razrednega antagonizma za arhitekturo ima zelo omejeno veljavo: velja samo na ravni ideološkega klasificiranja arhitekture, ne pa več na ravni klasifikacije družbenih pojavov, ki jo izvršuje arhitektura oz. ki se izvršuje tudi prek arhitekture. Arhitektura je namreč nujno vpisana v polje družbenega in/ali simbolnega, ki ga (nad)določa omenjeni antagonizem — eden od načinov vpisovanja arhitekture v polje družbenega pa je prav urbanizem kot red prostorske distribucije arhitekturnih objektov. Tako je antagonizem (opozicija, protislovje) izkoriščevalci-izkoriščanci naddoločenost arhitekture, ki jo na ravni mesta izvršuje urbanizem, na ravni poslopja pa estetika, higiena, oprema itn. Ta naddoločenost opredeljuje tudi veščino gradnje kot eno izmed tehnik vladanja v kapitalističnem načinu produkcije.

12. Povedali smo že, da lahko področje gradnje, mesto (polje izvrševanja arhitekture) opredelimo kot interferenco heterogenih kodov in označevalnih sistemov, toda to ne zadošča za opredelitev narave tega področja in za določitev njegovih členov(89).

V polju svojega izvrševanja ima arhitektura ambivalenten status: označuje način (ars) gradnje in obenem smoter graditve — "arhitekturni objekt". Na stopnji mesta je arhitektura do same sebe zmeraj v odnosu reproduciranja.

Mesto je okvir, ki se v njem arhitektura — in s tem pravzaprav tudi mesto samo — sama re-interpretira; ars aedificiandi se lahko izvršuje samo v odnosu do že obstoječih produktov same sebe. "Urbana imaginarnost, ki je bila v Rousseaujevi dobi v zametku, se razvije, zaradi česar postane mesto mitičen element, katerega vloga je analogna vlogi, ki jo je prej igralo naravno okolje."(90)

Ta semiološka ugotovitev ima po našem mnenju več konsekvenc, kot je videti na prvi pogled:

1. "Koncept urbanega" je v njej razkrit bolj kot ideološki kakor pa kot mitološki pojem; gre pa seveda za določeno ideologijo določenega razreda v določenem času — za ideologijo na oblast se vzpenjajočega meščanskega razreda.

2. Kot ideološki pojem reprezentira "koncept urbanega" zajetje idejnega boja v teksturi mesta in v diskurzu o mestu (uveljavlja se kot kriterij razlikovanja). To pa pomeni, da ta pojem spreminja vrednost in doseg glede na "zgodovinski kontekst", se pravi, da lahko na eni strani igra stimulativno vlogo tako pri organizaciji kot pri pojmovanju mesta (v času, ko se je buržoazija bojevala za prevzem oblasti v družbi), na drugi strani pa vlogo ideološke ovire ali celo odpora za zgodovinsko-materialistično (se pravi materialno) analizo. To pomeni, da je ta "koncept" pretreben redefinicije (ki smo o njeni problematiki že govorili), če naj dobi status znanstvenega koncepta. To pa pomeni, da se mora eksplicite postaviti v odnos do strukture

načina produkcije, s čimer si pridobi realne, ne pa "mitoloških" in totalizirajočih razsežnosti.

3. Totalizacija pojma "urbano" — ki se v njej urbana imaginarnost predstavlja kot (druga) narava, natančneje kot sam kraj dogajanja družbenega življenja — izhaja iz topike buržoazne avtoreprezentacije kot njeno nemišljeno (njena nezavedna ali polzavedna implikacija). Urbana imaginarnost je potemtakem kraj nekega zatora, ki je zanjo specifičen: zatora neobstoja enega Subjekta mesta (subjekta izjavljanja mesta).

Klasično (baročno) mesto je možno le na "razvalinah" srednjeveške komune. "Paleotehnična megalopola" je "radikalizacija" klasične metropole; "neotehnično" ali "policentrično" mesto je redistribucija "paleotehnične" megalopole. Na tej ravni so razlike med posameznimi tipi mesta opredelitve, ki so nasledek odnosov interpretacije med temi tipi mesta.

Mesto je potemtakem tekst, ki bere sam sebe kot zmeraj že drugi tekst (kot zmeraj že tekst drugega), to pa je sam princip konstitucije mesta, če verjamemo Barthesovi ponazoritvi z ladjo "Argo", ki smo jo navedli zgoraj. Z drugimi besedami: mesto se gradi kot interpretacija samega sebe. Od tod nemožnost, da bi mesto opredelili ali ga brali kot govor enega samega jezika, t. j. v našem primeru kot realizacijo urbanizma (kot govor Subjekta kreacije) ali arhitekturnega reda, kot realizacijo regulacije, asanacije itn. (saj je tem operacijam obstoj mesta nujna predpostavka), čeprav lahko rečemo, da si ta jezik (ta red) prizadeva v tolikšni meri določati re-interpretacije vseh doslejšnjih interpretacij tako, da jih skuša reducirati na svoje razsežnosti (na termine svojega sistema) in s tem totalizira svojo interpretacijo kot resnični in edini jezik (sistem) mesta. Toda kljub vsem prizadevanjem ta re-interpretacija in ta določitev nista do kraja izčrpni in ne totalni:

1. Sam urbanizem kot jezik mesta, ki je določen od zunaj (o tem smo že govorili) kot sistem ideološkega vrednotenja, ki je nujen atribut vsake ars ali tehnike, ta urbanizem je uveljavljena teleologija arhitekture kot ars aedificandi. Toda ars ali tehnika se lahko z enakim uspehom vključuje v cel spekter teleologij.

2. Interpretacijski sistem je sam določen z objektom interpretiranja: specificira se v odnosu do drugega sistema ali ne-sistema, ki ga domnevamo v obstoječem evropskem mestu. Na tej ravni se pokaže protislovje med "načrtom" (risbo, maketo, modelom itn.) in "fizično aplikacijo" tega načrta, se prayvi da se na tej ravni izrazi protislovje med urbanizmom in z njim usklajeno intencionalnostjo gradnje ter mestom, ki to intencionalnost subvertira, deviira. Kljub temu pa lahko rečemo, da v tem protislovju med mestom, življenjem in urbanizmom, ideologijo dominirata druga dva termina. Mesto ali življenje obstaja v optiki kapitalističnega načina produkcije zmeraj v funkciji plana, urbanizma in/ali ideologije, ki določajo meje in intence.

Seveda lahko kljub temu najdemo "povr.inske" označevalne strukture — na primer oba teoretska modela urbanega sistema, ki o njima govori F. Choay(91), t. j. kulturalistični (sintagmatizirajoči) model in progresistični (paradigmatizirajoči) model; oba izhajata iz "verbalizirane strukture", se gravi iz "teorije", refleksije, v zadnji instanci iz artikulacije govorice na urbanem — lahko tudi najdemo bipartitne, tripartitne itn. sheme, ki izhajajo iz urbanistične semiologije in rabijo za posredovanje "polja družbenega" in "polja lingvističnega", pri čemer ima "polje lingvističnega status metafore "polja družbenega" (ki je, kot vemo, sama "druga narava" in sta potemtakem "urbano" in "družbeno" sinonima).

Toda ugotovimo lahko — pa tudi moramo ugotoviti — da je z metonimijo (bipartitna shema) in z metaforo (tripartitna shema), ne pa *za njima*, "nekaj"skrito in istočasno izvršeno s samim dejanjem jakobsonovske

metonimije in metafore (čeprav sta pri F. Choay reducirani na "semantično: ekonomsko razsežnost"): to je "le désir de l'humanité".

Ta želja seveda evocira neki erotizem, toda ta erotizem je močno specificiran, opis njegove specifičnosti navajamo po Barthesu: "Erotizem mesta je nauk, ki ga lahko dobimo iz neskončno metaforične narave urbanega diskurza. Besedo erotizem uporabljam v njenem najširšem pomenu: smešno bi bilo priličiti erotizem mesta samo četrti, ki je namejnena tej vrsti užitkov, kajti koncept kraja užitka je ena najbolj trdovratnih mistifikacij urbanega funkcionalizma, to je funkcionalen pojem, ne pa semantičen pojem; brez razlike uporabljam erotizem ali *socialnost*. Mesto je bistveno in semantično kraj srečevanja z drugim in to prav zato, ker je središče zbirna točka v vsakem mestu." Tako je bil "Pariz za periferijo kot središče zmeraj doživet kot privilegiran kraj, kjer igramo. Nasprotno pa je vse, kar ni središče, prav tisto, kar ni ludičen prostor, vse, kar ni drugost: družina, bivališče, identiteta."(92)

"Le désir de l'humanité" je v jasnem nasprotju z željo urbanista, ki zanj igra mesto vlogo transfera in kontratransferta; s to "vlogo" t. j. prek tega ovinka določa mesto možnost za zgraditev novega mesta. Želja urbanista je zavestna kapitalizacija nezavednega teksta, je njegova "racionalizacija", prevod, podreditev "racionalni" zavesti t. j. kriterijem "vsebine" (v nelingvističnem, vulgarnem pomenu), se pravi redu fiksiranih označencev oziroma redu, ki fiksira označence kot pomene teksta tako, da ima en označenec na voljo pluralnost ustrezajočih označevalcev. Skratka: postopek urbanizma je nasproten postopku semiologije, kakor ga pojmuje Barthes, kar naj bi omogočilo semiologiji, da svoj postopek prikaže kot analitičen proces za razliko od sintetičnega postopka urbanizma: "...semiologija zdaj nikoli ne ugotavlja obstoja dokončnega označenca. To pomeni, da so označenci zmeraj označevalci za druge in nasprotno. Res se v kateremkoli kulturnem ali celo psihološkem kompleksu znajdemo pred neskončnimi verigami metafor, ki je njihov označenec zmeraj umaknjen ali pa sam postane označevalec."(93)

Ko je to povedano, je najbrž očitno, da zaman iščemo tako imenovane urbeme ali distinktivne enote mesta po zgledu verbalnih diskurzov, ki bi bile pertinentne na ravni urbanega. Artikulacijske enote mesta (četrti, ulice, trgi, cone, poslopja itn.), ki jih lahko postavimo v urbano retoriko in ki jih lahko nato opredelimo kot retorične figure mesta (kot topologijo in topiko mesta), te enote so interferične točke mnogih različnih sistemov, ki jih je možno našteti le ob vsaki posebej. Teh enot zato ni mogoče dosledno hierarhizirati, ne veljajo samo za mesto in za mesto ne veljajo absolutno. Sintaksika mesta je šibka in ne določa strogih zaporedij elementov (ni prave logike mesta kot teksta), zato je komutacija — kljub drugačnemu mnenju nekaterih urbanih semiologov(94) irelevantna.

Torej: Če "lahko semiološka analiza omogoči izdelavo prehodnih sistemov, ki se njihova semantična teža in struktura ujemata z njihovimi (t. j. "celih plasti prebivalstva") potrebami in sta prilagojena njihovi politološki ravni", tedaj to pomeni tudi, da je sama semiologija prav tako kot urbanizem tehnika ("politične") manipulacije, se pravi, je procedura adekvacije označevalnih procesov "optiki vladajočega razreda" ali natančneje: semiologija sama je althusserovska "sui-présence de la sui-détermination".

Če rečemo, da so "enote" mesta retorične enote v pomenu barthesovskih "velikih enot diskurza", to v nobenem primeru ne pomeni, da "sporočilo" ni intencionalno, kot misli n. pr. R. Ledrut, temveč, da je to sporočilo ali nezavedno, kot je nezaveden retoričen sistem v Barthesovi opredelitvi, ali pa je irelevantno za tekst mesta.

"Sporočilo" je v prvi vrsti namenjeno prebivalcem mesta, ki ga dekodirajo avtomatično, toda v nobenem primeru ni nehoteno ali spontano, pravzaprav je v večini primerov skrito ter diferencialno določa možnosti

ljenja in obnašanja prebivalcev. Ne določa pa jih totalno: prebivalec lahko gusti posamično mesto in zavrne to sporočilo. To, kar tukaj imenujemo oročilo, je pravzaprav tisto, kar smo bolj ustrezno opredeljevali in isovali kot podobo mesta.

Mesto in njegovi elementi so denotirani na ravni govorice, se pravi z kurzi v naravnih jezikih, pa tudi z drugimi označevalnimi sistemi, ki se ikulirajo na naravnih jezikih ali pa mimo njih (n. pr. geometrija, prometni d itn.). Urbano je potemtakem kompleks podob, ki ga označujejo in ikulirajo diskurzi, pri tem je tudi ta kompleks sam označevalen in zmožen aja artikulacije. Na ravni konotacije pa intervenira pluralnost kodov ličnih tipov in značajev, ki so podrejeni redu konotacije in s tem ologiji. Te kode lahko imenujemo kulturni kodi, pri čemer izraz ulturni" pomeni predvsem, da gre za kode, ki artikulirajo vrhnjo stavbo devnega načina produkcije. V interferenci teh kodov se izdeluje "pomen" sta.(95) Dvojica retorika/ideologija, ki tvori konotacijo, je docela ulturna", se pravi zgodovinska in družbena.

Mesto potemtakem ni logotehnika (to je urbanizem ali "urbani sistem") t je n. pr. moda, saj je kraj interference jezikov (sistemov, ideologij, dov, logik) različnih družbenih skupin v kompleksnih družbenih odnosih. ko je mesto po definiciji heterogeno, medtem ko je urbanizem homogen in prizadeva prisvojiti vlogo in moč logotehnike; toda prava opredelitev banizma v kapitalističnem načinu produkcije je: iluzorični jezik domintne družbene skupine (oz. "odločitvene skupine"), ki si lasti pozicijo nega družbenega subjekta.

Z drugimi besedami in kot smo že povedali: ta skupina si prizadeva stavrirati sebe kot Subjekt izjavljanja mesta (kot diskurza, kot govora tega bjekta), t. j. prizadeva si, da bi prikrila svoj položaj enega izmed subjektov nestu (agensov mesta) in se prikazala kot podlaga mestu, kot Subjekt, ki je enem "nad" mestom — zato je diskurz tega subjekta nujno metafizičen: banizem je potemtakem mogoče opredeliti tudi kot metafiziko mesta. esto pa lahko opredelimo kot kraj in kot proces (kot konkretno zgodovino) z metafizičnega subjekta, brez definitivne semantične (ideološke) dominte in s tem kot polisemično (ali "prazno") strukturo par excellence.

Mesto oziroma tip mesta je produkt konkretne družbe in obenem nkretne določenosti te družbe: mesto in družba sta berljiva na istem jmovnem fundusu. Mesto je življenjsko okolje, ki so ga ustvarile inakcije in interference družbenih praks.

Elementi mesta pa so potemtakem nujno kraji, topoi, toda ne kraji v ografskem ali topografskem pomenu (Ledrut), temveč kraji izvrševanja užbenega in/ali simboličnega. Mesto in njegovi elementi obstajajo kot pika in topologija in nimajo pomena v lingvističnem ali logičnem pomenu, so označevalci, ki bi bili a priori zvezani z ustreznimi označenci, temveč so ma možnost pomena. Označence priskrbujejo mestu interpretacije, kar meni, da prihajajo sistemi in organizacije označencev zmeraj naknadno ter nato preobražujejo v označevalce mesta in da vsako mesto producira svoje načence že kot označevalce za nove interpretacije samega sebe.

Braco Rotar

44 Že Marcel Poëte, eden najpomembnejših začetnikov proučevanja področja banega in eden najpomembnejših zgodovinarjev Pariza razlikuje v razvoju Pariza e stopnji, in sicer agrarno obdobje — pojavitev mesta je tedaj zvezana s pojavitvijo narja. To obdobje traja v Parizu vse do 12. stoletja, ko se po Poëtu oblikuje pojem banega, urbanosti z vsemi specifično mestnimi institucijami. 13. stoletje je čas ditve urbanosti Pariza. Mesto v zahodnoevropskem (t. j. našem) pomenu nastane v

12—13. stoletju. Nastanek Pariza (Lutecije) v 3. stoletju pr. n. š. in rojstvo mesta Pariza v 12 in 13. stoletju pa sta po istem avtorju v tesni zvezi z naraščajočo vlogo denarja oz. z naraščanjem pomena menjave produktov. (Cf. *Une vie de cité*).

45 R. Caillois, Le mythe et l'homme, Gallimard, N. R. F., 3. del, 2. pogl., str. 192.

46 J. P. Babelon, "L'urbanisme d'Henri IV et de Sully â Paris" V: *L'urbanisme de Paris et l'Europe 1600—1680*, ed. Klimcksieck, Pariz 1969.

47 D. Friedmann, "La hygiène et l'espace urbain" v *La politique de l'espace parisien â la fin de l'Ancien régime*, ed. Corda, Pariz, 1975.

48 Butler and Noisette, op. cit., str. 45—53 in 21.

49 N. pr. v Benetkah, cf. F. Thiriet, "Espace urbain et groupes socialux â Venise au XVII s." v: *L'urbanisme de Paris et l'Europe*.

50 F. Engels, op. cit.

51 M. Castells opredeljuje urbanizacijo takole: "termin *urbanizacija* se nanaša obenem na konstituiranje specifičnih prostorskih oblik človeških družb, ki jih karakterizira znatna koncentracija dejavnosti in populacij na omejenem prostoru, pa tudi na obstoj in razširjanje posebnega kulturnega sistema, urbane kulture. Ta konfuzija je ideološka, njen namen pa je:

a) spostaviti korespondanco med ekološkimi formami in kulturno vsebino;

b) sugerirati ideologijo produkcije družbenih vrednot, izhajajoč iz "naravnega" fenomena družbene koncentracije in heterogenosti." Nekoliko pozneje v istem besedilu najdemo: "Analiza urbanizacije je tesno zvezana s problematiko *razvoja*, ki bi jo bilo potemtakem tudi dobro omejiti. Pojem *razvoj* povzroča enako zmedo, ko napotuje na neko raven (tehnično, ekonomsko) in na proces (kvalitativno preobrazbo družbenih struktur, ki omogoča naraščanje potenciala produktivnih sil). Ta zmeda ustreza neki ideološki funkciji: funkciji, ki prezentira strukturalne preobrazbe kot preprosto akumulativno gibanje tezničnih in materialnih virov neke družbe." (*La question urbaine*).

52 H. Raymond, "Commuter et transmuter", *Communications* 27, str. 104; cf. tudi A. Chastel, *Art et humanisme â Florence au temps des Médicis*, Pariz 1965; J. Gaudet, *Éléments et théorie de l'architecture*, Paris 1924 in V. Eco, *Struttura assente*, Milano.

53 R. Barthes, art. cit.

54 F. Choay, "Sémiologié et urbanisme" in "Remarques â propos de sémiologie urbaine", *Architecture d'aujourd'hui* 153, Pariz 1970—71.

55 F. Choay "Sémiologie et urbanisme".

56 Ibid.

57 Cf. različne zgodbe o nastanku mest v antiki, srednjem vecu itn. Cf. tudi Lévi-Straussovo analizo vasi Bororo (*Tristes tropiques*, ed. Plon, Pariz 1955, str. 223—236), ki jo navaja tudi F. Choay in ki dovolj jasno priča o obstoju diskurza o naselju (ne pa o "prostoru"), ki je identičen mitskemu diskurzu genealogije plemena in kozmogonije. Za evropske primere cf. analize latinske, keltske itn. mitologije G. Dumézila, ki sicer nimajo neposrednih "urbanih" referenc, vendar dajejo za to dovolj oprijemališč; nadalje cf. še specializirane raziskave P. Boudona, ki se ukvarjajo s strukturo naselij (navedene so v njegovem članku v *Communications* 27).

58 R. Barthes, art. cit.

59 R. Ledrut, *Les images de la ville, str. 31.*

60 F. Engels, Zur Wohnungsfrage.

61 Cf. R. Ledrut, *Les images de la ville.*

62 R. Barthes, art. cit.

63 Cf. F. Choay, "Figure nepriznanega diskurza" in R. Barthes, art. cit.

64 Cf. F. Choay, "Sémiologie et urbanisme".

65 M. Castells, *Luttes urbaines*, str. 15.

66 Butler and Noisette, op. cit., str. 86.

67 Cf. M. Castells, *Lutte urbaines*, str. g//-/č.

68 Ibid., str. 14.

69 Cf. v zvezi s tem nadvse zanimiva izvajanja F. Choay ("Figure nepriznanega diskurza" in "L'urbanisme en question" v: *Urbanisme. Utopies et réalités*, Le Seuil, Pariz 1965).

70 M. Castells, *La question urbaine*, str. 26—27; cf. tudi M. Castells and F. Godard, *Monopolville*, Mouton, Pariz — Haag 1974; H. Lefebvre, *Le droit â la ville*, ed. Anthropos, Pariz 1968 in id. *Du rural â l'urbain*, ed. Anthropos, Parih 1970.

71 Cf. M. Castells, *Luttes urbaines*, str. 9—10.

72 V zvezi s to opozicijo cf. Descartes, *Discours de la Méthode* III, ki v njem zagovarja planirano mesto kot mesto Razuma.

73 *Das Kapital*, erstes Buch, slov. izd. str. 743.

"V tej perspektivi ne šteje zadovoljevanje želja ljudstva, temveč učinkovito funkcioniranje produktivnega aparata in to *kljub posledicam takega funkcioniranja za življenje delavcev:* tako je najpomembnejše, da urbani prevoz omogoča, da pravočasno pride na različna delovna področja zadostno število zunajmestnih prebivalcev, čeprav prihajajo nagneteni in čeprav morajo zapraviti dve uri svojega prostega časa na dan." (M. Castells, *Les luttes urbaines*, str. 10).

75 *Urbanisme. utopies et réalités.*

76 R. Ledrut, *L'espace en question*, str. 9.

77 F. Choay, "Sémiologie et urbanisme".

78 R. Bathes, art. cit., pasus o vlogi mestnega središča.

79 Spektakularnost in pikturalnost mesta obstajata n. pr. v srednjem veku (da se izognem preveč evidentni helenistični in rimski analogiji). Tedaj je obstajal stalen prenos (interferenca, vzajemna artikulacija, metaforiziranje) med temi tremi (in drugimi) označevalnimi sistemi obenem z odločilno intervencijo verbalne govorice. Kljub temu pa so bili ti prenosi in intervencije drugačni od prenosov in intervencij v klasični in postklasični dobi. Tudi sam pojav načrtne gradnje ni zadosti specifičen: tudi v srednjem veku so obstajali načrti (za samostane, cerkve, za rezidence), toda njihova vrednost ni enaka "moderni": imajo namreč status modela, vzorca, *predloge*, ne pa izvedbenega projekta. Metaforična prenašanja iz enega sistema v drugi (n. pr. iz slikarstva v kiparstvo, t. j. delo po predlogah) je prenašanje semantičnih ("ikonografskih") modelov. Izdelava po predlogi je prevajanje iz enega medija v drugi, je n. pr. spektakularizacija arhitekture z gotsko katedralo ali legende s pasionom itn. Podoben status imajo legende o nastanku mesta, ki se prepoznavajo v topoih mestne teksture.

80 F. Choay, "Sémiologie et urbanisme".

81 *De l'architecture considerée sous le rapport des arts, des moeurs et de la législation.*

82 cf. Butler in Noisette, op. cit. str. 61 sq.

83 Cf. F. Choay, "L'urbanisme en question"; R. Ledrut, *Sociologie urbaine*, P. U. F., Pariz, 1973; zlasti pa Butler in Noisette, op. cit., kjer na str. 17 v zvezi s Haussmannom preberemo tole: "Država intervenira kot urbanizem. Velike Haussmannove realizacije v Parizu imajo svoje pandane v velikih mestih. Ustrezajo več ideološkim preokupacijam: zdrževanju reda z rušenjem uličic, primernih za barikade in s postavljanjem impozantnih kasarn, ki se od njih kot žarki razhajajo ravne avenije, primerne za topniške strele ali za naskoke konjenice, z ustvarjanjem novega okvira za vladajoči razred z njegovimi veletrgovinami, velikimi bankami in postajami."

84 Postopek "obnove" se v Parizu v novih razmerah nadaljuje še danes, saj so se v poznejšem času tudi na Haussmannovih bulvarjih in avenijah naselili neustrezni prebivalci, poleg tega je ostalo še mnogo "nedotaknjenega" mesta med bulvarji; tako obnova zadeva tudi tiste četrti, ki so jih obnavljali tudi pred več kot sto leti (cf. M. Castells, *Luttes urbaines*, str. 19 sq.).

85 Cf. J. P. Rioux, *La révolution indistrielle 1780—1880*, Le Seuil, Pariz 1973.

86 Cf. Butler and Noisette, op. cit.

87 Te "plasti prebivalstva" doživljajo "urbanistični prostor" ter ga polnijo z raznimi semantičnimi naboji ("Sémiologie et urbanisme").

88 D. Agrest, art. cit.

89 V zvezi z označevalnimi sistemi, ki interferirajo v polju arhitekture (v gradnjim mestu), moramo opozoriti, da je eden izmed njih nujno določevalen in odločilen za pojem urbanega: to je govorica. Urbana in arhitekturna semiologija upošteva to dejstvo: "Res, razraščanje urbanega tkiva, njegov razvoj v elementaren in hipooznačevalen red sta sicer v XIX. stoletju ustvarjala iluzijo nereda ali bolje brez-reda (a-ordre), obenem pa sta razvila refleksijo in komentar o prostoru." (F. Choay, "Sémiologie et urbanisme"). Ta "metagovorica", ta verbalna (ne pa verbalizirana) prostorskost, to je sama narava "urbanizma", ki potemtakem obstaja kot specifična (oprostorjena) leksika, temelječa na empiričnih in banalnih očitnostih. Toda že Haussmann — ta toliko bolj zanimivi urejevalec mesta, ker se njegovo pojmovanje/akcija umešča na pregib med dvema pristopoma k "prostorski ureditivi" (že on je govoril o skupkih in sistemih, n. pr. o "sistemu zvezde" itn.; cf. F. Choay, "Sémiologie et urbanisme"), se pravi, ki se namešča na pregib med arhitekturo mesta (v renesančni tradiciji) in urbanizem kot oblast.

90 F. Choay, "Sémiologie et urbanisme".

91 Cf. tudi *Urbanisme. Utopies et réalités*, kjer je po tej tipologiji razvrs predurbanistične in urbanistične tekste o urbanem. Cf. Zlasti "L'urbanisme question", t. j. uvodni članek v to antologijo.

92 R. Barthes, art. cit.

93 Ibid.

94 Cf. H. Raymond, "Commuter et transmuter. La sémiologie de l'architectur *Communications* 27.

95 Cf. R. Ledrut, *Les images de la ville*.

PODOBA ŽENSKE

V nekem revolverskem listu smo nedolgo tegá lahko brali od ne vem že kod prepisan članek o eksorciranju, izganjanju hudiča iz predpostavljene čarovnice, neke študentke, ki je prestanim mukam podlegla. Torej škandal, ki sumijo, da so bile vanj vpletene razen staršev še neke cerkvene oblasti. Dejansko obstaja cela literarna, pa tudi filmska in še druga produkcija s tega področja.

To bi bilo samo po sebi nezanimivo, če ne bi šlo za naslednje:

Naša kultura uvršča take primere pod rubriko deviacije, nečesa monstruoznega, s čimer nimamo v strogem pomenu besede ničesar več opraviti.

In vendar gre za reprodukcijo *podobe ženske*, ki jo je uvrstil Tekst (to je kulturna tradicija, v kateri živimo) med *elemente, ki ne znajo vztrajati na srednji poti* med dobrim in zlom.

Tekst "Malleus Malleficarum", ki bom o njem govoril, razlikuje tri take *iztirjene* elemente, ki so lahko zgolj *izredno dobri* ali pa *izredno slabi.*

To so:

1. govorica
2. duhovščina in
3. ženska.

Ni večjega zla, nam dokazuje Tekst, kot če se ti elementi, ki so na pravem mestu v pomoč pravi veri, skazijo. Najbolj zla od vseh treh pa je lahko grešna ženska, in Tekst ob tej podobi — vsaj v XV. stoletju — ne omahuje ob tem, ko je treba izvesti konsekvenco: iztrebljenje *zle* ženske.

Da bi razložil mehanizem proizvajanja podobe ženske v zahodni kulturni tradiciji, bom najprej navedel nekaj drobcev podobe ženske v navedenem Tekstu. Najprej smo pred podobo *slabe* ženske:

"Ni bolj zavratnega strupa od kačjega strupa, ni hujše mržnje od mržnje sovraga (to je ženske). Raje kot s hudobno žensko bi živel z levom ali zmajem... Ob ženski zlobi zbledi vsa druga zloba... Kaj drugega naj bo ženska kot sovražnik prijateljstva, neizprosna kazen, nujno zlo, naravna skušnjava, neprijetnost ki si jo želimo, domača nevarnost, velika nadloga, ki jo odkrijemo, naravno, v razločnih barvah naslikano zlo... Številne strasti vodijo moškega vsaka v svojo pregreho; ena sama strast pa vodi ženske v vse pregrehe; v temelju vseh ženskih pregreh je ljubosumje. Tudi Seneka pravi v *Tragedijah*: Ženska le ljubi ali pa le sovraži, tretje poti ni. Ženska, ki joka, je prevara: v ženskih očeh sta ob istem času dve vrsti solz: ene zaradi bolečine, druge zaradi zvijače. Ženska, ki misli sama, misli na zlo." (str. 200)

Takole pa je pisal nek pater drugemu: "Ne veš, da je ženska himera, vendar pa to moraš vedeti. Ta pošast ima trojno obliko: krasi jo obraz sijočega leva; onesnažuje jo kozji trup; oborožena je s strupenim škorpjonovim repom. To pa pomeni: na pogled je lepa, njen dotik je odvraten; njena družba je smrtonosna." (str. 207)

Tekst poda tudi podobo *dobre* ženske:

"Obstaja pa tudi pohvala dobrih žensk, ko beremo, da so osrečile moške. Rešile so ljudstva, dežele in mesta... Srečen je mož, ki ima odlično ženo, kajti število njegovih dni bo podvojeno... device in ostale svete ženske so s svojo vero vodile ljudstva in kraljestva od obo̊evanja malikov h krščanski veri."

In končno smo pred sklepom:

"Ženske so bolj dojemljive in lažje sprejmejo, kar jim razodevajo ločeni duhovi. Od tod pa sledi, da so zelo dobre, ko to možnost uporabljajo v dobrem; sicer pa so zelo slabe." (str. 201)

Teh dveh podob ženske, ki na njuni podlagi gradi Tekst, — in to ne zgolj navedeno delo, ampak Tekst kulture, ki imaginarno obkroža zahodno vesolje, nisem navedel kar tako.

Povedal bi rad, da ne v eni ne v drugi podobi ne naletimo na tisto razsežnost ženske, ki jo je Tekst zakril: na razsežnost ženskega užitka, ki ni podvržen moški fantazmi.

Institucionalni (to je npr. univerzitetni, medicinski) Tekst je bil izoblikovan zato, da bi zakril resnico, ki jo hrani ženska sama zase.

Zdi se mi, da je *psihoanaliza* tistega, ki odpira prostor *drugi ženski besedi,* namreč drugi glede na Tekst.

Glede *Teksta* se nisem slučajno obrnil na "Malleus Malleficarum", saj je to hermenevtična kompilacija zahodne tradicije, ki jo obeleža Sveto pismo, pa tudi Hipokrat itd.

Tekst je v tem smislu zabris in glorifikacija pisave.

Tega, kar je bilo zapisano, v naši tradiciji nimamo navade brati. Pač pa smo pripravljeni preko kompilatorjev tisto, kar je bilo rečeno o tem, kar je bilo zapisano, recitirati.

Za nas je važno, da vidimo, da ločuje tradicija zahodnega Teksta dve podobi ženske, ki jima *verjamemo.*

Vprašanje pa je, če obstaja še kakšna druga podoba ženske.

In če obstaja, kakšno vlogo ima pri njenem razkritju psihoanaliza.

Bistveno bom povedal že kar na začetku.

Videli smo, da Tekst trdi: ženska je bodisi *scela* dobra ali pa *scela* slaba.

Psihoanaliza pa nam razkriva podobo ženske, ki NI CELA,

v tem smislu, da *ni scela podvržena funkciji, ki ji jo predpisuje Tekst.*

To pa je, — kljub temu, kar morda pričakujete —, *falična funkcija.*

V tem trenutku naj povem samo, da je ženska v tradiciji obravnavana kot *šibki del moškega telesa.*

Tako specifičnost ženske enostavno *ni* priznana.

Institucija vselej deluje s *celoto* védenja.

Psihoanaliza pa izhaja iz stališča, da obstaja *védenje, ki ni celo.*

Psihoanaliza ne analizira psihe (duše), ampak odgovarja zlomu govorice na Ne-smislu spola.

Tudi *nezavedno* je v bistvu neprimeren termin. Če naj ta beseda kaj pomeni, je to glede na Tekst *Drugo védenje,* ki sem zanj nakazal, da ga ima ženska.

Ženska *ni scela* podvržena vérovanju v Tekst.

Prav zato je *psihoanaliza* bistveno povezana z *védenjem več,* ki ga ima ženska kot *Drugi spol* govorečega bitja.

Ne pozabimo torej, da je *Tekst* tisti, ki zvaja Drugo besedo ženske na falično funkcijo, na fantazem moškega.

Podoba ženske v Tekstu dejansko ni (kot ste lahko zaslutili že doslej) podoba nikakršne realne ženske. Ženska nastopa v Tekstu kot nekaj, kar s človeškim nima povezave. *Ni nič človeškega.*

Tudi *spol* ni za Tekst nič človeškega. Še zlasti pa ne ženska, ki je v tem območju *Drugi spol.* Kot taka ni priznana, namreč ni priznana v svoji specifičnosti kot, glede na moškega, Drugi spol.

Ta trditev bo zvenela nenavadno toliko časa, dokler zopet ne bomo upoštevali tegá, kar pravi Tekst.

To pot se bomo obrnili na biblični mit čudežne božje prokreacije ženske iz moškega rebra. Ta rajska kirurgija se je odvijala — kar ni brez pomena — medtem, ko je prototip moškega, Adam, spal.

Navedel bom torej biblični Tekst, da ne bo zvenelo tako povsem ne-verjetno, kar sem bil dejal: namreč da je, če sledimo Tekstu, ženska *del moškega:*

"In gospod Bog pošlje trdo spanje Adamu, in zaspi; *in vzame mu eno*

izmed reber njegovih in vtakne meso na mesto njegovo. In gospod Bog *stvori iz tistega rebra, ki ga je vzel Adamu, ženo,* in jo privede k Adamu. Tedaj reče Adam: to je sedaj kost iz *mojih* kosti in meso iz *mojega* mesa; ta se bode imenovala *Možinja* (sic!), *zato ker je vzeta iz moža.*"

Ženska je torej po Tekstu *del* moškega, vendar ne vsakršen, ampak tisti del, tisto rebro, ki je vpeljalo zlo, in ki je povzročilo izgon iz raja. Taka ženska je v pravem pomenu besede *šibki, s hudobcem povezani del moškega telesa.* Ne bi rad kar na hitro izvajal sklepa, da bi lahko z istimi besedami poimenovali tudi falos, kajti ni še povsem jasno, kaj naj bi ta sploh bil. Falična funkcija je gotovo funkcija, s katero ima ženska lahko odnos. Vendar se tedaj vpisuje na moško stran spolne razdelitve.

Vrnimo se raje v raj: Prvo dejanje, ki ga ženska stori, je, da povzroči težave s tem, ko nakoplje človeškemu rodu *spoznanje preveč.* Od tedaj nosi ženska *védenje preveč,* ki ga skuša Tekst ves čas odpraviti. Prav s tem, da se je ta šibki del moškega telesa povezal s hudobcem, namreč s kačo, da je poslušala kačo, ko ji je ta prišepetavala, naj jé od *prepovedanega* drevesa spoznanja, je naprtila človeškemu rodu (ki ga sicer tudi ne bi bilo) vprašanje spola, Drugega spola, sramu, in nasploh vseh nadlog.

Védenje preveč je vzrok izgona iz raja. Ženska se bo lahko le delno odkupila pred obličjem boga, in to kot ponaredek Cele ženske: z bolečino poroda. To pa zahteva delo Teksta. Zvedenje *ženske želje,* ki je povezana z *védenjem preveč,* s spoznanjem preveč, na prokreativno funkcijo, ne gre kar samo po sebi. Otrok je namreč v bistvu nekaj nevšečnega, parazit. Vendar pa je obenem dokaz, da je ženska pripravljena usmeriti *svojo* željo nanj, da je torej nima namena obdržati zase. Prav zato se ženska kot mati lahko glede na Tekst vsaj delno odkupi krivde *spoznanja preveč.*

Vidimo tudi, da pri tem spoznanju moški nima drugačne vloge kot tiste, da se je pustil speljati ženini zvedavosti.

Ženska se te krivde dejansko nikoli scela ne opere. Prav zato, ker bi lahko povedala kaj preveč, ji Tekst ne dopusti besede. Ves čas se trudi vzpostaviti podobo ženske, ki *nima* besede, če pa že govori, tedaj vara. Dobra ženska *ne* govori, slaba ženska pa govori, vendar *vara* — torej njena beseda nima nikakršne teže.

Ženska se torej glede na Tekst lahko odkupi, če molči in proizvaja. V tem smislu je podoba matere zapreka besede. Ženska usmeri svojo željo, svoje védenje preveč, na svoj proizvod.

Obenem pa nalaga Tekst ženski še eno nalogo: ženska naj bo devica. Skratka, ženska naj proizvaja in ob tem ostane devica. Nalaga ji torej dve nezdružljivi vlogi. Ženska to poslanstvo lahko realizira. A za kakšno ceno? V tem primeru — namreč če naj ostane devica, in če je obenem mati — dobesedno *ne vé,* od kod je prišel njen proizvod. Taka ženska producira psihotika, ki mu manjka védenje poimenovanja: zato se sam postavi na nemožno mesto Cele Ženske (Schreber). Nevrotik je nasprotno predobro imenovan: udeležen je na védenju preveč, ki ga ima ženska. Ime je zanj predmet med predmeti, nima nikakršne teže (primer človeka s podganami). Hamlet se skuša maščevati v imenu mrtvega očeta, vendar tega ne more, ker je udeležen na védenju preveč: da je na strani materine želje nekaj gnilega. Vendar pustimo to področje psihopatologije.

Bistveno je tole: Tekst nam ponuja podobo ženske brez védenja preveč, brez lastnega užitka.

Kajti, če bi ženska ta užitek Drugega pokazala, bi bila institucija ogrožena.

Ni naključje, da je prototip *heretika,* namreč tistega, ki je izrekel *besedo, ki ni v skladu s Tekstom,* prav *ženska.* Ima namreč védenje preveč glede na Tekst.

O Bibliji kot proto-tipu Teksta govorim tod na začetku, ker nas vodi kot subjekte zahodne tradicije podoba *ženske, ki ji je lasten užitek tuj, ki je scela nevedna glede na vprašanje spola,* ki ne vé ničesar, kar bi bilo odveč.

Vsega tega ne bi pripovedoval, če ne bi bila zadeva bistvena za razumevanje zahodne ikonografije. Dejstvo je, da brez take podobe ženske, kot jo je ustvaril Tekst, tudi takozvane upodabljajoče umetnosti ne moremo razumeti.

Priznati moram, da nisem na tem področju nič drugega kot nepoučen priložnostni ljubitelj. Zato lahko povem zgolj nekaj slučajnih vtisov o predstavitvi ženske, kot je oblikovalo naše dojemanje od rojstva — tako npr. Marija z Jezusom otročičem —, pa do smrti — Marija z Jezusom, snetim s križa: Slovenci imamo obe sohi razstavljeni v Narodni galeriji, kjer mi je pritegnila pozornost njuna podobnost. Ženska je v obeh primerih tisto, kar svoj proizvod zapopada, golta: saj zasledimo, da je na eni skulpturi Kristus, snet s križa, nenavadno majhen, skoraj prav tako velik kot tisti, ki se je bil pravkar rodil.

Še bolj vsezaobsegajoča je podoba Marije zaščitnice, ki je vzela pod svoje okrilje celotno ljudstvo: te podobe se spomnim iz cerkve sv. Primoža.

Končno naj omenim hrastoveljsko fresko: tudi podoba smrti v mrtvaškem plesu, tako se vsaj zdi, vsebuje potezo ženskega. Dejansko vsebuje ta predstavitev več zaporedij: najprej zaporedje od rojstva do smrti, pa še socialno hierarhično zaporedje, ki ga interpozicija smrti nivelira na enakost pred sodbo zakona. In res je, tako zatrjuje Tekst, ženska obenem porodila prokreativni ciklus in smrt, kar je posledica varljivosti njenega spola na ravni želje. Z užitkom se ni igrati, svari Tekst, kajti edino pravi je užitek posvečenega Drugega: Celega, torej kastriranega: tega, ki je Drugi užitek žrtvoval mračni aspiraciji Teksta.

Naj se sedaj obrnem k vprašanju, ki sem ga vse doslej odložil:

Le s kakšno pravico naj govorim o ženskah jaz, ki temu spolu ne pripadam, saj je v naši dobi običaj, da govore največ o tem, kar je v zvezi z ženskami, prav ženske?

Vendar pa je treba biti ob tem vprašanju zelo previden, da ne nasedeš čaru kulturne zapovedi spolne nivelizacije.

Prav ženske, ki govore o ženskah, se nemalokrat obračajo k moškemu, kot pravemu gospodarju, čeprav to ni vselej že spočetka razvidno.

Od koga namreč ženske nekaj zahtevajo, ko zahtevajo enako-pravnost? *Od Teksta.* Zadeva je namreč v tem, da hočejo biti enakopravne *z moškim,* torej jemljejo moškega za model.

Prav s tem pa seveda zopet izpade to, kar je Tekst prepovedal: *specifičnost ženske besede.* V tem smislu so feministke homo-seksualne, saj se obračajo z vprašanjem svojega spola k moškemu.

Toliko, da bi povedal, da ženska ni vselej vpisana na stran *svojega* védenja: védenja, da vse *ni* podvrženo Tekstu. Večkrat je vpisana na tisto stran spolne razdelitve, kjer proizvaja pravega moškega, se k njemu obrača. Tak je položaj histerika: gospodarja potisne ob zid, da bi ta proizvedel pravo védenje — ki pa seveda z védenjem, ki ga ima ženska ne da bi to često sploh vedela, nima opraviti ničesar. Histerik je proizvod družbene vezi.

Obenem zahtevajo ženske npr. enako pravico, zaščito. Sprejet je, tako pravijo, celo zakon, da je v Sloveniji ženska zaščitena pred spolno zlorabo s strani lastnega moža. Lep primer grozljive estetike. Ženske so verjetno s to pridobitvijo zadovoljne. Žal pa jih ta zakon ravno vpisuje v moško fantazmo, jim ne pripušča lastne besede.

Le pred čem je treba žensko zaščititi, če podvomimo v rubriko *nezmožnosti,* torej šibkosti, kamor je vprašanje ženskega užitka uvrstil zahodni Tekst? V to rubriko nezmožnosti sta vpisana tako ženska frigidnost kot

moška impotenca. Še en dokaz, da se spol v Tekstu ne ravna po spolni razliki, ampak po spolni indiferenci, po *ne*človeškem spolu. Spol po Tekstu ni nič *človeškega*.

Kaj pa se zgodi, če histerična zahteva uspe? Najprej: proizvedeno ni nič, kar bi bilo specifično žensko, ampak *pravi* moški, Ideal Teksta je udejanjen. Proizveden je moški kot *pravo Ime*.

Zdi se mi, da imamo v slovenskem primeru opravka z redko komično izgubo simbolne funkcije očetovega imena. Kot vem, gre za eno od izjem vsaj v evropskem prostoru. Očetovo ime je pri nas *pri-imek*, torej nekaj, kar je privesek imena. Tako je tisto *slučajno*, namreč ime, ki ga pomaga v naši kulturni tradiciji izbirati ženska, v kar je torej vpotegnjena njena želja (a želja matere), prvotno glede na *nujno* podedovani priimek. Tako postane podoba matere (npr. v literaturi, pri Cankarju) na eni strani glorificirana, na drugi strani pa obvladujoča podoba, ki subjektu ne pripusti želje. Gre za podobo falične matere. V slovenskem primeru poimenovanja je skratka naravnost povedano, kar je v drugih "pravilno pervertiranih" območjih prikrito: Moški ni nič drugega kot privesek ženskega zaporedja. Res je namreč, da ženska po Tekstu nikoli ne vé, kdo je realni oče. Tak je primer, ko ima odnos s svetim duhom.

Ženska, ki prevzame nase funkcijo poimenovanja, pridobi v kulturi obliko simptoma. Simptom je parazitizem *pravilnega* na besedi ženske. S tem se vnovič potrdi, da je zahodni Tekst odgovor simptomatske strani moškega obstoju ženske.

Podoba Cele-Ženske predstavlja Drugi spol ne glede na spolno razliko. Naslavlja se *tudi* na tisto Polovico govorečega materiala, ki zase verjame, da je ženski. Verjame zato, ker so mu tako *rekli:* v tem je jedro vse skrivnosti.

Spolno razmerje je pri govorečem bitju posredovano z govorico, s *temjezikom*, ki v njem živimo, ki je obeležen z ne-so-razmerjem Drugega spola, z Urverdrängt, ki torej zanj gramatikalnost ni nič drugega kot parazitizem simptoma, — saj resnice ne more reči drugače kot le na-spol, jo torej lahko izreče le Ne-Celo.

Če živi govoreče bitje med-dvema-ženskama, sta to podobi Dobre in Slabe ženske: govoreče bitje je s tema dvema podobama obsedeno ne glede na spol. Ni naključje, da je kultura skušala iz-občiti psihoanalizo ob tem, ko ji je podtaknila greh panseksualizma: Institucija namreč ne prepušča kar na kakršenkoli način privilegija védenja o spolu in manipulacije spolne tesnobe pri govorečem bitju. Obvladuje nas z védenjem o spolu, ki je nekastriranim (ne-univerzitetnim in univerzalnim) prepovedano. Kot sem dejal, počne prav to, kar pripisuje ženski kot Slabi ženski, Šibkemu spolu: naslavlja se na nezavedno tako, da vselej vara. Naj ponovim:

Ženska je kriva, ker se je, proizvod božje kirurgije, izdelana iz moškega rebra, varljivo spustila v privatni pakt s kačo. Ženska je tako po Tekstu Šibki, Slabi kos moškega telesa. Njena nepotrebna zvedavost je z *védenjem* preveč okužila človeški rod s kaljo greha. Ta greh je védenje preveč, — "spoznanje", pravi Biblija —, ki uveriži rodovnik prokreacije.

Tekst to jasno izjavi: etimološko je ženska *fe-mina*, z vero manj.

Tudi anagram Tekstu ni tuj: spodrsljal od *Eva* k *Ave*, ki zasnuje po Stari še Novo Zavezo. Tako izolira Tekst dve strani šibkega spola: od privatnega pakta s prišepetevalcem greha, do čudežne prokreacije. Razlika je v tem, da je Eva *védela*, Ave pa je glorificirana zato, ker je ostala dosledno *nevedna* na ravni svoje želje: scela jo je prepustila Drugemu spolu, Celi-Ženski z božjim obličjem.

Tako Ave ni v enakem položaju kot Eva, ki ima *védenje preveč* in zato *vero premalo*, in ki zatorej ni cela podvržena falični funkciji.

Ta podoba ženske-brez-želje, zato pa s posvečenim užitkom, je tisto, kar s pomočjo prenosa institucionalne mašinerije obvladuje to, kar nas kot govoreča bitja vodi že pred rojstvom in še po smrti, ne da bi si bili v

vmesnem času tega svesti: zahodno nezavedno, če lahko tako rečem. Dejstva, da nas institucija obvladuje, se enostavno rečeno *ne zavedamo,* saj igra institucija na *naravnosti,* torej na neopaznosti svoje prisotnosti. Nasprotno daje psihoanaliza prvotno mesto besedi in govorici, pa še zapisu, torej nečemur, kar *ni* nič naravnega.

Že dolgo časa sem se namreč spraševal, kaj naj bi *nezavedno* bilo. Na eni strani bo res, da nezavednega ni drugod kot pri govorečem bitju, torej ga ni brez govorice in meje, ki je vanjo vpisana. Izkušnja govorice pove, da ni ničesar, tudi ne nobene resnice, ki bi jo bilo mogoče izreči drugače kot na-spol. Sam obstoj poezije je potrdilo te trditve. Na drugi strani pa bi bil eden možnih odgovorov, in to precej enostaven, a zato enigmatičen, na vprašanje, kaj nezavedno je, tale: *nezavedno, to je Srednji Vek.* Ne vem sicer, zakaj mu pravimo *srednji* vek: je bilo mar tedaj človeštvo šele na pol zrelo? Nič ne kaže na kaj takega. To je bogato obdobje *komentarja* Teksta, ki se ne konča s kronološko omejitvijo takozvanega srednjega veka (razsvetljenstvo je namreč bilo tisto, ki je svetilo pot v bodočnost z grmadami, torej z žrtvovanjem in glorifikacijo nedolžnosti po obdobju temačne krivde), in to obdobje je za našo tradicijo bistveno: komentar je prepis, dezinfekcija smisla in izreke, kakor ta deluje v zahodnem mitu. To je garantiran odgovor Teksta meji govorice, torej ne-smislu spola.

V podlago svoji trditvi naj povem, da velja podobno kot je znano za nezavedno, tudi srednji vek za cenzurirano poglavje, vsaj v našem *modernem* obdobju, ki pa ni nič drugega kot njegov povratek. Kajti nič ne prepleta tkiva sodobnosti bolj kot Srednji vek, seveda skozi filter Aufklärung. Potrditev je zanikanje samo (Verneinung), ki ga obdaja, in to v obliki: "Mi, moderni Belci zahodne civilizacije, smo z detergentom razsvetljenskosti tehnološko oprali zadnje madeže mita, torej divjaške zamorskosti, s svetle poli naše Kulture: z navlako, ki so se z njo slepili naši s hudobcem zavedeni predniki, nimamo opraviti v strogem smislu ničesar." Prepoznali smo celó potezo zavrženja (Verwerfung), ki psihoanalizi ni tuje, ko ima opravka s fenomeni psihoze.

Nasprotno bom dejal: Red podobe, ki nas obvladuje, in ki se je izoblikoval v Srednjem veku kot cenzuriranem obdobju, tvori podlago nezavednega zahodne institucije.

Nezavedno bi lahko opredelili tudi z vtiskom, ki ga v vsakem izmed partikularnih subjektov zahodne civilizacije oblikuje vrsta podob, med katerimi prevladuje podoba ženske. Teh podob ne bi bilo mogoče razkriti, če ne bi bil subjekt govoreče bitje, obeleženo s *spodrsljajem besede.*

V tem smislu na primer ni naključje, da je bila psihoanaliza zasnovana na Dunaju in ne na Japonskem: lahko bi rekel, da Japonci nimajo nezavednega, vsaj ne v taki obliki kot mi: saj v glavnem niso podvrženi *pravi* veri, ki je impregnirala zahodni prostor, — vendar pa se zdi, da je tehnologija pri njih že skoraj popravila zamujeno. Sicer pa, da ne bo nesporazuma: prav tako kot mi so podvrženi udaru nemožnosti, vpisane v govorico, in s tem označevalni določitvi.

Ker nas iz Neba, torej iz sredstev komunikacije, obsipajo informacije, ki jim *verjamemo,* je zvenelo že kar ne-verjetno, ko sem namignil, da deluje famozna moderna institucija Belcev na divjaški način, na način mita. Freudovski miti povezujejo nemožnost, ki obeleži *subjekta* v konfliktu z njegovo željo, ki je v rokah Drugega, z univerzalnostjo *skupinskega* vpisa. Sicer pa je tudi Freudova pisava sama postala v instituciji, ki jo je zasnoval, Tekst, — ob nepreglednosti komentarjev in glosatorjev, ki so fetišizirali črko zapisa.

Institucija se tudi v tem primeru naslavlja na vozlišče subjektove tesnobe, na *nezavedno!* Komentarji so namreč tod zato, da tisto, kar je bilo zapisano,

ne bi bilo prebrano, ali da vsaj ne bi bilo brano drugače kot sakralno avtorizirano.

Bučno opevani Napredek famozne zahodne družbe nam v supermoderni varianti s pomočjo propagande nasmeha že trka z Nebes v obliki atoma. Institucija se tudi s tem pripomočkom, ki povzroča med shisteriziranimi znanstveniki vrelce humanističnih lamentacij, naslavlja na *del*, na subjekta, nastopa pa kot reprezentant *celote*. Tudi v tej celoti lahko razpoznamo atom ženske Teksta: a-tom, tisto, česar ni mogoče nadalje cepiti, torej žensko kot Celo.

Podoba ženske, ki obvladuje splošèeno vesolje zahodne kulture, ni od včeraj, ampak je zapisana, kot sem omenil, v sledi našega dojemanja na način, kot jo je sakraliziral Tekst.

Tekst, ki je oblikoval to podobo ženske, danes ni bran.

Moja hipoteza, torej izhodišče pa je, da tudi ni berljiv, vkolikor se ne trudimo upoštevati vprašanja pod tistim zornim kotom, ki ga je odstrla psihoanaliza.

Šele tako smo glede na Tekst še pred enim načinom, kako obravnavati podobo ženske, in pri tej opoziciji didaktično izhajam.

/ / /

Ko sem naletel na tekst "Malleus Malleficarum", kladivo čarovnic, inkvizitorski priročnik za preganjanje in uničevanje, iztrebljanje heretikov, slabih žensk, sem si dejal, da ni bilo prikladnega uvoda v *podobo ženske*, ki jo je izoblikovala zahodna tradicija.

Ta zajetna knjiga je za nas večkrat zanimiva:

— veljala je na našem ozemlju

— je delček cenzuriranega poglavja zahodne tradicije, kot se je izoblikovala v Tekstu, — in nikakor ne najmanj zanimiv delček, saj razdira enega glavnih mitov naše modernosti: porodila jo je slutnja razsvetljenstva in ne omenjeni mračni srednji vek. Kaže, da med obema ni strogega preloma, in da se rdeča nit zahodne podobe ženske vleče vse v najbolj sodobno modernost.

Inkvizitorski priročnik, ki so ga leta 1487 potrdili kot zapis, ki govori Resnico, ki je torej neposredno povezan z Avtoriteto, so uporabljali pri mučenju in sežiganju takozvanih čarovnic v Srednji Evropi in tudi na ozemlju današnje Slovenije še nekaj stoletij. Žensko so mučili, da bi ji izsilili *priznanje*. Obenem pa je knjiga Univerzitetnemu inkvizitorju zagotovila potrebno distanco: medtem ko je od strani nadzoroval mučenje žrtve, je priročnik listal pod mizo, da bi ga ta povezal s Tekstom, s Svetim Pismom: to je zagotovilo njegovi perverziji, da je ostala v okvirih morale in kulture.

Knjigo sta napisala dva Univerzitetna profesorja svete teologije: Henry Institoris in Jacques Sprenger.

Zato bi izkoristil to priložnost, da kar najtopleje priporočim to izredno bogato delo v branje filozofom, ki jih le redko najdemo izven univerzitetne ograde. Sicer pa je možnost, da bi filozofi od tega dela kaj odnesli, le pičla. Današnja univerzitetna filozofija namreč govori o Biti in o vsem mogočem, tako na primer v okvirih zadnjega cvetobera o Strukturi, ne da bi ob sistematičnih razkužitvah vsakršnega smisla tako predelani učeči se filozofski material lahko večkrat sploh še dojel, za kaj gre. Ta univerzitetna godlja ima eno samo vodilo, in "Malleus Malleficarum" je njen hermenevtični prototip: "Stran od Teksta!" Sam bi prav to knjigo priporočil v branje kot Uvod v filozofijo: pod to literarno rubriko bi verjetno tako pridobila izjemno mesto. Polna je namreč kar najbolj izvrstnih sežemkov vseh najpomembnejših filozofov: Aristotela, ki ga imenuje kar Filozof z veliko začetnico, Avguština, sv. Tomaža. Kanta seveda še ni, pa tudi ne Lacana, vendar mi lahko verjamete, da bi ju, če bi jim bila že dostopna, učeni Doktorji uporabili v argumentativ-

nih spiralah. To delo nam v kar najbolj prozorni obliki kaže, da je univerzitetno védenje *védenje, ki ga podpira gospodar. Filozof* sam pa balansira med *histerikom* in *gospodarjem*. Ta formula ni nevtralna: vsaka črka tega nevtralnega védenja je, če lahko tako rečem, omadeževana s krvjo histerika, in zublji ognja, ki so pogoltnili heretika, so tisto, kar daje pečat vsaki argumentaciji. Za tem ognjem ne bomo našli ničesar drugega kot realno, to je *nemožno*: in o ognju tekst govori. Žrtev heretika odgovarja ne-smislu spolnega razmerja, ki ga govorica razkriva, Tekst pa nalaga.

V uvodu trop univerzitetnih očetov potrdi delo kot inkvizitorski priročnik in vodilo. Sama knjiga pa je sestavljena iz treh delov:

1. V prvem so razčiščena načelna vprašanja: izvor čarovnic, ali te obstajajo.

2. V drugem je govora o delovanju čarovnic: razvoj: kako obstajajo, kakšna je zaščita pred njimi in kakšna so zdravila proti njim.

3. V tretjem delu najdemo končno navodilo o tem, kako lahko iz osumljenega subjekta izvlečemo priznanje: poslednje zdravilo, iztrebljenje torej čarovnice *ne* obstajajo več.

Imamo opravka z mašinerijo, ki ni kakršnakoli si že bodi, saj lahko *katerokoli* vprašanje spravi v vajeti Teksta. Mehanizem pa poteka po temle zaporedju:

1) Pozicija ——► 2) Argumentacija pro/contra ——► 3) Solucija.

Ta mehanizem omogoči, da bo, karkoli bo že zapopadel, izšlo iz njegovega drobovja v obliki, ki je primerna optiki gospodarja. Slutimo lahko, da je ta gramatikalizacija vzpostavljena zato, da bi nekaj zabrisala: tako kot tudi slovnica zbriše meandre običajne govorice.

Védenje več, ki ga prenaša ženska, je tisto, kar ta mehanizem briše. Strogo gledano vidi Tekst le svojo pozicijo. Ko je bilo govoreče bitje nekoč že postavljeno na mesto heretika, ožigosano, stigmatizirano, nima nikakršne možnosti odrešitve več, saj je predpostavljeno, da je njegova beseda varljiva — heretik je skratka za Tekst že vnaprej bitje, ki mu je odvzeta možnost tegá, da bi lahko v svoji besedi kaj izrekel, namreč nekaj, kar bi imelo kakršenkoli smisel.

Delo se v svoji srži opira na vprašanje *spola* kot prepovedane, zgolj kastriranim (brez-spolnim: gre za ne-človeški spol) dovoljene tematike. Le tisti, katerih beseda je avtorizirana, govorijo o spolu, če sledimo Tekstu, brez zlega namena: to so Aristotel, Avguštin, sv. Tomaž.

Prejle sem to knjigo priporočil kot uvod v vprašanje mišljenja. Sedaj pa nastopa trenutek, ko jo lahko priporočim tudi kot zbirko posvečene perverzije: oglejte si vsaj kazalo, pa boste videli, da tega ne izrekam kar v prazno. Videli boste, da markiz De Sade ni pisal tega, kar je pač pisal, le zato, ker je bil sodobnik Kantovega moralnega imperativa, ampak da je bil lahko, brž ko je pobrskal po eni izmed podobno klasificiranih pornografskih zbirk, poln inspiracije.

Freud je prvi opozoril na institucionalno, *masivno* manipulacijo *subjektovih* tesnob in želja (Massenpsychologie und Ich-Analyse, poglavje o Identifikaciji). Kot da bi tematiko povzel po "Kladivu čarovnic", ki pravi: spol kot *obče* je sveto, spol kot *privatna* zadeva pa zavrženo. Pakt s hudičem, s kačo, je privatna zadeva, nekaj sumljivega, posvečena prokreacija v zakonu pa uvaja tisti spol, ki je prešel pripoznanje Teksta.

Ženska, ki ima opravka s spolom, je nekaj privatnega: igra na tistem, kar se izmakne nujnosti zakona. Ženska je na primer fascinantna, telesna, igra med drugim na *pogledu*. Mimogrede naj omenim, da je v psihoanalizi pogled prototip predmeta (*a*), enega tistih *zavržkov*, od katerega mora izhajati psihoanalitična situacija, če naj se ne sprevrže v imbecilnost samaritanske agresivnosti gospodarja.

Ni naključje, da prične "Kladivo čarovnic" s pohvalo postelje, in to ne pregrešne, pač pa *zakonske* postelje. Fantazmatika spolnega razmerja v zahodni mitologiji je tako tod odprto na delu. Mimogrede naj omenim, da deluje tudi medicinska klinika pretežno na manipulaciji zahteve bolnika ter hkratni odpravi razsežnosti besede in s tem želje tega materiala v rokah perverzneža: govorečemu bitju odvzame besedo s tem, ko ga priklene na posteljo.

Sicer pa lahko zadevo s posteljo didaktično sežamem:

Institucija ves čas zapolnjuje neobstoj spolnega razmerja, iz tega kar je *nemožno,* napravi *nujno,* zapoved užitka.

"Uživaj!", taka je zapoved kulturnega Supermana, Nad-Jaza, sopotnika Super-Marketa morale.

Čarovnica ni podvržena užitku gospodarja, je ne-moralna. Dobesedno uteleša *presežek užitka,* ki je za institucijo, torej za gospodarja, odpadek. Zatorej je čarovnico kot izmeček treba iztrebiti.

Zapoved Doktorjev, ki se postavljajo na mesto branilcev *prave* vere, torej na mesto nedotakljivosti, je zato: ne le fizično, ampak zlasti simbolično izničenje tistega, ki je napravil *največji zločin*: da je spregovoril *zlo besedo*. Prav zato se zločinca ne sme dotakniti neposredno, ampak le s pomočjo distance Teksta, iztrebiti ga je treba z ognjem.

Šele *psihoanaliza* je odprla nezagotovljeno možnost drugačnega odgovora na *presežek užitka*. Odpadku, ki ga uteleša in proizvaja heretik, namreč zavoljo simptoma trpeče bitje, prisodi mesto *dejavnika*. Zato se je usmerila na *odpadke* gramatikalnega reda: na sanje, šale, spodrsljaje. Tako odpira v mlinu kulture prostor temu, česar ni mogoče scela izreči.

Nasprotno je po Tekstu ženska kriva, ker je živa podoba tega, da je nemožno mogoče: da obstaja kastracija.

Kastracija namreč tod pomeni, da se vsega izrečenega ne more reči, najmanj pa reči pravilno: da obstaja védenje več.

Institucija deluje na tem, da je mogoče reči vse, vse kodirati, klasificirati. Kastriranim, torej svetnikom, nečloveškim Celotam v območju brez želje obljublja vse: brž ko se želji odpovédó.

Vprašanje *kastracije,* ki bi ji lahko dejal pozicija žrtvovanja želje, tvori samo jedro knjige.

Vendar pa ni vseeno, če je ženska vpisana v vprašanje kastracije *Cela, torej tako, da žrtvuje željo,* ali pa kot *živa priča kastracije, ki željo omogoča.* Prav z drugo podobo ženske, tisto ki *prenaša* krivdo želje, se ukvarja naš tekst. Taka ženska, — nam dokazuje paragraf —, ki kot čarovnica onemogoči prokreacijo, spolni akt in razmerje, — lahko uveri, da je moški ud ločen od telesa, kot dobesedno piše v knjigi. Falos je za tako žensko, če se lahko tako izrazim, samo-stojen. Dobra ženska je upodobljena v Celoti falične matere, ki subjektu ne dopusti nikakršne želje. Taka je tudi glavna poteza institucije, Matere-ki-ne-dopusti-nikakršne-želje s tem, ko že vnaprej zapolni vsakršno zahtevo. Igrá na tesnobi odmerjanja daril, kot zakoniti pokrovitelj iger na srečo, tako kot Država.

Žal se bom izrednega teksta "Malleus Malleficarum" samo dotaknil, da bi lahko pristopil k tisti podobi ženske, ki jo je v nasprotju z zahodno tradicijo odstrla izza temačnega pajčolana psihoanaliza: to je glede na zahodni Tekst podoba *Druge ženske*.

To, da se je lepega dne pojavila možnost psihoanalize, je kar najbolj neposredno povezano s preobratom v podobi ženske, ki pa ne more biti nikoli zagotovljeno popoln, saj je to tista stran ženske, ki se ne pusti zajeti nikakršnemu Tekstu.

Odpravimo se torej k tistemu polu alternative, od katerega sem izšel, in ki nam danes omogoča videti funkcijo ženske v Tekstu drugače kot zgolj

mitično: k psihoanalizi. Tematika še zdaleč ni slučajna, čeprav jo imamo navado spregledati.

///

Ženska je, — tako bi lahko dejal — simptom psihoanalize. Simptomatika psihoanalize se je dejansko razbohotila v instituciji psihoanalitične internacionale, ki jo je kot slučajno zasegla hčerka tvorca psihoanalize, Anna Freud. Pojav Lacan je vzniknil iz spora s to institucijo, ki je mojstrov, torej Freudov zapis, čedalje bolj reducirala na obliko terminološkega katekizma. Tako lahko rečem, da je prevara, od katere je Freud izšel, — *vprašanje ženske* —, v njegovi dediščini sežeta v simptom katekizma.

Freud je namreč izšel od vprašanja, ki mu ga je zastavila ženska v obliki simptoma.

Njegovi prvi pacienti so bile ženske, ki so se nanj obrnile s histerično zahtevo v obliki v telo vpisanega simptoma. Ta simptom je vpisan v zaradi védenja trpeče telo, kot vprašanje, ki nima meja na ravni zahteve, ki je torej usmerjeno preko nenasitnega "še" k Drugemu.

Freud je v svoji terapevtski praksi prekinil s tradicionalnim štiritisočletnim (od Egipčanov dalje) medicinskim obravnavanjem histerije, ki ga lahko sežamemo takole: "Iztirjena maternica (hysteron), ki blodi po telesu ženske, je vzrok simptoma, ki ga je mogoče falo-terapevtsko odpraviti — z zagotovitvijo spolnega razmerja, npr. s poroko."

Ta medicinski pristop k *vprašanju ženske*, — ki je obenem vprašanje, ki ga zastavlja ženska s simptomom, in vprašanje, ki ga za gospodarja, torej za medicinca v njegovem fantazmu predstavlja ženska —, pa prav prezre *vprašanje ženske, ki NI podvržena fališni funkciji*. Mimogrede rečeno bi bilo zanimivo preučiti vkoliko je vprašanje ženske tisto, ki je v mnogih primerih odločilno pri izbiri poklica zdravnika. Prav razsežnost *Drugega*, tistega mesta ali vprašanja ženske, ki se mu je tradicionalna medicina izognila, je odprl Freud s tem, ko je od sugestivne terapevtske tehnike, ki se je obračala k "reminiscencam", in ki jo obeleža odnos "iz oči v oči", stopil za hrbet trpečega bitja, ki mu je s svojim simptomom zastavilo to vprašanje želje Drugega, — da bi dal prostor *besedi* ženske kot subjektovi besedi, kar je, kot smo videli, za Tekst ne-zaslišano, da bi dal prostor "talking cure", kot je to novo metodo krstila ena izmed Breuerjevih pacientk, Anna O. Freud in Breuer sta namreč skupaj napisala "Študije o histeriji".

V tem smislu bi lahko dejali, da je psihoanaliza za Freuda vselej poskus odgovora na vprašanje ženske, ki ga obeleža prav ta poteza, da neposrednega odgovora, odgovora *hic et nunc*, ni, ampak da obstaja od-govor le za hrbtom vprašanja.

Znano je, da je pri Freudu vznik psihoanalize neposredno povezan z vprašanjem *analize sanj*, da ni nikoli odstopil od tega, kar je napisal v znanosti o sanjah (Traumdeutung).

Prvi vzorec analize sanj (Die Analyse eines Traummusters), svojih sanj, ki ga Freud v tem delu navaja, je povezan z vprašanjem, ki mu ga je zastavila ženska. Te sanje poznamo kot *sanje o Irmini injekciji*. Freudu je ženska zastavila vprašanje, ki je sprožilo sanje, in te so Freuda neposredno osebno angažirale kot vprašanje njegove *krivde*, krivde zdravnika. Freud sanja zato, da bi dokazal, *da ni kriv*. To, čemur pravimo naddoločenost sanj, je strukturirano z vrsto dokazov, da Freud, ki sanja, ni kriv. Kot da bi stal pred temačnim razsodiščem, proizvede toliko dokazov, da lahko zasledimo v tem kopičenju nekaj sumljivega. Podoben mehanizem imamo v primeru, ki ga navaja Freud prav tod, pa tudi v svojem delu o šali: A si je sposodil od B-ja kotel, ko pa ga je vrnil, ga je krasila luknja, ki je bil zaradi nje neuporaben. Takole se je opravičeval: "Prvič: od B-ja si kotla sploh nisem spo-

sodil; drugič, kotel je luknjo že imel, ko sem si ga bil od B-ja sposodil; tretjič pa sem kotel vrnil nepoškodovan." Kot v navedenem primeru, lahko tudi na podlagi argumentacije Freudovih sanj sumimo, da z zagovorom nekaj ne bo v redu. "Rezultat sanj je namreč", pravi Freud, "da nisem kriv za obstoječe Irmino trpljenje, in da je zanj kriv Otto (Freudov kolega)... Sanje me oproščajo odgovornosti za Irmino počutje."

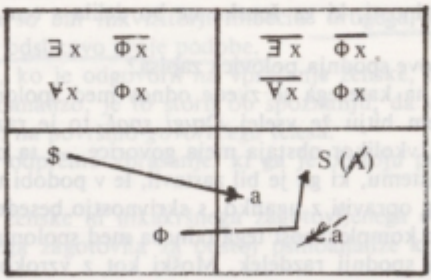
Te Freudove sanje v zvezi z njegovo pacientko navajam, ker kažejo na *vprašanje ženske*, in prav to vprašanje je zasnovalo odgovor v obliki nastopa nove terapevtske tehnike, ki je tako najbolj neposredno povezana s "skrivnostjo sanj". 12. junija 1900 je Freud pisal svojemu prijatelju Fliessu, če se mu ne zdi, da bo na pročelju hiše, v kateri je sanjal te sanje, nekoč vzidana marmornata plošča, na kateri bo vklesano: "Tod se je 24. julija 1895 razkrila dr. Sigm. Freudu skrivnost sanj." Ta plošča danes dejansko obstaja. Postavili so jo dediči freudovske črke, žal pa so ti dediči vse do časa, ko se je bil pojavil Lacan, iz črke mojstrovega teksta izgnali skoraj vsako sled duha, ali, če naj tako rečem, besede.

Kot da bi Freud že dal dokončen odgovor na vprašanje ženske.

Lacan odgovarja drugače: "*Kaj ženska želi?* (Que veut la femme? Was will das Weib?), *je, kot vemo, tisto kar je Freud vse do konca prezrl v stvari, ki jo je spravil na luč sveta.*" Ta prezrta freudovska Stvar je tisto, kar je porodilo psihoanalizo.

Freudovska Stvar ali "Drugi, ki ga ni moč kastrirati", če naj povzamemo Sibonyjev izraz, predstavlja vprašanje ženske, ali kot nam da vedeti Lacan (v seminarju o psihoanalitični etiki), funkcijo matere. Zanimivo je, da je na tej Celi-Ženski spodrsnilo v psihoanalitični dediščini Freudovo sporočilo: da obstaja Druga razsežnost vprašanja ženske. Lacan nam to med drugim opiše tudi takole: ženska je Ne-Cela (Pas-Toute), ni v celoti podvržena falični funkciji. To, da je podvržena falični funkciji Cela, trdi panseksualizem tradicije, ki kaže, kako moški v svoji fantazmi, kot zdravnik ali gospodar, obravnava željo ženske. S tem falo-centrizmom je prekinil Freud, ko je pokazal, da je želja bistveno *želja Drugega.*

V tej tradiciji zapiše Lacan v seminarju "Encore" formule spolne razdelitve pri govorečem bitju takole:



Na levi strani tabele imamo *moško* stran vpisa govorečega bitja v vprašanje po spolu, na desni pa *žensko.*

Na eno ali drugo stran se lahko vpiše govoreče bitje ne glede na spol, ki mu je uradno potrjen v krstnem listu. Kajti vpis je vpis v družbeno vez. To je treba poudariti zato, da bi se že vnaprej izognili brezplodni razpravi o androginiji.

Najprej poglejmo zgornjo stran zapisa, ki združuje levo, kar je protislovno v aristoteljanski logiki, desno pa tisto, čemur ta logika vpis izrecno prepoveduje $\exists x\,\overline{\Phi x}\,.\,\forall x \Phi x \parallel \overline{\exists x}\,\overline{\Phi x}\,.\,\overline{\forall x}\,\Phi x$. Lacan omenja Aristotela vseskozi, vendar zato, da bi se omejil od njegove etike in logike, ki obvladujeta tradicijo zahodnega Teksta.

Zgoraj levo lahko preberemo, da ni univerzalne funkcije $\forall x \Phi x$, ki se ne bi vzpostavila z eksistenco, ki jo zanika $\exists x \overline{\Phi x}$. Vsi x (ki so tod variable, torej karkoli, kar je mogoče nadomestiti z zapisom), so podvrženi določeni, falični funkciji Φ — $\forall x \Phi x$, vendar s pogojem, da obstaja en x, ki ji ni podvržen $\exists x \overline{\Phi x}$.

Sam bom zadevo ilustriral s primerom konsistence in eksistence. *Konsistenco* lahko ponazorimo kot celoto določenega skupka $\forall x \Phi x$, in jo predstavimo kot krog, torej nekaj, kar omejuje poln rob: O.

Eksistenca $\exists x \overline{\Phi x}$ pa je *ob-stoj* elementa, ki je v omejeni množici prisoten na tak način, da je v njej odsoten, pa jo ravno s tem vzpostavlja. To ponazorimo z $\overline{\forall x \Phi x} - \exists x \overline{\Phi x}$, rob je torej prekinjen, ko je zaprt. Tak pristop je, kar brez težave razberemo, paradoksalen.

Še bolj zanimiva je desna, ženska stran kvantifikacije, ki trdi obenem, da ne obstaja (eksistira) nikakršen element, ki bi ne bil podvržen falični funkciji $\exists x \overline{\Phi x}$, vendar pod pogojem, da so *ne-vsi* elementi podvrženi falični funkciji $\overline{\forall x \Phi x}$. Ni težko videti, da gre zgoraj za žensko, ki ne pripusti želje Drugega, spodaj pa za tisto, ki jo, ne-cela, odpira.

Sam bi zopet podal ilustracijo te strani vpisa govorečega bitja v fališno kvantifikacijo z modelom, ki bo to pot topološki. Taka je na primer Kleinova steklenica, ki jo lahko opišemo kot model, pri katerem je vrzel zamašena z vrzeljo. Ali pa še bolj znani Moebiusov trak, ki ga vrzel zasnavlja: drugače si ne moremo razložiti njegove lastnosti, da ima en sam rob, ki je enak površini: ni dveh površin, kot je to primer pri listu, ki imamo nanj navado pisati. Znano je, da obstaja skulptura Moebiusovega traku. Tod bom na hitro povedal zgolj lastnosti, ki nas neposredno zadevajo. Moebiusov trak je univerz, to je celota, ki je *ne-cela:* ne-vse spremenljivke x so podvržene določeni (falični) funkciji Φ — $\overline{\forall x \Phi x}$, kajti, naj ponovim, celoto zasnavlja vrzel. Obenem pa ne obstaja noben element, ki ne bi bil v to funkcijo vpisan: v modelu je neeksistenca vpisa nemožna, ker ni razlike med zunanjostjo in notranjostjo. To je pogoj modela. Ni izključitve, ker ni privilegija. Podal bom le en primer: ni vprašanja, ki bi nanj Univerza ne odgovorila $\overline{\exists x \Phi x}$, vendar je pogoj te vsevednosti, — to ji pove psihoanaliza —, da je ne-vse podvrženo določeni funkciji $\overline{\forall x \Phi x}$. Ni ženske, ki bi bila s kakršnimkoli odgovorom zares zadovoljna. Obstaja užitek, ki ni podvržen univerzalnosti, ki ga ženska ne bo delila s tem, kar ji predstavlja funkcija moškega.

Kaj pa nam pove spodnja polovica zapisa?

To je zapis, na katerega se zvede odnos med spoloma, saj predstavlja spol pri govorečem bitju že vselej *Drugi spol,* to je razsežnost, do katere dostop ni mogoč, vkolikor obstaja meja govorice, — ta pa vrne vprašanje o skrivnosti spola tistemu, ki ga je bil zastavil, le v podobi uganke. Psihoanalitično izkustvo ima opraviti z uganko, s skrivnostjo besede. Oidipov mit kaže na zaslepljenost in kompleksnost tega odnosa med spoloma.

Poglejmo levi spodnji razdelek. Moški kot z vzrokom želje razcepljeni subjekt $ ima odnos z žensko stanjo spolnega vpisa le preko *pregrade* (prav tako kot ženska stran s funkcijo moškega), in to kot s predmetom (*a*), s presežkom užitka (prav ta predstavlja zgolj zelo slabo žensko, čarovnico, ali pa zgolj zelo dobro žensko: v tem moškem fantazmu smo torej v obkrožju podobe, Imaginarnega). Odnos moškega do ženske kot Drugega spola je torej fantazmatičen. To je dejansko zapis Lacanove formule fantazme: $\$ \diamond a$. Razcepljeni subjekt je neizmerljiv v razmerju do presežka-užitka.

Desna spodnja stran zaznamuje žensko $\not La$, ki kot Cela-Ženska ne obstaja. Ta ima odnos z moško stranjo kot Drugim spolom preko pregrade v obliki fališne funkcije Φ, ima pa še odnos, pri katerem ji pregrade ni treba prekoračiti, torej s tem, kar je vpisano na njeni lastni strani, s tem, česar z moškim ne deli: da *nič ni celo,* kot lahko preberemo Lacanov zapis $S(\not A)$. To

pomeni prav tako, da v tem odnosu ženska ve, da ni Drugega Drugega, da ni metagovorice ali da ni garanta izreki.

Histerik s svojim simptomom vselej zahteva "še": njegova želja nima meja, nikakršen odgovor ni pravi. Vendar histerik zato pritisne gospodarja ob zid, da bi mu iztisnil védenje (ki je vselej nemožno védenje o uganki Drugega spola). Gospodar pred Freudom ima na voljo le en odgovor: pretvarja se, kot da je obvladal presežek užitka.

Sedaj lahko povežemo te formule s tem, kar je bilo rečeno že prej: da se je Freud obrnil k vprašanju, ki je zevalo *za* zahtevo histeričnega simptoma, k temu, da *nič ni celo* v registru želje: S(Ⱥ).

To pa Lacan vseskozi ilustrira s topološkimi modeli. Če je izbral Moebiusov trak, je to zato, ker nima dveh strani. Zahteva in želja sta vpisani na isto površino, izven katere ni nikakršnega zagotovila. Odgovora na zahtevo ni brez upoštevanja razsežnosti želje, ki je želja Drugega. Ni meta-govorice. Povem vam lahko kot zanimivost, da je bila v Freudovih mladih letih, na Dunaju leta 1880, v obtoku knjižica o transformacijah Moebiusovega traku.

Ko v seminarju "Encore" Lacan sistematično vpelje topološki model *boromejskega vozla* (to je vozla, ki ga tvorijo tri krožnice tako, da sta katerikoli dve povezani med seboj zgolj s pomočjo tretje, in kjer vsaka od krožnic predstavlja eno izmed dimenzij Imaginarnega, Realnega in Simbolnega), — katerega vsa zadnja leta ni prenehal uporabljati v svojih demonstracijah —, govori najprej o tem, da ni meta-govorice, torej da ni garanta izreki, in to ob nadaljevanju odgovora na Freudovo vprašanje: "Kaj želi ženska?", ali kakor ga povzame: "Zahtevam, da odkloniš to, kar ti ponujam, kajti to ni tisto." Ta formula pa ponazarja vprašanje, od katerega smo izšli, in ki ga je Freudu zastavila histerična pacientka s svojim simptomom: "Simptom, ki ti ga ponujam, in ki *zahtevam*, da nanj odgovoriš, vse to ni tisto, kar *želim*, — v tem simptomu preberi, če nisi imbecil, razsežnost želje. Daj torej prostor *besedi*, ki mi jo je Tekst kot ženski odvzel, da bi mi jo prepustil zgolj v glorifikaciji vpisa v telo, v simptomu." Boromejski vozel lahko opišem tudi takole: Naša kultura obravnava vsaksebi podobo telesa, v govorici vpisano nemožnost, in subjektovo besedo: povezuje pa jih s četrto krožnico, s simptomom.

Gotovo je, da so bili Inkvizitorji imbecili: drugega, ženske, niso hoteli videti drugače kot odslikavo svoje podobe.

Freud ob tem, ko je odgovoril na vprašanje ženske, ni bil imbecil, kajti ko je uvedel psihoanalizo, je to storil ob spoznanju, da sta *zahteva* in *želja* vpisani na isti rob: na površino *govorečega* telesa.

Od tod lahko odpremo vprašanje, ki ga je obstoju psihoanalize zastavil Lacan:

Na vprašanje ženske ni nikakršnega zagotovljenega odgovora ali garancije. Ni nikakršnega zagotovila za obstoj psihoanalize kot izkustva —razen etike zapisa.

Psihoanalitik lahko vsak čas zdrsne pod mejo roba, ki jo je vpeljal Freud, če odgovori na zahtevo vprašanja ženske kot gospodar, če se postavlja na mesto *gospodarja* védenja, v neposredni odnos, *hic et nunc*, do simptoma, ki mu ga ponuja trpeče bitje, bitje, ki mu je bila odvzeta možnost *besede*. Prav zaradi te ne-zagotovljenosti je psihoanaliza odprla novo stran, možnost prekinitve s Tekstom.

Če naj bo psihoanalitik odgovoren vprašanju ženske na ravni te *zavržene, heretične besede*, se bo ravnal po načelu, da je vpis v telo trpečega bitja pretkan z razsežnostjo želje Drugega, da pa sta želja in zahteva vpisani na isto površino, ki je enaka robu. To je princip psihoanalitične etike, ki mora simptom obravnavati kot zaporo, ki jo je naložil besedi trpečega bitja Tekst. Simptom je namreč blokirano sporočilo Drugemu.

Morda se sedaj lahko vrnem k vprašanju, od katerega sem izšel. *Psihoanaliza odgovarja na vprašanje ženske, ki ostaja v kulturi prpovedano področje.*

Če psihoanalitik (pa tudi zdravnik) ne pazi vsak trenutek na razsežnost *besede* trpečega bitja, bo padel na kulturno raven imbecilnosti: kot gospodar bo odgovoril na zahtevo tistega, ki se nanj naslavlja. Pristal bo na podobo ženske, kot jo je izoblikovala zahodna institucija in jo sakralizirala v Tekstu.

Matjaž Potrč

Zapis je bil podlaga predavanju z naslovom "Podoba ženske v tekstu in v psihoanalizi" na ALU.

Prvi ugovor takemu sklopu bi lahko bil v tem, da združujemo dve stvari, ki nimata nikakršne povezave.

In vendar tako le ponavljamo, kar vseskozi počne gospodar: da zapolnjuje neobstoj razmerja. Ta dejavnost je v strogem smislu nemožna, gradi na nemožnosti in nanjo vselej znova zadene.

Logika je dejavnost gospodarja, vse kar počne, je zvedba govorice na zapis, gramatikalizacija tegajezika. Nemožen posel obvladanja nepredikativnosti je ravno pogoj temú, da logika obstaja.

Tudi psihoanaliza je dejavnost gospodarja, vendar pa v nasprotju z imperativom logike, ki zahteva enoznačnost smisla, njen etični imperativ meri na pripustitev besede tegajezika, na afirmacijo tega, kar uhaja zaobseženju. Sanje, spodrsljaji, domisleki so, kot vemo, tisto, s čimer se ukvarja psihoanaliza, ali naj bi se vsaj ukvarjala, če naj popelje subjekta k njegovemu najbolj lastnemu vprašanju, tistemu, ki je v rokah Drugega, mesta, ki nagovarja subjektovo izreko tako, da se tej vselej zareče.

V nasprotju s tem, v kar so morda prepričani logiki, pa je vendarle, če si ne nadanemo plašnic enosmiselnosti, vsakršen korak, ki naj bi logiko usmeril k nikoli doseženi končni obvladi, prav tako zasnovan na odpadkih gramatikalnega reda: na sanjah, spodrsljajih in na šalah. Prav zato je logikov posel nemožnost, namožnost zapolniti razmerje, ki na nikakršen način ni dokončno vpisljivo. Abeceda logike je blodni krog. Blodni krog pogoji refleksivnost, ki pokaže, da se ukvarja logik z govorico v govorici sami in ne z varne distance, ki si jo umišlja.

Psihoanaliza lahko logiki kot neljubi sopotnik pokaže njen temelj, ko jo uvede k resnici, da meta-govorice ni. Ni namreč mesta gospodarja, pa tudi nikakršne izreke, ki bi bila izvzeta družbeni vezi.

Da ni razmerja, je druga resnica, ki jo lahko psihoanaliza pokaže logiki, da bi tako obnovila logično izreko.

Nasprotno pa sama psihoanaliza rabi artikulacijo z drugimi področji, da bi pokazala, da prehod čez zunanjost njeno izreko le obnavlja, ter tako vnese dvom v razločevanje med zunanjostjo in notranjostjo: prav zato psihoanalitik ne more početi česarkoli si že bodi, ker je udeležen na reki drugih področij, in ko se tako poda na pot, ki željo drugega združi na istem robu z njegovo zahtevo.

Zato ne bomo pripisovali razmerju logike s psihoanalizo druge oblike kot *sozvočja*.

Sozvočje antinomičnega tegajezika daje logiku ves čas opravka, to je volk ki se mu logik skuša izogniti. In že smo pri bistveni točki: gospodar je vselej nedolžen, pretvarja se kot da bi ne imel ničesar opraviti z vzrokom, ki cepi njegovo reko, tako da pove sicer vselej več kot namerava reči. Dokaz pa proizvede scela nedolžno. To je trik gospodarja govorice: trudi se, da za svojo izreko ne bi bil odgovoren.

Pa vendar je odgovoren instanci, zaradi katere ne more izreči česarkoli že: to je instanca Enega v temjeziku, ki pa v njegovem primeru doseže celo takšno moč, da se dozdeva, kot da njegov zapis ne bi imel ničesar opraviti z družbeno vezjo.

Enega, gospodarja-označevalca, ki je v temjeziku utelešen, ne smemo zamenjati z katerimkoli že, zamenljivim označevalcem, ki je en identitete.

Ustavimo se za trenutek pri zapisu identitete, A = A. Ni isto, če zapišemo zgolj A, ali pa slednjo formulo. Pri tej je posredovala ponovitev. Psihoanaliza lahko pokaže, da moramo razlikovati v dozdevni konsistenci enega dva časa.

Kajti en čas je čas, ko nekaj v govorici vznikne, in ta vznik prav poraja En, vpisan v tajezik. Vsak spodrsljaj v govorici je določen s tem Enim, označevalcem ki vodi logika. Ponovitev spodrsljaja pa tega upodobi, ga identificira ter ga stori enakega. Šali se smejimo le enkrat, je točkovna in izginjujoča, le za trenutek se njen mehanizem dotakne nezavednega, kot pravi Freud. Tako pa je tudi s subjektom, ki je razcepljen med dvema označevalcema: eden ga predstavlja za drugega, sam pa se v tej igri izgubi.

Stratifikacija govorice in vselej znova načeta ravnokar spodrsla pot zaobseženja je zavezana času ponovitve, ko se v govorici nek označevalec razpozna za identičnega. Ta instanca je na primer logikov jaz: izvzet Celoti jo vzpostavlja na način prisotne odsotnosti.

Prav zaradi zvedbe izreke na zapis pa smo priča pravemu paradoksu: da ima logika opravka s prvo reko, s tem ko je bilo nekaj prvič izrečeno, vselej znova se vrača k točki, preden je sozvočje sploščeno v enoznačnost zapisa.

Psihoanalizi pa bi rad ta sklop utrdil tisto njeno resnico, ki pravi, da vsega ni mogoče reči, da Celote ni mogoče izreči. Obstaja namreč vsaj En, ki zaobseženju Celote uhaja.

Zakaj je to važno za vpeljavo psihoanalize v tistem prostoru, namreč slovenskem, ki ga imperativ označevalca Enega še zlasti obeleža kot moralni imperativ materinega jezika, kot imamo tej modaliteti vpisa označevalca-gospodarja navado reči? Ker je psihoanaliza, kolikor je sploh dojeta, zaobsežena kot svetovni nazor: naj bo glede tega dovolj že, če naštejemo dejstvo, da kot taka, namreč tista, ki bi pripustila prostor Drugi besedi trpečega bitja, enostavno ne obstaja. Z drugimi besedami, obstaja zgolj v obliki gramatikalizacije, v instituciji, kot *ancilla* socialnega zavarovanja, dobrodelne klasifikacije, univerzalne garancije, ki ne pripusti besede niti zahtevi, kaj šele želji kot želji drugega. Prav zato je psihoanaliza dojeta kot panseksualistični svetovni nazor, in je potlačena razsežnost prve reke, ki jo odpira. Kajti če je Freud povedal kakšno resnico, je povedal to, da se resnici ne moremo približati drugače kot delno. To in nič drugega pomeni dejstvo, da se je ukvarjal z odpadki gramatikalne ureditve v vselej bolj totalizirajočem vesolju.

Prav zato, ker inteligenca, ki se je tako edina ukvarjala s psihoanalizo, te doslej z redkimi izjemami ni dojela drugače kot gmote panseksualističnega svetovnonazorskega zvarka, ter ji je v svojih odporih pripisala navzkriž vse mogoče, da bi jo zavrnila, je potrebna vpeljava logike skoz psihoanalizo: da bi opozorili na to, da je vpad resnice v področje védenja lahko vselej zgolj delen.

Le tako, delno, je treba vpeljati skoz psihoanalizo še druga področja, ki naj zaslutijo šaljivost svoje utemeljitve kot označevalne določenosti: literaturo, matematiko, lingvistiko,... vsa področja, ki jim daje opravek nezajemljivost tegajezika, v katerem smo bitja le, kolikor govorimo, govoreča bitja.

Nezavedno ne pozna zakona ne-proti-slovnosti, saj je njegov zakon, da pove, kar izreče, ob nepravem času.

Matjaž Potrč

Bibliografski napotek

J. Lacan: Écrits; Séminaire I, II, XI, XX; Télévision; Seuil, Paris
Ornicar? 1—16, Le Graphe/Seuil, Paris

Mélanges/Analytica 1—10, Le Graphe/Seuil, Paris
Cahiers pour l'Analyse (zlasti 1—2, 10), Seuil, Paris
Lettres de l'École Freudienne de Paris
Scilicet 1—7, Seuil, Paris

O KRITIKI RUSSELLOVE TEORIJE DESKRIPCIJ

B. Russell je v svojem znanem članku "On Denoting" v "Mind" (1905) razvil logično analizo izrazov, ki vsebujejo izraze, ki opisujejo neke predmete in navidezno nastopajo kot lastna imena predmetov. Nahajajo se torej na mestu subjekta v stavku, zato jih imamo običajno kar za imena. Ti izrazi imajo obliko: "tisti, ki je A", oz. v primeru "nedoločenih" opisov "tisti, ki so A". V predikativnem stavku "S je P" se to navadno skrajša kar v "A je (so) P". Npr. "tisti filozof, ki je v Atenah popil strup", ki opisuje Sokrata, se vstavi v stavek: "Sokrat je veroval v modrost" takole: "Filozof, ki je popil strup v Atenah, je veroval v modrost". V primeru nedoločenih deskripcij oz. opisov, gre za opise nekega razreda individuumov, npr. ljudi, npr. v stavku: "Ljudje so smrtni". Za te zadnje ni posebnih težav v analizi, kajti za Russella so to enostavno univerzalne implikacije, ki jih izraža z "univerzalnim kvantifikatorjem" pred neko predikatno implikacijo. Stavek: "Ljudje so smrtni" se torej glasi logično pravilno: "Vsi tisti, ki so ljudje, so tudi smrtni" kar se formalno zapiše: "V(x) ('x je človek' → 'x je smrten')", kjer izraz "V(x)" označuje ravno univerzalnost: "vsi tisti x, ki so ...".

Formi "x je človek" ter "x je smrten" sta tkim. "propozicionalni funkciji", ki nastaneta iz vseh stavkov tipa "a je človek" oz. "a je smrten", kjer "a" označuje poljubno konkretno ime (imensko konstanto) ljudi (individuumov). Iz vsakega stavka se da namreč pridobiti različne "propozicionalne" (predikatne) funkcije, če določen konstanten izraz nadomestimo z ustrezno variablo. Propozicionalna funkcija ni stavek, temveč stavčna forma, oz. za Russella je to funkcija, ki ima za vrednosti svojih variabel ustrezne konstante (npr. lastna imena individuumov ali tudi imena konkretnih predikatov (lastnosti, relacij)), za svoje lastne možne vrednosti pa konkretne stavke, ki jih dobimo, če namesto variabel ustavimo določene konstante.

Do stavkov pa pridemo tudi takrat, če propozicionalne funkcije povsem kvantificiramo, če torej pred izraz funkcije napišemo poljubno zaporedje kvantifikatorjev vseh tistih variabel, ki nastopajo v funkciji. Kajti že v primerih relacijskih predikatov lahko variramo dve ali več različnih variabel, npr. "x je manjši od y". Če tu dodamo npr. še dva univerzalna kvantifikatorja: "V(x)V(y) ('x je manjši od y')", dobimo nek smiselni stavek, ki je v običajnem tolmačenju relacije "x je manjši od y" seveda napačen. Poleg univerzalnega kvantifikatorja poznamo še "eksistenčni kvantifikator": "∃(x)", ki ga beremo običajno kot: "za vsaj neki x velja, da je ..." ali tudi "obstaja neki x, da velja...".

V primeru, da univerzum predmetov, na katere se nanašajo variable obsega več kot enega individuuma, veljajo enostavni logični odnosi med tema dvema kvantifikatorjema (npr.: ∃(x) = ¬V(x)¬, kjer znak "¬" označuje negacijo). Zaporedja kvantifikatorjev pred stavčno formo v splošnem ne smemo spreminjati:

V primeru "določenih deskripcij", ki opisujejo en sam predmet pa Russell uvede eksistenčno interpretacijo stavkov, kjer nastopajo. Same deskripcije tipa "tisti A" nimajo neodvisnega smisla in pomena, temveč smiselno nastopajo le v stavkih. Kot glavni tipi stavkov te vrste so: stavek o obstoju "A-ja", stavek o njegovi lastnosti (ali o odnosu z nečem): "A je P" ter stavek o identiteti z določenim predmetom (ta primer se da zvesti na drugega).

Stavek "Atenski filozof, ki je popil strup, obstaja" je kar eksistenčna sodba, le da namesto navidezno imenske funkcije deskripcije v analitično

razvitem stavku nastopa predikat "... je atenski filozof, ki je popil strup", ki je očitno propozicionalna funkcija, ne pa termin. Poleg tega predikata se zahteva še dodatni pogoj edinstvenosti tega predikata, tj. da velja kvečjemu za en element (npr. takole: "V(y) ('y je atenski filozof...' $\rightarrow$(x = y))", izreka pogoj, da je le en sam x, ki ustreza predikatu). Če imamo splošno deskripcijo "tisti, ki je D", to Russell formalno zapiše takole: "(ιx)D(x)", mi pa bomo pisali "(ix)D(x)". Tako se eksistenčni stavek glasi: "$\exists$(x)(D(x) $\wedge$ V(y)(D(y) $\rightarrow$ (x = y))". (znak "$\wedge$" označuje stavčnologični veznik "in", konjunkcijo, ki je resnična zveza le takrat, če sta oba stavka v zvezi: "p in q" resnična). Če torej opisanega predmeta ni, ali ni en sam, je eksistenčna izjava neresnična, kar je očitno res. Toda bolj sporna se zdi posplošitev eksistenčne kvantifikacije na vse stavke z določenimi deskripcijami. Tako piše predikativno sodbo: "tisti, ki je D je P" (formalno skrajšano: "P(ix)D(x)") takole: "P(ix)D(x) = $\exists$(x)(D(x) $\wedge$ V(y)(D(y) $\rightarrow$(x = y)) $\wedge$ P(x))". To pomeni, da je predikativni del stavka konjunktivno dodan pogoju eksistence ter enoličnosti. Če katerikoli od teh treh pogojev ni resničen, tedaj tudi ves stavek ni resničen. Zato pri opisih neobstoječih stvari dobimo vedno neresnične stavke.

Druga posledica te teorije je tudi, da so stavki o eksistenci nečesa vedno stavki, kjer nastopajo deskripcije in ne imena. V stavku: "Sokrat obstaja" torej tudi ne gre za imenovanje Sokrata, temveč za prikrit opis, oz. za predikat. Če bi bil "Sokrat" ime, bi bil ta stavek nesmiseln, ker eksistenca pritiče le predikatu, oz. propozicionalni funkciji, kot njihova "lastnost", ne pa individuumu, ki ga označuje ime. Odtod izvira tudi Russellova diferenca med pravimi logičnimi imeni ter deskripcijami. Med prve je končno prištel le okazionalne izraze (to, tam, jaz, tisti itd.); vsa ostala "imena" so le skrite deskripcije. Le v čisto umetnem logičnem jeziku si lahko zamislimo razred neokazionalnih čistih imen, različnih od deskripcij.

S takšnim logičnim analitičnim postopkom se je Russell loteval tudi različnih ontoloških izjav in je zato tradicionalno ontologijo in metafiziko podvrgel ostri kritiki (npr. da postvarja bit in eksistenco ali da ju ima za neko lastnost, da vodi v logična protislovja itd.). Russellova kritika je postala paradigma vsej kasnejši neopozitivistični oz. analitični kritiki filozofskih izjav. Po svoji utemeljenosti je ta logična kritika nedvomno močnejša od znanega semantičnega zavračanja "metafizike", zaradi njene empirične neverificljivosti. Po logični plati ima Russell predhodnika v Fregeju in v njegovi analizi eksistence, po filozofski pa že v antiki pri Parmenidu (ki je še ostrejši, ker ima izjave o nebivajočem za nesmiselne in ne le neresnične), delno pa tudi pri Platonu (spomnimo se na teorijo pradelcev in praimen v Theatetu) ter Aristotelovo zavračanje predikativnega govora o biti, oz. o bivajočem kot takšnem v "Metafiziki" in seveda v Kantovem zavračanju eksistence kot realnega predikata v "Kritiki čistega uma".

Vendar je težava Russellove teorije v pojmu logičnega imena, ki bi zgolj denotiralo (označevalo) neke neposredno dane in obstoječe stvari. Logično lastno ime bi torej *kazalo* tudi na *obstoj* tega, kar označuje, toda ne moremo *izreči* eksistence imenovanega. Zato bi morali uvesti neko deskripcijo (edinstvenostni predikat) istega predmeta.

Willard Van Orman Quine je nadalje radikaliziral teorijo deskripcij s tem, da je sploh izključil iz logike lastna imena, ter obdržal le deskripcije. S preprostim logičnim trikom se da vsako ime pretvoriti v deskripcijo, namesto "A" uvedemo npr. deskripcijo: "tisti x, ki je A" ((ix)A(x)), ime spremenimo v predikat. V logiki končno preostanejo kot konstante le imena raznih predikatov (lastnosti in odnosov), na individuume pa se lahko nanašamo le deskriptivno (torej predikativno) s pomočjo *kvantifikacije* variabel v predikatu. Tudi eksistenco predmeta lahko opredelimo le s pomočjo eksistenčnega kvantifikatorja (tim. "eksistenčne generalizacije"), ne more-

mo je "pokazati". Zaradi tega je o biti možno govoriti le v povezavi s kvantificiranimi (vezanimi) variablami. *"Bit je vrednost vezane variable"* je tedaj postalo osnovno geslo Quine-ove ontologije, ki ga sprejemajo tudi mnogi drugi sodobni analitični filozofi in logiki (čeprav so se v izpeljavi in natančnejši analizi te maksime pokazale nekatere težave, ki se ne dajo rešiti zgolj z ekstenzionalno logiko in zahtevajo vsebinsko, metajezikovno semantično preciziranje "ontološkega kriterija") (gl. W.V.O. Quine, "From a logical Point of World", str. 12, 103 idr.)

Po tem kriteriju sledi, da v logičnem jeziku lahko govorimo kot o nečem obstoječem le o tem, kar je lahko vrednost kvantificirane variable (torej tisto, kar lahko opišemo s pomočjo eksistenčne generalizacije). Če nek jezik dopušča le kvantifikacijo individualnih variabel je "nominalističen", če pa dopušča tudi kvantifikacijo predikatnih variabel (torej samih funkcij) je bolj ali manj "platonističen". Te oznake ne pomenijo tudi že filozofsko-ontološke teorije, ki jo zastopa tisti, ki uporablja dani jezik, čeprav je jasno, da bo filozofski platonik tendiral k platonističnemu jeziku in filozofski nominalist k nominalističnemu jeziku, toda te tendence niso logične nujnosti.

Tako se Russell—Quine-ova teorija deskripcij neposredno veže na nekatere temeljne filozofske probleme, predvsem na ontologijo in gnozeologijo in tudi sama sloni na dolgotrajni in razvejani filozofski ter logični tradiciji. V tem je tudi njen zgodovinsko filozofski smisel. V njej je na svoj način precizno in eksaktno izraženo logično jedro vse te tradicije (od Parmenida preko Aristotela, nominalizma in empirizma do Kanta). Zanimivo je, da v tej tradiciji, ki je pretežno "antimetafizična" srečamo tudi izrazite metafizike, začenši s Parmenidom ter tudi z Aristotelom, vendar se je danes iztekla pretežno v sodobno analitično filozofijo, katere osnovno sredstvo je sodobna formalna logika. Teorija deskripcij nedvomno tu zavzema osrednje mesto. Seveda pa jo je treba vzeti v njeni logični celoti, torej skupno s filozofsko-semantično in formalno-logičnimi premisami in konsekvencami, ne pa le kot nek nemara celo odpravljiv del tradicionalne (russellovske) simbolne logike.

Na Russellovo teorijo deskripcije, logičnih imen ipd. so letele mnoge kritike, tako obče filozofske narave kot tudi ožje semantične kritike ter s formalno-logične plati. Posebno je bila kritizirana teorija logičnih imen, dalje njegova analiza eksistenčnih stavkov ter v posebnem analiza stavkov o "neobstoječih stvareh".

Zavračala se je čisto denotativna funkcija logična imena, ki ne bi ničesar konotirala ter zgolj opisna, predikativna funkcija deskripcij, nekateri (že G. E. Moore) so poskušali uvesti eksistenco kot predikat. Do danes se je pojavilo že več logik, kjer eksistenca nastopa kot predikat, ločeno od kvantifikacije, ki ima le funkcijo izbire med možnimi elementi ali imeni, ki lahko nastopajo na mestih individualnih variabel v predikatnih funkcijah (formah). Spet drugi se niso strinjali z eksistenčno interpretacijo stavkov z deskripcijami (do danes se je pojavilo več modelov teorije deskripcij brez eksistenčnih trditev). Ost kritike je bila usmerjena na Russellovo predpostavko, da vsak smiselni stavek nujno *trdi* vse tiste predpostavke, ki bi ga lahko napravile resničnega. Po tej kritiki jih kvečjemu *hipotetično predpostavlja* (Strawson). Zato predikativni stavek: "S je P", kjer namesto "S" stoji neka deskripcija *ali* ime ne zajema v sebi eksistenčne generalizacije, temveč do nje pridemo le takrat, če skušamo ta stavek verificirati. To pomeni, da logična implikacija: "$P(a) \rightarrow \exists(x)P(x)$", ki jo pozna skoraj vsa sodobna logika velja le v tem mediju verifikativnega smisla. Jasno je, da ta kritika tudi zavrača izenačenje smisla stavka z njegovo *verifikacijo*, ki je torej *že* pri Russellu in ne šele pri Wittgensteinu in neopozitivistih logična

konsekvenca njegove teorije deskripcij (ali pa njena predpostavka, to pri Russellu res ni jasno).

V teh kritikah se vseskozi čuti poizkus preseganja filozofskih predpostavk teorije deskripcije in sploh običajne logične analize jezika. Zaradi tega so bile in so še diskusije o teh problemih nenavadno žive in ostre, literatura o teh problemih pa je že nepregledna, čeprav se da reči, da do danes še ni bil izdelan tako skladen ter od raznih filozofsko-logičnih struj sprejet model logične analize stavkov ter ontoloških pojmov, kot ga je predlagal Russell in kot ga je kasneje razvijala matematična logika. Tu ne bom mogel niti približno izčrpati različnih pripomb in alternativ, omejil se bom le na nekatere osnovne pripombe, na koncu pa bom podal še nek lasten poizkus kritike enostranosti Russellove teorije, ki zato pušča več problemov odprtih, kot jih pa kani rešiti.

W. in M. Kneale sta v znani knjigi: "The Developement of Logic" sicer sprejela v osnovi Russellovo analizo stavkov, ostro pa sta zavrnila obstoj nekakšnih "pravih logičnih imen", ki bi le označevala neposredno dane, obstoječe stvari. Po njunem mnenju se tako imena kot deskripcije lahko uporabljajo brez predpostavke o obstoju označenega ali opisanega (npr. če sporočamo samomor osebe z imenom "A", v stavku: "A je napravil samomor"). Prav tako se ne da le imena razumeti kot skritih deskripcij, temveč tudi deskripcije kot razširjena imena. Če za nekoga ime "Aristotel" pomeni isto kot "filozof, rojen v Stagiri" (in ne ve ničesar več kot to), potem bo stavek: "Aristotel je bil rojen v Stagiri" pomenil prej tavtologijo: "Aristotel je Aristotel" kot pa: "Filozof, rojev v Stagiri, je rojen v Stagiri". To pomeni, da se bo deskripcija prej razumela kot razširjeno ime, kot pa ime kot skrajšana deskripcija (gl. The Developement of Logic, str. 598).

Imena le po svoji *uporabi* lahko predpostavljajo obstoj tega, kar označujejo, a zato še ne po svojem *pomenu*. Čeprav je lastno ime, npr. "Sokrat" ekvivalentno uporabi deskripcije: "stvar, imenovana Sokrat", zato še ni skrajšava za deskripcijo, saj je spet uporabljeno v definiciji same deskripcije, oz. predikata "imenovan Sokrat" (pr. tam, str. 601). Po njunem mnenju le ime "jaz" implicira eksistenco tega, kar označuje (razen v primerih igranja, npr. v dramski igri). Toda "jaz" je le eksplikacija zahteve, ki jo skrivajo sploh vsi jezikovni izrazi, da se namreč končno povratno nanašajo na osebo, ki jih izgovarja (gl. pr. tam).

Tudi *Gottlob Frege,* začetnik sodobne matematične logike in Russellov neposredni predhodnik je razvil svojo teorijo pomena imen ter deskripcij. Po njegovem mnenju vsako ime in sploh vsak jezikovni izraz vključuje nek *pomen* (denotacijo) ter *smisel* (konotacijo). Prvo je običajno nek predmet, ki ga označuje, drugo pa je neka vsebina, ki jo ime (izraz) pove in je "način danosti predmeta (pomena)" v imenu. Russellovsko gledano ima pri Fregeju vsako ime nek denotat in nek deskriptivni konotat. V stavkih kot je npr. "Danica je Večernica" gre za pomensko identiteto dveh smiselno različnih deskripcij (gl. npr. "Über Sinn und Bedeutung", str. 41 idr.).

Da imajo tudi izrečno deskriptivni izrazi nek predmetni pomen Frege pokaže v sestavku "Über Begriff und Gegenstand", ko pravi, da čisto predikativni izraz "... je konj" sicer nima *predmetnega* pomena, ker je njegov pomen *pojem,* ki nikdar ne more stati na mestu subjekta stavka. Toda, če rečemo: "'pojem konja' je lahko dosegljiv pojem", tedaj izraz "pojem 'konja'" ne pomeni *pojma* konja, temveč nek *predmet* in ta lahko stoji na mestu subjekta stavka. *Pojem* konja torej ne nastopa v deskripciji "pojem 'konja'", nasprotno od gramatičnega videza (gl. "Über Begriff und Gegenstand", str. 69 idr.).

Nadaljnja analiza Fregejevega teksta bi pokazala, da predmet, ki ustreza deskripciji "pojem konja" predstavlja ravno *razred* oz. *ekstenzijo* pojma "... je konj".

Ta analiza seveda vodi v različne težave, saj potemtakem npr. ne bi bilo mogoče reči: "pojem konja je pojem", če bi ta stavek razumeli kot običajno predikacijo neke lastnosti ("da je nekaj pojem") nekemu subjektu ("pojmu konja"). Frege pravi, da gre v takšnih in podobnih stavkih za stavke druge stopnje, oz. v njih nastopajo stavčne funkcije druge stopnje, ki izražajo značilnosti samih funkcij (pojmov). Med takšne stavke spadajo npr. stavki, ki izražajo podrejanje enega pojma drugemu ali stavki, kjer se kvantificira same predikate. Kvantificirani stavki prav tako izražajo neko značilnost pojmov, ki jih vsebujejo (npr. njihovo nepraznost ali univerzalnost). Stavki druge (in višjih stopenj) so torej obvezno kvantificirani, nikoli čisti S — P stavki.

Druga, hujša težava takšnega Fregejevega postopka je, da mora zaradi takšne analize "pojmov" pri vsakem smiselnem pojmu (predikatu, funkciji) obvezno predpostaviti obstoj *razreda* kot "predmeta", ki mu natančno ustreza, kar pa vodi do antinomije množic.

V drugih spisih se Frege večkrat dotika deskriptivnih izrazov. Podobno kot Russell ugotavlja, da so imena običajno deskripcije.

Stavek: "Tisti, ki je odkril eliptično obliko planetnih tirov, je umrl v revščini" analizira Frege tako, da deskriptivni izraz: "tisti, ki je odkril... tirov" *pomeni* Keplerja, torej prav tako kot ime "Kepler". Sama deskripcija ni noben stavek, temveč nepopolni izraz, ki zahteva predikativno dopolnilo. Ona je "sestavljeno ime" Keplerja (gl. Über Sinn und Bedeutung, str. 54).

Tako ime kot deskripcija sicer *predpostavljata* obstoj tega, kar imenujeta (opisujeta) kot tudi njegovo edinstvenost, toda le ob pogoju, da *predpostavljamo* resničnostni pomen stavka, v katerem nastopata (pr. tam, str. 55). Ta predpostavka ni vedno izpolnjena, kajti po Fregeju obstajajo *smiselni* stavki brez *pomena* (brez resničnostne vrednosti), ali pa je njihov pomen nekaj drugega, kot običajno, je npr. njihov (običajni) smisel. Normalno je pomen stavka njegova resničnostna vrednost. Zaradi tega Frege ne prevaja vsak deskriptivni stavek v eksistenčni stavek, kot to napravi Russel, temveč je to možno le takrat, ko nam gre striktno za resnico ali neresnico stavkov. Takrat moramo vse smiselne stavke "prevesti" v takšno obliko, da so bodisi resnični ali neresnični (tj. deskriptivne stavke o nebivajočem prevedemo v neresnične eksistenčne stavke ali v zanikane eksistenčne stavke). Stavek je na splošno lahko smiseln in resničen, smisel in neresničen ter smiseln in niti resničen niti neresničen. Zato je potreben poseben prevod v logično in znanstveno enoličen jezik, kjer vsakemu stavku ustreza resničnostna vrednost.

Če imamo v stavkih prazne deskripcije ali imena, ki ničesar ne pomenijo (denotirajo), dobimo v *naravnem* jeziku zgolj brezpomenske stavke (ne nesmiselne). V *logičnem jeziku* ustreza tem izrazom nek *prazen pojem* (predikat), ki nastopi, ko takšne stavke pretvorimo npr. v eksistenčne stavke, tako kot je to pokazal tudi Russel. Prejšnje ime ali deskripcije se "preseli" v predikat (v pojem). Pojmi pa so vsekakor lahko tudi prazni, ustreza jim prazen, ničelni razred. To je Frege pokazal v več tekstih. Npr. v tekstu, kjer polemizira proti Schröderju lepo pove, da je stavek, kjer nastopa izraz "štirikotni trikotnik" kot ime nepopoln, ker je brezpomenski. Imenu "štirikotni trikotnik" preprosto *ničesar* ne ustreza in šele *logična izpopolnitev* stavka, npr. v stavku: "Ni ničesar, kar bi bilo štirikotni trikotnik" da nek pomenljiv stavek (resničen stavek). (gl. G. Frege: E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik, str. 110.)

Sicer pa Frege uveljavlja tudi neko posebno formalno-logično funkcijo, ki vsakemu izrazu daje kot pomen:

1. razred, ki vsebuje le določen predmet, če tak predmet, ki ga označuje ali opisuje izraz obstaja, in če je en sam,

2. prazen razred, če takšnega predmeta sploh ni in
3. nek razred predmetov, če je takšnih predmetov več (gl. npr. njegovo "Grundgesetze der Arithmetik" ali tudi: W. in M. Kneale, The Developement of Logic, str. 503). Lahko bi dejali, da gre tu za nekakšno posplošeno formalno logično ekvivalenco k določenim in nedoločenim deskripcijam.

"Tisti A" torej Frege razume bodisi kot enočlenski razred, če obstaja takšen A in je en sam, kot prazen razred, če takšnega A-ja ni in kot razred vseh tistih predmetov, ki ustrezajo A-ju, kadar gre za nedoločeno deskripcijo. Ta funkcija ($/\xi A(\xi)$) torej nekako logično povzema Fregejeve analize deskriptivnih stavkov.

Nikakor pa ne drži, da je Fregejeva prireditev praznega razreda za pomen brezpomenskih imen nekaj vsiljenega in umetnega, kot je trdil že Russell (v "On Denoting") in za njim mnogi drugi. Saj ne gre za pomen *imena,* temveč za logične transformacije izraza in s tem tudi njegovega imena, ki se zgode, ko jih postavljamo v resničnostno pomenljive stavke. Kot smo že videli, brezpomenska imena tu sploh ne obstajajo, kvečjemu njim ustrezni prazni pojmi (predikati) v eksistenčnih stavkih. Pač pa je ob tem zanimivo pripomniti, da implicitno sledi iz Fregejeve analize deskripcij, kako je možno prirediti brezpomenskemu stavku tako resničen kot tudi neresničen stavek. Prvi je tipa: "Ne obstaja...." (kot predlaga Frege), drugi pa Russellov prevod v neresnični stavek "Obstaja,....".

Fregejeva teorija je torej enako popolna kot Russellova in se na področju logično popolnih stavkov skoraj povsem ujema z Russellovo. Deskriptivne stavke s praznimi imeni in praznimi opisi pretvori Frege v eksistenčne stavke. Tudi v primerih "polnih" izrazov je ta prevod nedvomno možen, vendar po Fregeju ni nujen, ker tam ustrezna deskripcija (ime) že denotira določen predmet, kajti imena in deskripcije lahko nastopajo na mestu subjekta stavka, če so "polna". Za razliko od Russella Frege ne loči strogo imen in deskripcij, saj ima vsako ime pri njem nek deskriptivni smisel in vsaka polna deskripcija nek predmetni pomen.

Pač pa Frege jasneje loči med analizo naravnega jezika in logično čistim jezikom, ki je znanstveno enoličen in vedno pomenljiv diskurz. Zato ne vsiljuje situacije v čisto logičnem jeziku naravnemu ter filozofskemu jeziku, kot to počne Russell.

Iz tega stališča bi se zdela Fregejeva teorija deskripcije plodnejša od Russellove in njena *dopolnitev.* Toda na žalost jo spremlja metafizika čistih smislov in pomenov ter potencialna antinomičnost zaradi nujne eksistence razreda k vsakemu smiselnemu pojmu. Zaradi tega tudi Fregejeva teorija ne zadošča za razširitev filozofskega koncepta, na katerem se gradi tradicionalna (russellovska) simbolna logika.

Nadaljnje resne ugovore je Russell (in Quine) doživel predvsem s strani učencev filozofije poznega Wittgenstena. *L. Wittgenstein* je v *"Filozofskih raziskavah"* ostro kritiziral distinkcijo imen ter deskripcij ter povezavo imen z obstojem označenega. Pri tem je samokritično ugotovil, da se Russellova in njegova lastna zgodnja filozofija Traktata gradi na natančno tistih predpostavkah, ki jih je pokazal že Platon v Theatetu (gl. "L. Wittgensten, Philosophische Untersuchungen", p. 46, str. 312).

"Platon v Theatetu:

'Če se ne motim, tako sem slišal od nekaterih: za *praelemente* — če se tako izrazim — iz katerih sestojimo mi vsi in vse ostalo, ni nobenega pojasnila; kajti vse, kar je na sebi in za sebe, se da *označiti* le z imeni; drugačna določitev ni mogoča, niti ona, da je, niti ona, da ni ... Kar pa je na sebi in za sebe, se mora dati ... imenovati brez vseh drugih določil. Potemtakem je nemogoče o kateremkoli praelementu pojasnjujoče govoriti; kajti za tisto ni nič drugega kot golo imenovanje; ono ima le svoje ime. Kot pa je tisto, kar sestoji iz teh praelementov samo neka kompleksna tvor-

ba, tako so postala tudi njegova imenovanja v tej kompleksnosti pojasnjujoči govor; kajti njihovo bistvo je kompleksnost imen'. Ti praelementi so bili tudi Russellovi 'individui' in tudi moji 'predmeti' (Log. fil. razpr.)."

Osnovna misel Wittgensteinove kritike je, da je pomen izrazov zajet v njihovi uporabi, da ni nobenega čistega, enolično definibilnega pomena imen ali pojmov (predikatov), temveč da obstaja kvečjemu "družinska skupnost" pomenov, ki se izražajo v različni kontekstualni uporabi izrazov v različnih stavkih, ki nastopajo v močno različnih "jezikovnih igrah".

Na to misel navezujejo tudi številne kritike Russellove teorije s strani šole "običajnega jezika" (Strawson, Searle idr.).

P. F. Strawson v znamenitem članku *"On Referring"* (1950) kritizira Russella, da precenjuje deskriptivno rabo jezika nasproti drugim možnim uporabam (danes imenovanim "ilokutornim" uporabam). Zaradi tega deskriptivne fraze ne trdijo nujno eksistence in enoličnosti prediciranja, kot to predstavlja Russell, temveč ju le hipotetično predpostavljajo, kadar takšne stavke rabimo v stroge opisne namene (npr. v znanstvenem jeziku). Deskriptivni izrazi sami na sebi služijo le *identifikaciji* opisanega, ta pa lahko obstaja tudi takrat, če ni tega, kar opisujejo (gl. P. F. Strawson, "On Referring", str. 12, 13).

Kot pravi Strawson, deskriptivni stavki *implicirajo* ("imply") eksistenco, ona pa *ne sledi* logično iz njih ("entail"). Zaradi tega so takšni stavki lahko resnični, lažni ali pa tudi niti resnični niti neresnični. Resnici nasprotuje emfatična neresnica, ali tudi "lažnost", medtem ko tretjo možnost Strawson imenuje včasih le "ne- resnica".

Kot vidimo se Strawsonova teorija v mnogočem pokriva s prej navedeno Fregejevo teorijo. Oba dopuščata možnost smiselnih, niti resničnih, niti lažnih stavkov, prav tako oba ločita med situacijo v naravnem jeziku ter v strogem opisnem- logičnem jeziku. Prav tako za oba velja, da stavki z deskriptivnimi izrazi sicer predpostavljajo eksistenco, toda ona ni logično vsebovana v njih.

Loči pa se semantična teorija obeh avtorjev. Medtem ko Frege zastopa semantični platonizem, pa Strawson negira takšno metafiziko in stoji na pozicijah "šole običajnega jezika", katere osnovna deviza je, da je potrebno izvreči vso metafiziko s tem, da filozofski jezik čim bolj približamo naravnemu, običajnemu jeziku in da upoštevamo različne oblike pomenske uporabe istih izrazov. Toda, če abstrahiramo od teh nazorskih razlik lahko ugotovimo, da Strawson kljub velikemu trudu ni prišel kaj dlje od Fregejeve alternative.

Strawsonovo kritiko nadaljuje posebej izrazito tudi *J. R. Searle,* ki je v svojem znanem delu *"Speech Acts"* razvil svojo kontrateorijo imen in deskripcij, pri čemer relativizira razliko med imeni in deskripcijami in ne želi ene ukiniti na račun drugih. Imena hkrati nekaj kažejo (denotirajo) in predicirajo, toda zato se njihove predikativne vsebine v splošnem ne da zajeti z določenimi deskripcijami, ki poudarijo lahko le en moment te vsebine. Imena, ki nastopajo v eksistenčnih "S — P" stavkih npr. le nekaj predicirajo, nič ne kažejo, toda to je izjemen primer (gl. J.R. Searle, "Sprechakte", str. 246). Searle kritizira Fregeja, ker je izenačil smisel imen z njihovim enoličnim deskriptivnim in definiranim smislom. To onemogoča medčloveško komunikacijo, saj je jasno, da imajo enaka imena za različne ljudi že zaradi različne govorne situacije različno definicijo. (Zato je Frege v spisu "Der Gedanke" napisal, da različni ljudje govorijo različen jezik, če uporabljajo različen smisel istih izrazov.)

Tudi Quine-ova ukinitev imen na račun deskripcij po Searlu ni možna, ker ni mogoče podati enolične, za vse primere uporabe imena zadostne deskripcije. Quine-ov trik s pretvorbo imena "A" v deskripcijo, "tisti x, ki je A" ni noben nadomestek imena, ker to vodi v neskončen regres deskripcij

(kajti treba se je vprašati, kaj je tisti "A", ki nastopa v deskripciji "tisti, ki je A"). (pr.tam, str. 254).

Bolj ko skušamo precizirati neko ime, bolj ga približujemo deskripciji, oz. lažje ga definiramo in končen rezultat je čisti deskriptiven izraz, ki ničesar ne označuje, temveč le opisuje. Toda takšna definicija nam odvzame svobodo, ki jo vsebuje predikativna vsebina imen, tako da se z njimi lahko na razne načine in v različnih kontekstih nanašamo na isti predmet. Čista deskripcija tega ne zmore, ona izraža le čisto opisno funkcijo imena. "Lastna imena ne funkcionirajo kot opisi, temveč kot igle, na katere so obešeni opisi. Nenatančnost kriterijev za lastna imena je torej nujna, da se lahko loči kazajočo funkcijo jezika od njene opisne funkcije." (pr. tam, str. 258).

Obstajajo pa seveda tudi nečiste deskripcije, ki s svojo vsebino prav tako denotirajo kot konotirajo. Toda medtem, ko imena ravno zaradi svoje deskriptivne nenatančnosti in večjih možnosti identifikacij kažejo na isti predmet kljub različnim predmetnim in semantičnim spremembam (razlikam kontekstov), pa določene deskripcije označujejo in opisujejo predmete ravno zaradi svoje enoličnosti. Ta razlika imen in deskripcij, ki je seveda relativna, je vendarle nujna, da bi se ločila "kazajoča funkcija" jezika od njegove *"opisne funkcije"* (pr. tam, str. 259). V nasprotnem primeru ne bi bile možne nikakršne sodbe, a tudi ne imenovanje predmetov (ker imena lahko smiselno nastopajo le v predikativnih stavkih). Če ne bi mogli ločiti med imeni in opisi, bi ne bilo možno napraviti nobenih identifikacij. Vemo, da je smisel imenske identifikacije "A = A" drugačen od identificiranja deskripcij (npr.: "Večernica = Danica"). V drugem primeru gre za kvantificirane stavke z vezanimi variablami in končno za izenačevanje predikatov, ne imen.

Mislim, da se od teh Searlovih ugovorov da potegniti tudi čisto logičen ugovor proti popolni utopitvi imen v predikatih (deskripcijah). Kajti v analizi stavkov z deskripcijami *nujno* nastopa relacija *identitete,* ki izraža pogoj edinstvenosti opisanega objekta. Toda to je bistveno imenska *identifikacija,* tipa "a = b", oz. pisano z individualnimi variablami: "x = y".

Te variable res nastopajo vezano z univerzalnim in eksistenčnim kvantifikatorjem, toda sama funkcija identitete je po svoji logični vsebini takšna, da mora biti dana možnost njenega svobodnega nastopanja. Le tedaj pridemo do dejanskega identificiranja. V nasprotnem primeru bi npr. izraz "$\exists(x)\ V(y)(x = y)$" izražal le ujemanje dveh načinov zajemanja vseh možnih predmetov z različnimi variablami v vsaj "eni točki", toda do te točke načelno ne bi mogli priti, če nimamo načelne možnosti uporabe lastnih imen.

Identiteta po svojem logičnem bistvu predstavlja *imensko* relacijo, ne pa relacijo *dveh* individuov (kvečjemu je možna samo-identiteta istega predmeta), saj bi tedaj ne šlo za *identiteto* predmetov. Ukinjanje vseh imen na račun predikatov bi torej implicitno pomenilo tudi ukinjanje identitete ter s tem ogrožanje same analize deskriptivnih izrazov, katerih član je tudi identiteta.

Tu se ne da uporabiti tudi Wittgensteinovega postopka ukinjanja identitete kot logične relacije, kajti ta postopek bistveno zahteva uporabo različnih logičnih imen (gl. Traktat, t. 5.53—5.5340). Tako smo se končno spet znašli pred Russellovo (in ev. Fregejevo) analizo, ne da bi imeli na razpolago prave filozofske razlage za njen postopek in uspeh.

Vsekakor se da Russellovi analizi očitati tudi marsikaj formalnega. Pomemben je npr. očitek velike kompliciranosti, ki ni v skladu z enostavnimi informativnimi vsebinami neanaliziranih stavkov. Dalje je pomembna posledica njegove analize deskripcij tudi ta, da ni mogoče trditi nekaterih osnovnih logičnih zakonitosti za poljubno stvar. Npr. samoidentiteta:

"a = a", ki se zdi osnovni logični zakon v splošnem ne velja. Če je "a" neko deskriptivno "navidezno ime", a takšna so vsa imena, razen nekaterih okazionalnih izrazov, ni možno pisati zgornje identitete. Identitete, kot je "Ljubljana = Ljubljana", "Sokrat = Sokrat" ne moremo brez nevarnosti razširiti na vse "imenske" izraze, kajti če zadevani predmet ne obstaja, je dana identiteta neresničen stavek. Lahko pišemo le stavek: "F(ix)F(x)", ki pa velja le, če opisani predmet obstaja.

Nadaljnja težava je tudi komplikacija, ki jo prinaša možnost *različnega nastopanja* imen, oz. deskripcij v istem stavku, kar lahko vodi tudi do spremembe v resničnostnih vrednostih. Že sam Russell obravnava tkim. "dvojno nastopanje" deskripcij. Deskripcija "Tisti A", oz. "tisti x, ki je A(x)" namreč lahko nastopa v nekem stavku tako, da se celoten preostali stavek vzame kot nadaljnje neposredno predikativno določilo deskripcije, ali pa tako, da se za takšno določilo vzame le del stavka. Najjasnejše je to v primeru zanikanih stavkov. Stavek "Sedanji francoski kralj ni plešast" se lahko prvič analizira kot: "Obstaja nekdo, ki je sedanji francoski kralj in je en sam in ni plešast", ki je *napačni* stavek ali pa kot: "Ni res, da obstaja nekdo, ki bi bil sedanji francoski kralj in bi bil en sam ter bi bil plešast", ki pa je *resnični* stavek. Težava je namreč v tolmačenju negacije, ki je dejansko lahko dvoumna. V prvem primeru nastopa deskripcija v tkim. "primarnem nastopu", kjer se negacija tiče predikata "biti plešast", v drugem stavku pa nastopa v tkim. "sekundarnem nastopu", kjer negacija stoji pred kvantifikatorjem in se je torej ne da prikazati kot predikativni del stavka (ne spada k predikatu). V prvotnem stavku: "Francoski kralj ni plešast" sta enako možni obe tolmačenji, zato je treba v analizi posebej prikazati način nastopanja deskripcij. Podobno se dvojno nastopanje pojavi v primeru, da deskripcija nastopa v nekem delnem stavku sestavljenega stavka, npr. v stavku: "Jurij IV je poskušal dognati, če je Scott avtor Waverleya".

Tega lahko tolmačimo bodisi kot: "Obstaja nekdo, ki je avtor Waverleya in je en sam in o katerem je hotel Jurij IV vedeti, če je to Scott", ki je (predpostavimo) *resničen* stavek, ali kot: "Jurij IV je hotel vedeti, če obstaja nekdo, ki je avtor Waverleya in je en sam ter je enak Scottu", ki pa je po vsej verjetnosti neresnični stavek, ker Juriju IV najbrž ni šlo za to, da ugotovi eksistenco Scotta kot avtorja Waverleya.

Dejstvo dvojnega nastopanja deskripcij (oz. bolje vseh običajnih imen) zelo zakomplicira logično analizo. Zanimivo pa je, kako tudi pri Russellu lahko najdemo, da se da istemu neanaliziranemu stavku lahko po analizi dve različni resničnostni vrednosti. Tako je opravičena tudi Fregejeva analiza deskripcij, ki kot smo videli, prevaja v primeru "praznih nazivov" stavke v resnične negativne eksistenčne stavke, medtem ko jih Russel običajno prevaja v neresnične pozitivne eksistenčne stavke.

Ta dvojnost prevajanja pa velja tako za trdilne kot nikalne stavke, če le ustrezno pretolmačimo npr. stavek "A je P" v "Ni res, da A ni P", kjer prvi "ne" stoji pred kvantifikatorjem, drugi pa pred predikatom. Če je stavek "A je P" resničen, je tudi drugi, toda ni tako, če je eden od obeh neresničen. Če npr. resnično ne obstaja takšen A, ki bi bil P (bodisi, da tega A-ja sploh ni, bodisi da ni en sam, bodisi, da zanj ne velja P(x)), potem je v običajni analizi trdilni stavek "A je P" pozitivna kvantificirana sodba, ki je neresnična, drugi stavek "Ni res, da 'A ni P'", pa dvakrat negativna kvantificirana sodba, ki je tedaj resnična.

Poleg prej navedenih dvoumnosti v zvezi z dvema nastopoma deskripcij v stavku obstaja še dodatna možna komplikacija, če upoštevamo še tretjo možnost negacije stavka z deskripcijo in ustrezno temu tretja možnost za razlago same afirmacije.

Imejmo nek stavek tipa: "S je P", pri čemer naj namesto "S" stoji neka določena deskripcija: "(ix)S(x)". To je stavek vrste: "P(ix)S(x)", kot to formalno zapiše Russell. Logično razvit se glasi: "$\exists$ (x)(S(x) $\wedge$ V(y)(S(y) $\rightarrow$ (x = y) $\wedge$ P(x))" (poslej bom edinstvenostni pogoj krajšal v: "V(y)(...)". Vzemimo npr. stavek: "Homer je velik antični pesnik", kjer naj ime "Homer" pomeni tudi skrajšavo deskripcije: "tisti, ki je avtor Odiseje in Iliade".

Tu imamo formalno tri, oz. celo štiri možnosti smiselnega negiranja tega stavka:

1. Običajna negacija, ki namesto P(x) trdi $\neg$P(x), v našem primeru, da Homer ni velik antični pesnik, čeprav je vsekakor obstajal. (Znak "$\neg$" pomeni *negacijo* tega, kar stoji neposredno za njim.)

2. Zunanja negacija, ki zanikuje eksistenčni stavek v celoti, v našem primeru torej zanika, da bi sploh bil kak Homer.

3. Negacija, ki zanikuje zgolj edinstvenost opisanega predmeta, ne zanika pa obstoja nečesa, kar spada pod deskripcijski predikat in ki ohrani tudi veljavo predikata "P(x)". V našem primeru bi to pomenilo, da zanikamo le tezo o enem samem Homerju, torej sprejemamo prepričanje v obstoj več avtorjev, ki se skrivajo za tem imenom ter da je Homer za nas vsekakor velik pesnik (kdorkoli in kolikor jih je že bilo).

Poleg zgornjih treh negacij je možna še četrta, ki je kombinacija prve in tretje, ki torej zanika edinstvenost in tudi predikat P(x) opisanemu predmetu (ki spada pod "S(x)"). Ta je bolj formalna možnost. Ostale možne "negacije" bi bile, če bi negirali ves izraz, ki sledi za eksistenčnim kvantifikatorjem ali pa zgolj formo "S(x)". V obeh primerih dobimo običajno resnično sodbo (prva bi bila neresnična le tedaj, če ne bi bilo v univerzumu nobenega drugega elementa, kot je opisani in bi imel le opisano lastnost (predikat), druga pa bi bila neresnična le takrat, če ne bi bilo nobenega predmeta, ki bi imel lastnost (oz. bi mu bil pridejan predikat) "P(x)".
To so torej trivialne možnosti, ki jih ni treba upoštevati.

Toda, če afirmacijo razumemo kot dvojno negacijo, pri čemer pa lahko ti dve negaciji "porazdelimo" na razne načine v logični izraz, dobimo stavke, ki so v primeru obstoja in edinstvenosti opisanega objekta skladne z običajno afirmacijo, neskladne pa v primeru neobstoja ali (in) needinstvenosti predmeta. Smiselne bi bile tele navidezne "afirmacije": "$\wedge\exists$ (x)(S(x) $\wedge$ V(y)(...) $\wedge$ $\neg$P(x))", dalje: "$\neg\exists$ (x)(S(x) $\wedge$ $\neg$V(y)(...) $\wedge$ P(x))" in pa: "$\neg\exists$ (x)(S(x) $\wedge$ $\neg$V(y)(...) $\wedge$ $\neg$P(x))".

Zadnja je pravzaprav le kombinacija prvih dveh, zato ni posebno zanimiva. Toda prvi dve "dvojni negaciji" sta logično različni in bolj pomembni. Vsekakor ju moremo razlikovati od običajne neposredne afirmacije. Pri tem smo izpustili tiste prave dvojne negacije, kjer na istem mestu nastopata dve zaporedni negaciji, ker so to trivialne ekvivalence običajni afirmaciji. Da bi torej vedeli, kaj se skriva za preprosto neanaliziranim deskriptivnim, oz. kar enostavnim povednim stavkom, moramo torej poznati njegovo notranjo strukturo. Stavek je torej treba pisati v formalno do kraja analizirani obliki.

Toda kako naj vemo, katera forma je pravilna, ali smo res prišli do enostavnega "atomskega" afirmativnega stavka, ali pa skriva v sebi različne "dvojne negacije" zgornje vrste. V kontekstu razpravljanja o tem, ali je obstajal en sam Homer, ali pa to ime pokriva več oseb bi nemara stavek: "Homer je velik antični pesnik" pomenil le zanikanje njegove needinstvenosti, tj. stavek: "Ni res, da Homer ne bi bil nek edinstven subjekt in bi bil velik antični pesnik". V kontekstu razprave o eksistenci Homerja sploh bi pa šlo za običajni deskriptivni stavek, russelovsko tolmačen. Če pa bi nam šlo za to, če sploh obstaja nek velik antični pesnik bi bil stavek "Homer je velik antični pesnik" le izraz za stavek forme: "$\neg\exists$ (x)(S(x) $\wedge$

V(y)(...) ∧ ¬P(x))", tj. zanikamo možnost obstoja Homerja, ki bi ne bil največji atenski pesnik, kar je po svoji moči bolj precizno kot pa zgolj trivialno dvojna negacija predikata "P(x)" (biti največji antični pesnik) v običajni eksistenčni interpretaciji.

Odtod vidimo, da *kontekst razprave* in *uporabe* stavka logično determinira smisel ter logično strukturo stavka, čeprav se v neanalizirani obliki izraža enako. To pa pomeni, da ne moremo iz samega smisla stavka razbrati to, kar logično ekvivalentno trdi. Ta smisel moramo primerjati s kontekstom razprave in uporabe stavka v njej. Zato je teza, da vsak stavek trdi vse, kar bi bilo logično implicirano (ali ekvivalentno) v njem v toliko neprecizna, ker predpostavlja, da vsak stavek že s tem, ko ga sploh razumemo nosi v sebi ves ta "trdilni" (ali bolje verifikativni) smisel. Toda isti stavek lahko razumemo na več načinov, ali pa npr. neskladno s kontekstom razprave in širše, neskladno s kontekstom diskurza, v katerem se "nahajamo". Zato bi tedaj prišlo do napačnih analiz. Še bolj bi nemara te razlike prišle do izraza v raznih oblikah sestavljenih stavkov, kjer deskriptivni del nastopa kot del nekega podrejenega stavka.

Stavek: "Nujno je, da je bil Sokrat obsojen" lahko interpretiramo na zelo veliko načinov, med njimi sta nemara najznačilnejša ta dva: "∃(x)(Sokrat(x) ∧ V(y)(...) ∧ . Nujno, da 'x je bil obstojen')" ter: "Nujno je, da ∃(x)(Sokrat(x) ∧ V(y)(...) ∧ 'x je bil obstojen')", ki imata močno različen logični smisel. Na splošno imata ti dve interpretaciji stavkov o nujnosti nečesa tudi različne resničnostne vrednosti. Vprašanje, katera od obeh interpretacij bi bila bolj upravičena ni niti najmanj enostavno, temveč odvisi tudi od naših širših semantičnih kontekstov ter tudi od filozofskih prepričanj.

Zadnja težava, na katero želim tu opozoriti se tiče same interpretacije kvantificiranih stavkov, ki pridejo do izraza v deskriptivnih stavkih in se posebno zaostri pri prevodu iz običajnega jezika v logični jezik. Vzemimo npr. stavek: "Sokrat je atenski filozof." Ker ima Russell ta stavek za deskriptiven, kajti ime "Sokrat" je spet neka deskripcija, bi se ta stavek glasil: "Obstaja nekdo, ki je Sokrat in je en sam ter je atenski filozof." Toda, če interpretiramo "obstaja nekdo" v smislu aktualne prezentnosti tega, kot to največkrat razlaga Russell, ko gre za stavke naravnega jezika, bi bil zgornji stavek napačen, saj Sokrata ni več, pač pa je bil. Toda na žalost tudi s stavkom "Sokrat je bil atenski filozof" ne pridemo bližje resnici, kajti njegov prevod v logični jezik bi vodil do aktualne eksistence nečesa minulega ("Obstaja nekdo, ki *je bil* Sokrat in *je bil* en sam in *je bil* atenski filozof"). Tudi, če bi si pomagali s časovno določenimi predikati, npr. s "biti Sokrat v času od t_1 do t_2" ipd. bi se ne izognili zgornjim težavam, ker bi morali predpostaviti aktualen obstoj nekih minulih časovnih obdobij ("Obstaja neko obdobje od t_1 do t_2 in nek individuum x, da velja (' x je Sokrat v obdobju od t_1 do t_2' ...).")

Ne moremo se torej izogniti časovno modaliziranim kvantifikatorjem tipa: "bil je nekdo", "sedaj je nekdo", "bo nekdo" ipd. To seveda vodi še do drugih možnih modusov kvantifikatorjev, ki ustrezajo ostalim "modusom biti" (možna bit, nujna bit, idealna bit, bit predstave itd.), kar bi vodilo prej do pomnoževanja biti, kot do redukcije ontoloških hipotez. Mislim, da se tu kažejo notranje meje Russellove logične analize in vseh podobnih logik. One lahko odlično funkcionirajo npr. na področju matematike in tistih ved, ki imajo opraviti z brezčasno ali vsečasno ali časovno nedoločeno obliko eksistence pojavov, ki jih preučujejo (zato temu vsaj deloma ustreza npr. tudi fizika, ki ima sicer opravka tudi s časovnimi odvisnostmi, toda vzetih v modusu "kadarkoli", važen ji je le odnos med trenutki ali trajanji, v katerih se dogaja neko zaporedje pojavov, ne pa tudi aktualno nastopanje nekega takšnega zaporedja. Izjema je seveda eksperi-

ment, toda aktualnost eksperimenta se v prevodu v fizikalne enačbe in stavke izniči).

Zaradi tega se seveda postavljajo vprašanja po razširitvi tradicionalnega koncepta simbolne logike, tj. k "nerussellovskim" logikam, ki segajo od tim. "free logic" (logike brez eksistenčnih predpostavk, preko modalnih in intenzionalnih do večvrednostnih in temporalnih logik. Toda, kot se je pokazalo do danes, so vsi ti poizkusi še vedno manj popolni kot klasična simbolna logika, ki sta jo razvila Frege in Russell. Poleg tega za veliko od njih velja, da so le delne modifikacije russellovskih logik (to je posebno za "logike eksistence" ugotovil tudi sovjetski logik V.V. Celiščev v svojem delu "Logika suš' čestvovania" (gl. str. 77). Prav tako ugotavlja tudi on, da logike russellovskega tipa ne morejo adekvatno izraziti razlike med (minulim) "obstojem Sokrata" ter "neobstojem Pegaza" (pr. tam, str. 80).

Zato obstaja možnost razširitve ali spremembe klasičnega russellovskega koncepta simbolne logike in v posebnem teorije deskripcij odprto, čeprav tu ne smemo pozabiti na "ontološko" logiko poljskega logika Lesniewskega, ki precej drugače kot Russell pojmuje ontološke (eksistenčne) izjave in deskriptivne stavke. Toda njegova logika se zdi dokaj blizu tkim. "substitutivnim" interpretacijam logike (kvantifikacije), ki pojmuje vse stavke kot čiste sintaktične tvorbe, ki "govorijo" le o znakih, ne pa o tem, kar ti znaki pomenijo. S tem se izogne ontološki vezanosti logike, toda le zato, ker implicitno sprejme neko tiho ontologijo, ki je v samih znakih. O tem bi bilo treba govoriti posebej in na tem mestu ni mogoče.

Toda kot izhaja iz filozofskih analiz začetkov Fregejeve in Russellove logike, se da ugotoviti, da je pot v zares uspešna preseganja omejenosti tradicionalnega koncepta simbolne logike, ki bi logiko približal "običajnim stavkom", a vendarle ne bi omogočal novih zmed, možno prehoditi le ob hkratni filozofski in formalno-logični analizi problemov. Zgolj z ugibanjem novih formalnih kalkulov ne pridemo daleč, s samo filozofsko spekulacijo pa tudi ne, ker se zapletemo v protislovja "običajnega jezika". Le od srečne vskladitve obeh metod je pričakovati napredek v dejanski univerzalnosti simbolne logike.

LITERATURA:

1. B. Russell, "On Denoting", izd. v: C. E. Marsh, Logic and Knowledge, London, 1956.
2. W. v. O. Quine, "From a logical Point of World", Harper/Row Publ., 1963
3. G. Frege, "Über Sinn und Bedeutung", v: "Funtion, Begriff, Bedeutung", Vandenhoeck/Ruprecht Vrl., Göttingen, 1966
4. G. Frege, "Über Begriff und Gegenstand", v: "Funktion, Begriff, Bedeutung".
5. G. Frege, "E. Schröders Vorlesungen über Algebra der Logik", v: "Logische Untersuchungen", Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen, 1966.
6. P. F. Strawson, "On Referring", v: "Logico-linguistic Papers", Methuen and Co, London, 1974.
7. J. R. Searle, "Sprechakte", Suhrkamp Vrl., Frankfurt/M, 1977.
8. W. in M. Kneale, "The Developement of Logic", At the Clarendon Press, Oxford, 1962.
9. L. Wittgenstein, "Tractatus logico-philosophicus", v: "Schriften I", Frankfurt/M, 1969.
10. L. Wittgenstein, "Philosophische Untersuchungen", v: "Schriften I".
11. V. V. Celiš' čev, "Logika suščestvovanja", Nauka, Novosibirsk, 1976.

ULE ANDREJ

OSNOVE QUINEOVE TEORIJE MNOŽIC

Quine uporablja pri gradnji svoje teorije množic običajno propozicionalno logiko, ki je odločljiva (vsaka tavtologija je teorem že po definiciji, dokazuje pa se z matrično verifikacijo, ki je stalno odločljiva). Zraven propozicionalne logike uporablja še običajni predikativni račun z identiteto, za katerega je Gödel dokazal, da je zaprt (vsaka veljavna formula, ki je zgrajena po pravilih tega sistema je dokazljiva samo s pomočjo aksiomov in pravil transformacije tega sistema). Quine se je odločil, da bo uporabljal propozicionalni račun v njegovi klasični in neokrnjeni obliki. Nekateri logiki ali matematiki, ki so se ukvarjali s teorijo množic in teorijo števil, so se namreč odločili drugače. Zaradi protislovij, ki so nastala v sami teoriji množic (Cantorjev paradoks, Burali-Forti paradoks, Grellingov paradoks) so se odločili, da bodo napravili revizijo v propozicionalni logiki. Ta je zadevala predvsem zakon dvojne negacije in zakon izključene tretje možnosti. (Ta dva zakona sta sicer zelo tesno povezana, vendar nista identična. Zakone negacije lahko izrazimo s pomočjo enega ali več aksiomov. Zakon dvojne negacije je v okviru najbolj poznanih aksiomatskih sistemov nekoliko širši kot princip izključene tretje možnosti.) Ker so prevzeli aksiome, ki se bolj ali manj približujejo zakonu ki govori o tem, da je stavek ekvivalenten svoji dvojni negaciji, so nastale različne vrste propozicionalnih logik. Glavni predstavniki teh logikov so bili Hilbert, Kolmogorov, Brouwer, Heyting. (Omenjamo samo tiste avtorje, ki so propozicionalno logiko izrabili za konstrukcijo teorije množic in teorije števil.) Quine pa v nasprotju z njimi, prevzame v celoti klasično propozicionalno logiko in to, kakor sam pravi, zaradi njene enostavnosti in elegance. "Klasična logika resničnostnih funkcij ... je podoba jasnosti, elegance in efektnosti".(1)

Znakov, ki nastopajo namesto predikatov, po Quineu ne smemo smatrati, kot da so to reči, ki so lahko pod udarcem kvantifikatorjev (npr. če je "F" znak za predikat v stavku "Fxy" potem nikoli ne smemo pisati "(∃F)..." ali "(F) ..."). Ti znaki so samo sheme in nadomeščajo samo konkretne predikate kot na primer "F" nadomešča predikat "večji" v stavku "x je večji od y". Sheme za predikate niso imena in ne morejo stati namesto objektov, ki jih označujejo. Zadnje velja samo pri znakih za prave variable kot so "x", "y", "z", itd. Quine uporablja navaden predikativen račun prve stopnje ravno zaradi njegove dokazane kompletnosti, konsistentnosti in zaradi enostavnosti ter moči sklepanja, ki jo prinaša s sabo. Da bi se izognil paradoksom, ki stalno prežijo kot "volkovi v zasedi za nepreviden žrtvijo" — na matematika, ki bi bil pri izbiri logičnih zakonov in zakonov za "pridobivanje" množic preveč nepreviden, je Quine razvil svojo osnovo za teorijo množic oziroma števil. (Teorija množic je pravzaprav teorija števil, gledana s posebnega zornega kota. Ta zorni kot določajo aksiomi za konstruiranje množic in aksiomi za logična pravila, ki povezujejo te aksiome v celoto.) Osnovo za svojo teorijo množic je Quine razvijal skozi več let in se rahlo spreminja od dela do dela. Na dan jo je spravil v delu New Foundations for Mathematical Logic, ki je izšlo leta 1937. Z nekoliko korekturami je ta teorija zaživela v njegovem najbolj obsežnem delu, ki je šlo tudi najglobje v teorijo množic in v teorijo števil, to je Mathematical Logic. Z nadaljnjimi izboljšavami se ta teorija pojavi v svoji najbolj dognani obliki v delu Set Theory and Its Logic.

Za kaj gre pravzaprav pri tej osnovi? Da bi se izognili paradoksom v teoriji množic, je treba poleg implicitne ali eksplicitne logike, ki se jo uporablja pri izgradnji teorije, skrbno pregledati pogoje za pridobivanje množic. Najbolj pogost način za formiranje neke množice je ta, da se navedejo

nujni in zadostni pogoji za članstvo v njej. Take množice običajno določamo s predpono "množica vseh entitet x takih da", ki jo postavimo pred neko stavčno matriko (stavek, ki dobi določeno logično vrednost šele takrat, ko variable v njem zamenjamo s konstantami ali pa zvežemo z operatorji, tako, da nimamo več prostih variabel). Ta način konstruiranja množic iz matrik se imenuje abstrakcija. Tudi Quine ga imenuje tako. Če abstrakcijo privzamemo v opisanem pomenu tako, da lahko iz vsake stavčne matrike dobimo množico, se znajdemo prej ali slej v naročju kakega paradoksa (to dela tako imenovana naivna teorija množic, ki se običajno uporablja v matematičnih učbenikih, katerih glavni predmet ni obravnavanje teorije množic(2)). Da bi se izognili paradoksom, moramo zožiti pomen predpone "množica vseh entitet takih da" ali pa omejimo možnosti za konstruiranje stavčnih matrik, ki slede operatorjem "množica vseh entitet takih da". Lahko pa storimo tudi oboje. Prvo pot je ubral von Neumann, da bi se izognil paradoksom. Kraljestvo entitet, ki lahko postanejo množice je zožil tako, da je pripoznal, da nekatere množice niso sposobne, da bi bile člani kakih množic. Namesto predpone ali operatorja "množica vseh entitet x takih da" smo dobili operator, ki se glasi "množica vseh entitet, ki so lahko element neke množice" oziroma bolj na kratko "množica vseh elementov takih da" (v simbolni obliki se trditev "x je element" lahko izrazi kot "$(\exists y)(x \varepsilon y)$".

Namesto, da bi rekli, da za vsak pogoj F obstaja določena množica, kar se izrazi v simbolni obliki kot "$(\exists y)\ (x)\ (x \varepsilon y \langle = \rangle Fx)$" pišemo sedaj "$(\exists y)\ (x)\ (x \varepsilon y \langle = \rangle Fx) \wedge (\exists z)\ (x \varepsilon z))$". Zadnja formula nam torej pove, da mora biti določena entiteta že vnaprej sposobna, da je član neke množice, če hočemo, da bo princip abstrakcije veljal. (Nekdo bi mogoče mislil, da je dodatek o članstvu entitete x nepotreben, ker bi po njegovem bilo dovolj, če bi rekli, da nekateri pogoji pač ne določajo kaj drugega kot pa samo prazno množico; npr. iz matrike "x je mesečev satelit" dobimo z abstrakcijo prazno množico, ker pač vemo, da luna zaenkrat še nima satelita, vsaj naravnega ne). Moramo reči, da ne gre za to, da bi nekateri pogoji določali samo prazno množico, temveč je stvar precej globja. Formulacija, ki govori o vseh bitnostih, ki imajo tako ali drugačno lastnost, oziroma za katere velja to in to, je enostavno preširoka, preveč abstraktna in zaradi tega nujno vodi v protislovje, če se ji na nek način ne pristriže peruti.

Namesto da bi z abstrakcijo dobili stalno neko določeno bitnost z jasno določenimi mejami (kot si je to zamislil Cantor — množica je po njem nekaj določenega (eidos) kontrarno nasprotnega Anaksimadrovemu pojmu apeirona) dobimo tako entiteto, katere eksistenca vodi v protislovje in je zaradi tega v formalno logičnem smislu nemogoča.

Russell je šel s svojo teorijo po drugi poti. Pustil je predložek "množica vseh entitet takih da" neizpremenjen. Vse matrice, ki skupaj s tem predložkom vodijo v protislovja pa je odpravil. Vsaka entiteta, po njegovem, namreč pripada natanko določenemu tipu. Ti so med sabo razvrščeni po strogo določenem hierarhičnem redu. Članstvo med entitetami mora biti samo tako, da če je neka entiteta član druge entitete, mora poslednja spadati v hierarhijo višjega tipa kot prva. Russell pravi "karkoli vsebuje navidezno variablo (navidezna variabla je v jeziku moderne logike vezana variabla — op. avtorja) ne sme biti možna vrednost te variable".(3) Formula, v kateri nastopa članstvo, ki ne zadovolji temu pogoju, je brez pomena (npr. formula, v kateri nastopa stavčna matrika "$x \varepsilon x$" je brez pomena, ker entiteta, ki stoji za predikatom "biti element" "(ε)" ni v višjem tipu kot entiteta, ki stoji pred tem predikatom — kar je očitno, saj je ista variabla spredaj in zadaj predikatorja "ε").

Zermelo je predložek za formiranje množic zopet nekoliko spremenil in sicer se po njem glasi takole: "množica vseh entitet x takih da $x \varepsilon y$ in ... x ..."; to je tako imenovani aksiom separacije (Aussonderung). Rezultat tega aksioma je, da od danega razreda odreže določen del; (ta razred v predlož-ku označuje variabla "y."). Ta razred ali množica pa mora predhodno že eksistirati, to se pravi, mora že biti prej element sistema v okviru katerega se gradi določena teorija množic. S pomočjo Quineovega simbolnega apa-rata bi se aksiom abstrakcije, kot ga imenuje Zermelo, lahko zapisal takole: "$Ey(x)\ (x \varepsilon y \langle = \rangle x \varepsilon z \ \Delta \ Fx)$". (Zermelova teorija množic je nastala istega leta kot Russellova, to je 1908.) K temu aksiomu, ki igra vlogo predložka pri abstrakciji, je Zermelo dodal še druge aksiome in sicer aksiom, ki go-vori o eksistenci prazne množice, aksiom o eksistenci vseh podmnožic dane množice, aksiom o eksistenci množice vseh članov od članov dane množice, (aksiom o uniji) in aksiom o eksistenci množice, ki vsebuje najmanj en, največ pa dva člana (če sta dva identična, potem taka množica vsebuje samo en element in je zaradi tega dodaten aksiom, ki govori o eksistenci množice z natanko enim elementom nepotreben).(4) Zraven teh aksiomov pozna še Zermelo aksiom ekstenzionalnosti, ki mu pove, kdaj sta dve mno-žici identični in aksiom izbire, ki ga je on prvi uvedel v teorijo množic in še aksiom o neskončnosti. Aksiom separacije Zermelo definira takole: Kadarkoli je propozicionalna funkcija (po naše matrika — op. avtorja) $\sigma(x)$ določena za vse elemente množice M, M poseduje podmnožico M_0, ki vsebuje natanko tiste elemente x od M, za katere je $\sigma(x)$ resnična.(5)

Aksiom separacije (princip, ki iz matrik dela množice) nikoli ne dopu-sti, da bi se množice neodvisno definirale. Množice tako lahko nastajajo samo na ta način, da se s pomočjo tega aksioma cepijo od množic, ki so bile že prej. Po drugi strani pa je lahko množica določena samo z matriko (to je tako imenovana Klassenaussage ali propozicionalna funkcija, ki defi-nira razred po Zermelovi terminologiji). Matrika pa mora biti formirana v skladu z logičnimi zakoni in aksiomi sistema. Nova matrika mora biti de-ducirana iz prejšnjih s pomočjo pravil sklepanja, ki veljajo za aksiomatski sistem. Ta sistem torej sploh ne pozna samostojnega pomena za pojem množice kot ga pozna Cantor. Množica je tako definirana šele v okviru celote aksiomatskega sistema. Intuitivni pojem množice, kot ga je razumel Cantor, je do ostalega sistema aksiomov v podobnem razmerju, kot je po-jem točke v kakem geometrijskem sistemu (npr. Euklidovem) do ostalega sistema.

Posledica teh aksiomov je bila ta, da ne dovoljujejo eksistence preveli-kih množic, ki bi vodila v protislovje. Quine je v svoji teoriji, ki jo je postavil na noge v New Foundations, udaril po vmesni poti med Russellom in Zermelom. Izpustil je Zermelove aksiome, ki govore o eksistenci množic. Tudi Russellovo teorijo tipov je "preuredil" v tako imenovane stratificirane formule. Formula je stratificirana takrat, ko lahko vsaki variabli, ki nasto-pa v njej, v skladu z Russellovo hierarhijo tipov, določimo tudi njen tip. Najpomembnejša razlika med Quineovim in Russellovim sistemom je pa v tem, da tudi formule, ki niso stratificirane, ostanejo smiselne v Quineovi teoriji. (Stratifikacijo je Quine uporabil za to, da je s pomočjo nje ublažil odsotnost Zermelovih aksiomov, ki jih je izpustil.)

Sedaj bi na kratko pokazal glavni mehanizem, ki poganja Quineovo teorijo množic. Prikazal ga bom v njegovi najbolj razviti obliki vzeti iz dela Set Theory and Its Logic. S tem mehanizmom si bom lahko pomagal tudi pri nadaljnjem prikazovanju Quineove misli.

Osnovna značilnost tega mehanizma je ločevanje množic na prave mno-žice in množice v možnosti. (Variable za prave množice označujejo zadnje male črke latinske abecede; variable za množice v možnosti pa označujejo

prve male črke grške abecede.) Razlika med njimi je v tem, da samo prave množice realno bivajo in se zaradi tega lahko objekti, na katere se nanašajo variable. Zaradi tega se lahko kvantificirajo samo variable, katerih vrednosti so te množice (torej smemo zapisati "∃y", "(z)", itd.) množice v možnosti pa ne morejo biti vrednosti variabel. Za njih kvantifikacija ne velja. Znaki za množice v možnosti so samo sheme, ki stoje namesto abstrakcij za množice. Množica v možnosti ima torej podoben status kot predikat v Quineovi logiki (za oba velja, da ne moreta biti kvantificirana).

Quine je s to razdelitvijo množic zelo poenostavil notacijo in si s tem omogočil krajše in bolj jasno izražanje. To lahko vidimo že pri definiciji izraza "yε x;{Fx}" z "Fy". V tej definiciji je predikat "ε" mišljen samo v sklopu formule "yε{x; Fx}" in se z njo vred tudi popolnoma odpravi v formuli "Fy". Če predikat stoji pred abstrakcijo, potem sploh ni realen v tem smislu, da bi bil teoretično potreben, ker ga lahko stalno odpravimo skupaj s kontekstom, v katerem nastopa. Grško črko lahko stalno zamenjamo s kako abstrakcijo (množico, ki smo jo dobili s procesom abstrakcije iz matrike), saj s tem ni rečeno, da objekt, na katerega se nanaša abstrakcija sploh eksistira. Lahko pa se zgodi, da s pomočjo sklepanja in aksiomov dokažemo eksistenco objekta, na katerega se abstrakcija nanaša. Tako postane abstrakcija, ki je bila prej samo množica v možnosti tudi množica v dejanskosti. Abstrakcija se nanaša na določen objekt logičnega sistema takrat, ko je izvedena zgolj iz aksiomov in pravil sklepanja. S takim "pometanjem" množic iz sfere možnosti v sfero dejanskosti, si je ustvaril Quine močan instrument, ki večkrat zelo poenostavi proces dokazovanja in zapisovanja teoremov. Zaradi postuliranja množic v možnosti je lahko ohranil vse zakone Boolove algebre. Tega si na primer Zermelova teorija množic ne more privoščiti.(6) Poleg Boolove algebre lahko Quine uporablja v svoji teoriji še pojme in zakone iz teorije relacij, kot so na primer: kartezični produkt, produkt relacij, obrat relacije, sliko relacije in še pojme za lastnosti diadičnih relacij. Prav tako kot lahko odpravimo predikacijo, lahko odpravimo tudi atribute (relacije). Tako lahko izraz "z {xy; Fxy} w" (ta izraz je abstrakcija relacije) stalno nadomestimo z "Fzw". Tako se nam celotna teorija relacij izkaže za posledico logike kvantifikacije. Zato pa so lahko relacije v okviru Quineovega sistema teorije množic zgolj relacije v možnosti, ker jih lahko stalno odpravimo, tako, da jih prikažemo kot zakone predikativnega računa prve stopnje. Glavni motiv za ohranitev množic in relacij hkrati je ta, da lahko z njihovo pomočjo dosti bolj kompaktno izrazimo določene zakonitosti, ki bi zgolj v logični ekspanziji zbledele (logična ekspanzija je redukcija vseh izrazov zgolj na predikativen račun). Če torej hočemo ugotoviti eksistenco neke množice, moramo najprej pogledati na predikat matrike, iz katere je po abstrakciji nastala množica in ga nato ekspanzionirati (če je to potrebno). Šele če je abstrakcija narejena v skladu z aksiomi eksistence, lahko množico sprejmemo kot dejansko množico. Ta kriterij, ki ga je izdelal Quine, je torej v bistvu isti, kot ga je predlagal Zermelo za eksistenco "svojih" množic, samo, da je tu govora o množicah v možnosti. Zadnje pa ima svoj vzrok v posebnem pojmovanju kvantifikacije, kjer je glavno pravilo to, da se smatra samo tista entiteta za resnično bivajočo, ki je pod udarcem eksistencialnega oziroma univerzalnega kvantifikatorja.

Ker lahko množice v možnosti postanejo tudi dejanske, lahko stoji med obema vrstama znak identitete. Iz definicije, ki jo je za odpravo predikata "ε" privzel Quine v Set Theory — "Fy" za "y ε x; Fx ", "$\alpha = \beta$" za "(x) (x$\varepsilon\alpha$ ⟨≡⟩ x$\varepsilon\beta$)"(7) lahko izvedemo trditev "α = {x; Fx} ⟨=⟩ (x) (x$\varepsilon\alpha$ ⟨≡⟩ Fx)".(8) Tukaj nam variabla "α" lahko stoji namesto prave variable ali abstrakcije. (Važno je, da omenimo, da lahko vse grške črke zamenjamo s pravimi variablami, toda obratno ne smemo, ker bi to po-

menilo, da smo sprejeli med eksistirajoče tudi množice, ki tega niso "zaslužile", ker niso bile uvedene s pravili formacije in transformacije sistema. Če bi namreč prave variable zamenjali z grškimi črkami, potem bi slednje lahko nadomestili z neko abstrakcijo, ki ne bi bila utemeljena glede na aksiome eksistence.) Če nadomestimo grško črko "α" v našem izrazu z variablo za prave množice "y", vidimo, da velja "$y = \{x; Fx\}$". Abstrakcija, ki jo v našem primeru predstavlja množica $\{x; Fx\}$ je množica v možnosti, ki je identična z dejansko, torej po pravilih aksiomatskega sistema eksistira. Prave variable lahko nadomestimo z abstrakcijami samo takrat, kadar je dokazana eksistenca abstrakcije in to je v našem primeru dokazana, ker smo dobili po pravilih transformacije in aksiomih trditev, da $y = \{x; Fx\}$.

Druga stvar, ki omogoča Quineu zelo pregledno izpeljavo teoremov je uporaba univerzalne množice. Samo stvari, ki spadajo v njo, eksistirajo. Zermelo je to prvi izrazil: "Za objekt pravimo da "eksistira", če spada v domen B".(9) Področje pa predstavljajo objekti, med katerimi so tudi množice. S tem področjem se po Zermelu ukvarja teorija množic.

Vendar pa pri Zermelu področje ni mišljeno v istem smislu kot pri Quineu univerzalna množica. Zadnji pojem je pri Quineu zelo subtilno obdelan, medtem ko je pri Zermelovi teoriji množic le nakazan podoben pojem. Pri Quineu je v delu Set Theory eksplicitno rečeno, da je pripadnost stvari univerzalni množici isto kot njena eksistenca. V tem smislu imamo teorem "$a \varepsilon U \Leftrightarrow (\exists x)(x = a)$"(10) ("U" je znak za univerzalno množico). To je pravzaprav odmev na Quineovo poglavitno ontološko načelo v teoriji množic — "biti se pravi biti vrednost neke variable". Quine je univerzalno množico definiral kot množico vseh objektov, ki so identični sami s sabo. (Podobno je storil tudi Carnap.) Simbolno se to izrazi kot: "$\{x; (x=x)\} = U$".

V knjigi Word and Object se Quine ustavi ob Humovi misli v zvezi med identiteto in eksistenco neke stvari: "Če se vzame identiteta striktno kot relacija, ki jo vsaka identiteta ima samo do same sebe, potem se ne vidi kaj je relacijskega v njej in kako se loči od golega atributa eksistence."(11) Da izraža identiteta eksistenco je vidno iz naslednjega: prej smo določili univerzalno množico kot "$U = \{x; x=x\}$" in sprejeli trditev, da $x \varepsilon \{x; Fx\} \Leftrightarrow Fx$ iz česar pa takoj sledi, da $x \varepsilon U \Leftrightarrow x=x$. Vendar moramo poudariti, da pri Quineovi teoriji ni bistvenega pomena definicija univerzalne množice s pomočjo identitete. To je le eden izmed načinov, da se bolje povežeta pojma eksistence in identitete. Zanimivo pa je, da Quine refleksivnost identitete (ta se navadno izrazi kot "$x=x$") ne vzame kot aksiom v obravnavanem delu, temveč ga šele izpelje iz svoje definicije identitete. Tukaj se vidi napor, da bi premagal pojmovanje identitete zgolj kot odnos stvari do same sebe. Če namreč nadomestimo v Quineovi definiciji identitete "$\alpha=\beta$" za "$(x)(x \varepsilon \alpha \Leftrightarrow x \varepsilon \beta)$" "$\beta$" z "$\alpha$" dobimo $(x)(x \varepsilon \alpha \Leftrightarrow x \varepsilon \alpha)$", ki je teorem predikativnega računa in s tem vidimo, da velja "$x = x$", če "α" nadomestimo z "x" (Zakon "$x = x$" je dober predvsem zaradi tega, ker nam pomaga pri sklepanju. Pomaga nam skozi določene "mrtve" točke, ki nastajajo pri sklepanju. Tako ima podobno vlogo kot jo ima obtežba na kolesu parnega stroja.) Moramo pa poudariti, da članstvo stvari v univerzalni množici (v simbolni obliki se to izrazi kot "$x \varepsilon U$") označujemo samo bivanje stvari, ne pa da je ta element nečesa. Reči pa je tudi treba, da se nobena stvar, za katero ni naglašeno bivanje oz. da je element univerzalne množice, ne more pretihotapiti v sistem. Drugače bi prišli v protislovja. Vsaka stvar, ki hoče biti element sistema (biti član v U) mora izpolnjevati posebne pogoje. Ti pogoji so zelo strogi. Tako na primer, čeprav velja, da $x \varepsilon U$, ne velja to nujno za njegov komplement, temveč je treba za posamezne primere to dokazati. Podobno velja tudi za presek in

unijo dveh pravih množic. Tudi članstvo v abstrakciji še ne pomeni, da sama abstrakcija realno eksistira, pač pa pomeni, da eksistira njen član. Tako imamo teorem v Set Theory "$a\varepsilon\beta \rightarrow a\varepsilon$ U"(12) (če je neka stvar "a" element druge stvari "β" potem je element U). Takšen teorem najdemo tudi v Quineovem delu Mathematical Logic na strani 144, tretja izdaja. Je pravzaprav isti kot v Set Theory, vendar je zaradi drugačnega simbolnega aparata nekoliko drugače formuliran (simbolizem v tem delu namreč ne pozna ločitve med pravimi in nepravimi množicami). Ta sledi iz aksiomov in pravil sklepanja Quineovega sistema v tem delu.

Quine uporablja v vseh delih, ki se ukvarjajo s teorijo množic samo eno vrsto znakov za variable, ki označujejo realno bivajoče reči. Tudi ne uporablja indeksov pri znakih, ki bi označevali entitete različnih tipov, kot to delajo drugi logiki. Isto velja tudi za entitete v možnosti. Zaradi tega njegov sistem pridobi na preglednosti in jasnosti izražanja.

Naslednja večja stvar, ki velja tudi za vse sisteme teorije množic v njegovih delih, je indentifikacija individuuov z množicami, ki so člani same sebe. V formalizirani obliki bi to zapisali kot "$(\exists x)(x = \{x\})$", kar se prebere kot "biva objekt x, ki je identičen z množico, v kateri je x edini element". Na prvi pogled izgleda, da se s tem briše distinkcija med objektom x in množico, v kateri je x edini element. Ta distinkcija je značilna za teorijo množic in jo je posebno naglasil že Frege. Vendar temu ni tako. Quine je to distinkcijo izrazil na svoj način in sicer tako, da je individuum definiral kot objekt, ki je identičen z množico, ki vsebuje natanko enega člana (sicer je navadno velik greh, če se zamenja objekt x z objektom $\{x\}$. Matematični učbeniki navadno že takoj v začetku opozarjajo proti taki indentifikaciji). Seveda Quine ne misli, da to velja za vse objekte x, pač pa samo, da taki objekti x so. Torej distinkcija med x in $\{x\}$ tako še vedno obstaja, samo, da ni več tako stroga kot bi bila, če bi trdili "$\sim(\exists x)(x = \{x\})$". S tem se zelo poenostavi princip ekstenzionalnosti in se eliminira poseben predikat, ki bi izražal individualnost. Nadalje se poenostavi tudi teorija tipov, ker ni več individuov, ki bi predstavljali tip O. Tako ne rabimo več posebne definicije za identiteto reči x in y, ki uporablja entitete višjega tipa kot sta to oni. ("$(a)(x \varepsilon a \rightarrow y \varepsilon a)$" je po definiciji identično z "$x = y$") je uporabljal Russell in mnogi drugi, ki so uporabljali teorijo tipov) temveč samo definicijo, ki smo jo navedli že prej. Podobno je spoznal tudi že Skolem. To neeksistenco individuuov — če so individui identični z množicami, ki imajo natanko en element, potem jih lahko stalno odpravimo s to definicijo, tako, da imamo znotraj univerzalne množice opravka samo z množicami. Skolem je odsotnost individuov izkoristil pri definiciji identitete in sicer takole: "Če so vsi objekti nekega domena množice, potem se lahko ta relacija (mišljena je identiteta — op. avtorja) reducira na relacijo a ε b s pomočjo aksioma ekstenzionalnosti. Kajti, če sta a in b množici, potem a = b pomeni isto kot (x) (x ε a $\leftrightarrow$ x ε b)"(13).

Quine rabi za vzpostavitev svoje teorije množic samo propozicionalno in kvantifikacijsko logiko z identiteto, prave in neprave množice ter predikat "ε". Ta predikat se z definicijo ne da odpraviti. Ne moremo ga odpraviti skozi kontekst, kot smo lahko odpravili njegovo varianto v izrazu "$y \varepsilon \{x; Fx\}$". Ravno dejstvo, da smo nastopanje predikata "ε" lahko odpravili s tem izrazom "Fy" nam pokaže, da je raba tega predikata bila teoretično nepotrebna. Za predikatom, ki je definiran v tem kontekstu stoji stalno neprava množica (množica v možnosti). Predikat "ε" pa izraža odnos med pravimi množicami (množicami v dejanskosti) v "pravem" nastopanju. Takrat ga ne moremo odpraviti, ker ne moremo prave množice, ki stoji za njim, prevesti v kvantifikacijski račun prve stopnje. Zato bi namreč potrebovali logiko višjih stopenj, kar bi pomenilo, da je ta predikat pravzaprav teoretično nepotreben (kakor takrat, ko stoji za njim abstrakcija). To so

storili dejansko vsi tisti logiki, ki so uporabljali predikativni račun višjih stopenj. Prvi je to storil Russell, za njim so isto napravili še mnogi drugi, vendar največkrat v premalo radikalni obliki, ker so zraven logike višjih stopenj še uporabljali predikat "ε". Najvplivnejši od teh mož je bil vsekakor Hilbert.

Če odpravimo predikat "ε" s tem pravzaprav odpravimo teorijo množic. Odpravimo jo na ta način, da jo spremenimo v predikativen račun višjih stopenj. (Russell je bil zelo ponosen na to, da je s pomočjo propozicionalne funkcije odpravil razrede oziroma množice, ker je mislil, da se bo tako lažje izognil protislovjem, ki nastopajo v teoriji množic. Vendar so se tu pojavile podobne težave, ko je razvijal pojem propozicionalne funkcije znotraj teorije tipov, kot so se pojavile v teoriji množic.) Quine meni, da ni dobro graditi kvantifikacijske logike na račun teorije množic, ker je prva bolj zapletena in dalj od intuicije kot teorija množic. To potrjujeta najbolje aksioma izvedljivosti in aksiom neskončnosti. Oba je moral vpeljati Russell, da je lahko izpeljal svoj logični sistem. Po drugi strani pa že sam pojem veljavnosti, ki ga uporablja kvantifikacijska logika (tudi predikativen račun prve stopnje) zahteva pojem razreda. Če na primer rečemo, da zaprta matrika "Fx" velja takrat, ko je resnična skozi vsako interpretacijo, moramo definirati pojem interpretacije. Če menimo, da je formula "Fx" veljavna takrat, ko je resnična za vsak odprt stavek (matriko), ki ga substituiramo za "Fx", potem je ta interpretacija čisto nekaj drugega kot če menimo, da je formula "Fx" veljavna takrat, ko je resnična za vsak razred oziroma množico, ki je ekstenzija stavčne matrike "Fx" (sicer pa se bomo k tej problematiki še povrnili).

Na predikatu "ε" počiva velika teža. Če teorijo števil prevedemo na teorijo množic, oziroma bolje rečeno, če probleme, ki jih obravnava teorija števil ponovno postavimo v teoriji množic in če vso matematiko, ki se da prevesti na teorijo števil, vanje tudi prevedemo, potem vidimo, da se da skoraj vsa matematika zreducirati na kvantifikacijsko logiko prve stopnje in na predikat "ε". Zakoni, ki uravnavajo predikat "biti element", torej uravnavajo posredno skoraj vso matematiko. Quine meni, da se neha oblast logike tam, kjer se začne oblast predikata "biti element". Zaradi tega zanj logika predikativnega računa višjih stopenj ni več logika, temveč samo drugače formirana teorija množic. Teorija množic pa je zanj ravno (kakor tudi za mnoge druge logike in matematike) teorija, ki obravnava odnose predikata "ε" znotraj bolj ali manj močne logike. (Teorija množic bi bila po Zermelu: "Teorija množic je veja matematike, ki je njena naloga na matematični način raziskovati osnovne pojme "število", "red" in "funkcija". Te pojme mora jemati v njihovi najbolj pristni, enostavni obliki in razvijati logične osnove za vso aritmetiko in analizo.)(14)

Vse probleme, ki jih obravnavajo aritmetika in analiza, bi torej mogli formulirati samo s pomočjo logike stavka, kvantifikacije in predikata "ε". To je pravzaprav že izrazil Russell, samo malce drugače. Po njem bi se matematika dala izraziti samo z logiko stavkov in z logiko propozicionalnih funkcij različnih tipov. To misel je posebno vneto zagovarjal v svoji knjigi Introduction into Philosophy of Mathematics. Ta logika je torej podobna logiki predikativnega računa višjih stopenj. Russell, kot smo že rekli, ne potrebuje predikatorja "biti element" za svoje preformulacije matematičnih formul, temveč mu je dovolj že sama logika propozicionalnih funkcij različnih tipov. Rekli pa smo, da zaradi tega, ker zavrže predikator "ε" s tem, ko zavrže množice, mora sprejeti dva aksioma, ki sta daleč od običajne "logične intuicije". Aksiom o izvedljivosti (axiom of reducibility) govori o tem, da za vsako propozicionalno funkcijo eksistira posebna predikativna funkcija, ki ima isti obseg (predikativna funkcija je funkcija, katere navidezne variable tečejo natanko en tip višje kot tipi argumentov). Te funkcije

so v bistvu množice ali relacije (relacije so množice urejenih parov, trojk, četvork, itd.). V obliki, ki velja za množice, ne pa tudi za relacije, se ta aksiom glasi: "(∃ f): . (x)(φ x ⇔ f!x)" v obliki za relacijo par: "(∃ f) : . (x)(y) φ(x, y) ⇔ f! (x, y)".

Aksiom izbire je precej problematičen, ker podira tisto, kar je Russell prej zgradil. Ta aksiom namreč na svoj način ukinja določilo, ki govori o tem, da tip propozicionalne funkcije določajo tudi vezane variable, ali kakor jih imenuje Russell navidezne variable. Sedaj določa tip propozicionalne funkcije pač variabla argumenta funkcije, kateri bi bil sicer najnižjega tipa. Zaradi tega Quine zavrže teorijo tipov in tudi pojem propozicionalne funkcije. Za propozicionalno funkcijo je značilno, da se da tudi njen predikat kvantificirati, čeprav le takrat, ko je predikativna. Russell pa je ostal pri tem pojmu zelo nejasen, saj ga je enkrat obravnaval kot da označuje nek izraz, ki je stavek za katerega ne vemo, ali je resničen ali neresničen, drugikrat pa kot lastnost ali atribut. Zadnja netočnost je mišljena v semantičnem smislu, ko nastopa propozicionalna funkcija kot vrednost neke variable. Quine imenuje Russellovo logiko "volk v ovčji koži", ker hoče teorijo množic izvesti na logiko, k čemur pa bistveno pripomore ravno zelo sporni aksiom izvedljivosti.

S prevajanjem teorije množic na teorijo tipov ne dosežemo ničesar, razen tega, da vso stvar bolj skalimo, meni Quine. Pojem razreda ali množice je namreč po njegovem precej bolj jasen kot pojem propozicionalne funkcije po sebi. (Ta pojem naj bi po Russellovem mnenju označeval lastnosti ali relacije.) To velja predvsem zaradi tega, ker je pojem razreda zgrajen na ekstenzicionalni osnovi, ki je bližja duhu moderne logike, kot pa pojem propozicionalne funkcije, ki je povezana z lastnostmi in relacijami, to se pravi intenzijami. Razlika med množicami in lastnostmi je v glavnem ta, da so množice ali razredi identični, če so objekti, na katere se nanašajo identični, kar za lastnost ne velja. Podobno velja tudi za množice urejenih parov, trojk, četvork, itd., da so identične, ko se nanašajo na iste reči, medtem ko to ne velja za relacijo.(15) Tako Quine ostro ločuje teorijo tipov od ostale logike, ki vsebuje predikativen račun prve stopnje in račun stavkov; (predikativni in stavčni račun uživata tudi posebno prednost pred teorijo tipov in sploh vsako logiko, ki skuša kvantificirati predikate, ker je za njih dokazana neprotislovnost in kompletnost — zadnja vsaj v ožjem smislu.) Logika obsega po Quineu samo logiko stavkov in predikatov, ki se ne kvantificirajo. Ob tem moramo reči, da je kvantifikacija predikatov bila nezaželena v logiki že od samega začetka. Tako že Aristotel prepoveduje, da bi se predikate kvantificiralo. Tega so se v glavnem držali vse do Boolovih neposrednih predhodnikov. Tudi pri Russellu je kvantifikacija predikata propozicionalne funkcije prepovedana, razen če gre za predikativno funkcijo. Taka kvantifikacija po njem vodi v protislovje, če ni omejena na določen tip entitet. Logika poleg omenjenega, vsebuje še identiteto v smislu Gödlevega dokaza neprotislovnosti in kompletnosti predikativnega računa prve stopnje z identiteto.

Bistvene značilnosti Quineove logike in teorije množic so torej v povezavi resničnostnih funkcij in kvantifikacije v mejah predikativnega računa prve stopnje s predikatom "ε". Quine uporablja v vseh svojih delih, ki obravnavajo teorijo množic samo logiko v omenjenem obsegu. Tudi pri razlagi koncepcij drugih avtorjev, ki uporabljajo tudi predikativen račun višjih stopenj, se poslužuje Quine bolj logike predikativnega računa prve stopnje in predikata "biti element". To dela tudi zategadelj, da, kakor sam pravi, ima bolj čvrsto osnovo, ob kateri se jasneje pokažejo razlike med koncepcijo drugih avtorjev, ki temelje na drugačnih distinkcijah pojmov znotraj teorije množic. To velja tudi za take avtorje, ki uporabljajo logiko samo na intuitiven način, je ne formalizirajo ali eksplicitno navedejo logične

zakone, s pomočjo katerih grade svojo teorijo. Tak pristop ima Quine do Zermela, od katerega je sicer pobral precej pojmov. Tudi svoj način notacije, ki je zelo eleganten in učinkovit (vsaj v primerjavi z glavnimi avtorji na področju logike in teorije množic, kot so Frege, Russell, Whitehead, Zermelo, Von Neumann), uporablja vseskozi pri razlagi drugih avtorjev.

Da bi se izognil paradoksom v teoriji množic, Quine uporablja že preje omenjeno metodo, katere bistvo je v tem, da ni vsak objekt sposoben biti element neke množice. Če ni element, pa je takorekoč zadnji razred, to je množica, ki sama ne more biti več element (beseda "razred" je rezervirana v striktnem smislu zgolj za te vrste množic). Potem takem imamo torej dve vrsti množic, ena vrsta je taka, da je lahko element, druga pa ne. To razlikovanje je Quine povzel po von Neumannu, ki ga je ta uvedel leta 1925 v svojem delu Aksiomatizacija teorije množic (Eine Axiomatisierung der Mengenlehre). (V tem delu je sicer govora o funkcijah, ki so lahko argument drugih funkcij in funkcijah, ki to ne morejo biti. Vendar nas to ne sme motiti, ker von Neumann izenači množico s funkcijo, katera ima dva argumenta. Biti argument take funkcije pa se pravi biti element.) Tako je na primer Rosser izvedel znotraj Quineovega sistema New Foundations (na kratko NF) kontradikcijo Burali-Forti, ki jo je zakrivil pojem razreda vseh ordinalnih števil. Če pa rečemo, da je pogoj za neko entiteto ne samo da biva (da je član univerzalne množice), temveč tudi da je element, iz gornje kontradikcije sledi le to, da taka entiteta — v našem primeru razred vseh ordinalnih števil ni množica.

Razred vseh množic, ki so še lahko elementi neke druge množice, označuje Quine v svojem delu: Mathematical Logic z "V" in je enak uniji vseh množic, ki so element univerzalne množice "U" (ki torej bivajo). V simbolni obliki se to glasi na kratko "V = UU". Trditev, da je objekt x element, je torej ekvivalenten trditvi, da biva neka množica, katere element je x. (UU oziroma V je razred vseh množic. Vsebuje lahko največ množice (ne razredov v striktnem pomenu besede) toda U jih vsebuje še več, saj vsebuje tudi V (ker ta biva), je torej njegov element.) U vsebuje več množic kot V samo takrat, ko ni poslednjih (ultimate) razredov. Takrat velja, da je UU = U (tak sistem, za katerega velja zadnja trditev, je Quine razvil ravno v Set Theory). Razliko med Uin V si Quine lahko privošči zaradi posebnega pojmovanja abstrakcije, ki ga imenuje neobvezujoča abstrakcija (noncommital abstraction), ki počiva na razlikovanju med pravimi in nepravimi množicami. Poslednja taka neobvezujoča abstrakcija je namreč ravno U, zato ni treba da U ε U. Za V velja da mora biti res da V ε U. Če imamo poslednje razrede (ki so lahko vsi identični med sabo), potem se lahko s pomočjo njih in pojma "U" (univerzalne množice) večkrat rešimo protislovja, ki nastane zaradi tega, ker smo z abstrakcijo dobili preveliko množico, ki hoče imeti tudi sebe za element. S postuliranjem poslednjih razredov, ki sami ne morejo biti več element, pa se protislovja, ki nastane ob refleksivnosti predikata "ε" lahko rešimo. Entiteta katere bivanje bi vodilo v protislovje pač preprosto ni element V, marveč zgolj spada v univerzalno množico U.

Zaradi postuliranja množic vseh množic, ki so lahko elementi, je treba spremeniti tudi princip abstrakcije. Ta nam zagotavlja, da za vsak pogoj, ki ga označujemo s shemo "Fx" biva razred, katerega edini člani so stvari, ki zadostujejo temu pogoju. Spremembe, ki nastopajo v principu abstrakcije smo opisali že preje.

Zakaj imamo opravka s pojmoma V in U hkrati? Ali ni koncepcija univerzalne množice, pripadnost h kateri pomeni bivanje, že dovolj? Mar na ta način Quine ne sledi zahtevam, ki jih postavlja Occhamova britev: "Entitas non multiplicandum?" Odgovor je pragmatične narave. Koncepcija pojma V se izkaže tudi pri formuliranju pojma indukcije. Da bi se zagoto-

vila možnost matematične indukcije v New Foundations (prvem Quineovem delu iz teorije množic, v katerem je razvil svoj sistem) je potreben pogoj, da je $\{x; Fx\}$ stratificiran (take so zahteve, ki jih postavlja sistem razvit v New Foundations pred novo formulo, ki vstopa v sistem skozi pojmovno shemo (Comprehension shema). Za tako formulo ni potrebno, da je dokazana njena pripadnost (eksistenca) sistemu s tem, da je deducirana iz prejšnjih formul. Vrednost variable pa je samo vrednost, ki spada v U.

Da bi se zagotovila možnost matematične indukcije v NF je potreben pogoj, da je matrika, iz katere bomo dobili množico in ki smo jo sprejeli s pomočjo pojmovne sheme v logičen sistem, stratificirana. Vrednost variable pa je lahko samo entiteta, ki spada v U. Vendar pa je ta abstrakcija nujno potrebna pri formulacijah aksioma indukcije (če nočemo predpostavljati drugih trditev kot na primer Zermelo, da N (naravna števila) ε U). Zato pa Quine predpostavi eksistenco posebnih entitet, ki so člani U (s tem so lahko vrednosti variabel), vendar pa same niso elementi. To so torej poslednji razredi. Na ta način se reši kontradikcije, ki bi nastala, če matrika "Fx" ne bi bila stratificirana. Če pa je ta matrika stratificirana, pa ne more zagotoviti poteka indukcije, kajti ta potek je neskončen, stratifikacija pa je lahko samo končna. Zaradi tega sistem, ki ga je Quine razvil v NF ni mogel rešiti vprašanja matematične indukcije. Če pa zahtevo po stratifikaciji matrike, iz katere formiramo množice, spremenimo tako, da zahtevamo, da je x element in da stratifikacija matrike ni potrebna, potem lahko množico, ki nastane na ta način, sprejmemo v aksiomatski sistem. Ta množica nam pa omogoči eksistenco naravnih števil (množice vseh naravnih števil) tako, da lahko formuliramo indukcijo. Tako rešitev je Quine našel, da je hkrati izpeljal matematično indukcijo, ki jo je seveda nujno potreboval pri formuliranju aritmetičnih zakonov preoblikovanih v odnose med množicami, hkrati pa se je rešil paradoksov. Sistem, ki ga je na ta način dobil, je sicer dovoljeval protislovja Burali-Forti, ker vse variable v prej stratificirani matriki niso bile omejene na množice, ki so lahko elementi. Na podlagi sistema iz NF je zgrajen sistem teorije števil v delu Mathematical Logic (ML). V prvi izdaji te knjige je prej omenjeno protislovje odkril in dokazal Rosser. V naslednji izdaji tega dela pa je Quine to protislovje odpravil s tem, da je odpravil omenjeno napako. Privzem poslednjih razredov je tako edina razlika med sistemom v NF in sistemom v ML (če gledamo samo na logiko teh sistemov).

Drugačen način kako se izogniti protislovjem, oziroma kako formulirati aksiom indukcije, ne da bi se pri tem zašlo v protislovje, si je izbral Quine v svoji zadnji knjigi, ki obravnava teorijo množic z najširšega stališča, to je že omenjena knjiga Teorija množic in njena logika (Set Theory and Its Logic). Tukaj Quine zgradi teorijo množic, ki je sposobna prevesti v svoj jezik zakone aritmetike zgolj na končnih množicah (podobno kot v NF). Ker je vsaka množica končna, je tako lahko preveriti ali je prava množica ali ne (tak "pregled" se opravi korak za korakom tako, da se pogleda če je množica formirana v skladu s pravili aksiomatskega sistema). Pri tem si Quine dovoli rahel trik. Namesto da bi indukcijo definiral kot je običajno, s pomočjo neposrednega naslednika, je to operacijo obrnil in dobil neposrednega predhodnika. (Če rečemo, da neka lastnost F velja za neposrednega naslednika S nekega števila x kakor hitro velja za število x, potem se ta proces nikoli ne konča, ker je rečeno, da ima vsako število svojega neposrednega naslednika; F se torej nanaša na vse člane neskončne množice, ki so dobljeni s pomočjo neposrednega naslednika. Če pa rečemo, da neka lastnost velja za predhodnika nekega števila x kakor hitro velja za število x in obenem upoštevamo, da ima vsako število svojega neposrednega predhodnika (razen O ali prvega člena v induktivnem nizu) potem vidimo, da ta množica, za člane katere naj velja lastnost b ni nujno neskončna. V

drugem primeru se bo namreč proces indukcije ustavil ob O ali kakem drugem členu, ki je prvi člen v induktivnem nizu. Seveda lahko moč razreda, ki je vrednost variable, ki predstavlja argumente relacije predhodnika brez konca lahko narašča, vendar so vsi razredi lahko končni (medtem ko v prvem primeru mora razred, ki predstavlja vrednost argumenta relacije naslednik biti neskončen). Ker imamo aksiom, ki zagotavlja bivanje, prazne množice in para, lahko stalno ugotovimo po končno mnogo aplikacijah principa indukcije in operacijah definiranih med množicami, ali je dana množica definirana v skladu s pravili sistema ali je torej element univerzalne množice U. Pripadnost k U pa pomeni seveda bivanje množice.

Toda s končnimi množicami je možno definirati samo model, v katerega se dajo prevesti aritmetični zakoni naravnih števil. Da bi se definirala realna števila, je treba uvesti neskončne množice oziroma eksplicitno predpostaviti njihovo eksistenco. Tako nam možnost, da se izognemo protislovju s konstrukcijo zgolj končnih množic, gre po vodi (že Cantor je pokazal, da ima množica realnih števil moč 2^N, kjer so naravna števila N definirana kot neskončna množica). Ker so realna števila definirana kot unije množic racionalnih števil, moramo že pri definiciji realnih števil predpostavljati eksistenco racionalnih števil. Da pa dobimo racionalna števila moramo eksplicitno predpostaviti eksistenco naravnih števil. Tako je Quine definiral ulomek $\frac{\alpha}{\beta}$ kot "z;w : z,wεN $\wedge$ z . β < α . w "(16) Iz te formule vidimo, da zahteva eksistenco neskončnih razredov in sicer N. "N" je v matriki za množico ulomkov vezan konjunktivno z ostalimi pogoji, ki jih določa matrika. Iz tega vidimo, da je eksistenca naravnih števil potrebna, saj bi sicer zahteva "z, wεN" bila neresnična, če N ne bi eksistiral. Prej še ni bilo govora o eksistenci naravnih števil (ko je bilo govora samo o zakonih, ki veljajo o njih), vsi teoremi so bili formulirani v tej obliki: če je x član naravnih števil, potem velja zanj to in to — na primer, če sta x in y elementa množice naravnih števil (ki sicer mora biti neskončna) potem velja, da je (x + y) = (y + x). Nikoli pa ni bilo rečeno, da naravna števila so. Naravna števila so pri Quineu in podobno tudi na sploh, definirana kot skupni člani vseh množic x, ki ubogajo začetni pogoj "Oε x" in pogoj "(x)(S"x c x)" ("S"x" pomeni množico vseh naslednikov od x in je pravzaprav okrajšava za abstrakcijo "$\{y;(E\,z)\,(Syz \,\Delta\, z\varepsilon x)\}$". Poljubno abstrakcijo oblike "R"x" imenuje Quine sliko relacije R v x. Ta pojem je prevzel od Russella in ga mnogokrat uporablja v svoji teoriji množic. Ta pojem je v najožjem sorodstvu s pojmom "slika funkcije v določeni množici", kjer je funkcija mišljena v širšem smislu, to je, kot relacija).

Valter Motaln

1. W.V. Quine: Philosophy of Logic, Cambridge, Massachusetts, 1970, str. 85.

2. Začetnik naivne teorije množic, Cantor, definira množico kot: "pod "množico" (Menge) ali sistemom razumevam vsako mnoštvo, ki ga lahko mislim kot celoto, to se pravi vsako kolekcijo določenih objektov, ki jo dobimo po nekem zakonu: misliti definirati nekaj, kar je podobno ε ιδος ..." G. Cantor: Fondements, str. 36 iz L'Analysée, Paris, 1969.

3. B. Russell: The Theory of Types iz zbirke From Frege to Gödel, Cambridge, Massachusetts, 1971, str. 163

4. Te aksiome sem naštel zaradi tega, ker je bil Zermelov sistem prvi aksiomatski sistem teorije množic, ki je obravnaval nastajanje množic bolj s stališča same te teorije (ne tako kot Russellov sistem, ki je izhajal bolj iz logike) in je bil osnova za vse kasnejše aksiomatske sisteme teorije množic, ne samo za Quineovega.

5. E. Zermelo: Investigations in The Foundations of Set Theory — iz zbirke From Frege to Gödel, str. 202

6. Ta teorija nima univerzalne množice, ker ta ne more obstajati zaradi omejenosti principa abstrakcije zgolj na množice, ki so že. Eksistence univerzalne množice pa njegovi aksiomi ne predpostavljajo zaradi grožnje pred protislovjem. Zaradi tega obstajajo vsi teoremi, ki vsebujejo to množico, npr.: "a∩a = U" . Prav tako odpadejo tudi vsi teoremi, ki se tičejo komplementarnosti, npr.: "aū = U", ker iz eksistence a ne sledi eksistenca a.

7. W.V. Quine: Set Theory and Its Logic, Cambridge, Massachussetts, 1963, str. 8. V nadaljnjem besedilu "ST".

8. Zamenjava "Fx" za "$x \varepsilon \beta$", "$\{x; Fx\}$" za "α"

9. E. Zermelo: Investigation in the Foundations of Set Theory iz zbirke From Frege to Gödel, str. 202.

10. "ST" str. 43

11. W. Quine: Word and Object, Cambridge, Massachusetts, 1962, str. 116

12. ST, str. 44

13. T. Skolem: Some Remarks of Axiomatised Set Theory iz zbirke From Frege to Gödel, str. 291 (Simbolni jezik iz tega dela sem delno prevedel v Quineovega zaradi večje jasnosti).

14. E. Zermelo: Foundations of Set Theory iz zbirke From Frege to Gödel, str. 200

15. Termin "relacija" se včasih uporablja v njegovem prvotnem smislu (Carnap govori v tem primeru o intenziji predikatorja) kot ga je imela v filozofiji, včasih pa v smislu znotraj teorije množic. V prvem primeru označuje intenzije, v drugem pa ekstencije izrazov.

16. ST, str. 124

POMEN POMENOV

(o anarhičnosti logike)

Pomeni so pomeni besed.(1) Zdi se torej, da so besede nosilke pomenov in da — kolikor vsi ljudje vse vedo — vse besede vsebujejo vse pomene. Torej se zdi, da imajo besede brez pomena še prav poseben pomen.(2)

Iz povedanega je jasno, da ima beseda "pomen" mnogo pomenov. Vprašanje je, če ta beseda nima obenem še tudi prav posebnega pomena. Če ta beseda ni obenem že tudi beseda brez pomena.

Pomen je brez pomena. Ker pomen ni isto kot beseda "pomen", pomeni pa so pomeni besed, kar pomeni, da imajo le besede pomen, pomen nima pomena. Namreč v enem izmed pomenov besdede "pomen". To pomeni, da pomen v nekem drugem pomenu ni brez pomena.

Iz povedanega ni jasno, za kateri pomen gre. Prehitro bi bilo reči, da gre za preneseni pomen, kajti z dobesednim pomenom se še nismo srečali. Kolikor ima beseda "pomen" *mnogo* pomenov, nima ne *vseh* ne zgolj *enega* oz. *edinega* pomena, ki bi potlej lahko veljal kot dobesedni pomen.

Besede niso besede pomenov. Beseda, ki ima pomen, je s tem pomenom povezana le dotlej, dokler ga ne preloži — in to prav tedaj, ko jo vprašamo po njenem pomenu — na drugo besedo. Kateri je pomen oz. kateri so pomeni besede "pomen"? Pomen besede "pomen" je v pomenu. Ta tavtološki odgovor, v katerem se prva ali začetna beseda ponovi tudi na koncu, je smešen; v odgovoru potemtakem terjamo neko drugo besedo.(3)

Vendar druga beseda, h kateri nas pošilja in pred katero nas postavlja prva beseda, lahko da le odgovor, ki ga ni izsililo toliko naše vprašanje, kolikor neodgovornost prve besede. Zato je odgovor, ki ga pričakujemo, vselej lahko le nepričakovani odgovor. In ker nam bo nudil po eni plati sicer več, po drugi pa obenem manj, kot smo si želeli, nas ne bo mogel zadovoljiti. Da je to res, nam dokazuje odgovor sam: pomen besede "pomen" je v smislu. Ali res? Kaj pa pomeni smisel?(4)

Na začetku je bila beseda, toda začetek ni samo beseda; zato se ne ve, kaj nas čaka na koncu. Zapis uvrščanja besed — besede niso nikdar neuvrščene — nas z večznačnostjo, ki mu je lastna, ne bo rešil igre na srečo. Igra ima smisel, če (si) vnaprej napovemo, kaj bo prišlo ven. Prav zato ven ne more priti karkoli: ali smo dobili ali pa izgubili. Da pa ta ali/ali ni enoznačen, nam priča zapis rezultata: + ali — oziroma 1 ali 0.

Pomeni izguba (poraz) za nas *minus* ali *ničlo*? Je *ničla* vselej že istovetna z *minusom?* Ko se besede uvrščajo, ko vznika red simbolnega, se nam ta red kaže kot red prisotnosti in odsotnosti, kot red "malih *plusov* in *minusov*"; kot elementi igre namreč ne moremo igrati poljubno. Ne moremo plesati le po belih tipkah. "Stava je v središču vsakega korenitega, na simbolno mišljenje opirajočega se vprašanja. Vse se reducira na *to be or not to be,* na izbiro med tem, kar bo oz. med tem, kar ne bo prišlo ven, na prvenstveni par *plus* in *minus.* Toda tako prisotnost kot odsotnost konotirata možno odsotnost ali prisotnost. Brž ko subjekt sam pride do biti, jo že dolguje neki ne-biti, na katero postavlja svojo bit." (Lacan, S II-226) Smisel biti kot prisotnosti temelji na nebiti kot odsotnosti, saj bi bil izid igre na *plus* ali *minus* — morda na *vse* ali *nič,* kajti če stavimo na vse, kakor prepričuje Pascal, eden izmed utemeljiteljev verjetnostnega računa, navsezadnje *vse* lahko dobimo, *nič* nam pa tako in tako ne uide — brez smisla, če ne bi bilo možnosti nebiti.

Nebit potemtakem ni brez pomena. "Od tistega trenutka, ko nam je bila dana možnost, da 0 in 1 inkarniramo v realnem, da ti oznaki prisotno-

in odsotnosti inkarniramo v ritmu, v temeljni skanziji, se je v realnem kaj zgodilo in vprašati se moramo, ... če nismo s tem dobili stroja, ki isli." (Lacan, S II-350) Stroj, ki misli, si je prvi zamislil Aristotel.(5) Da u pomen nebiti oz. nebivajočega ni dal miru, zato ni nič čudnega.

Čudno je, da se še zmeraj plete in zapleta problem odnosa med *minu-* in *ničlo*. Da se še zmeraj raje premetavamo v mreži, ki jo je spletla tafizika, kot da bi se srečali z grozo zgolj-niča. Sestop v območje Parnidovske kibernetike(6), v območje igre pri-in-od-sotnosti nas utegne ramiti iz mrežkanja, vendar ne prej, dokler s spalno mrežo vred ne bomo bnili na tla, na dno brezna.

Pomeni nebiti oz. nebivajočega

Korelativno z vpraševanjem po različnih pomeni biti oz. bivajočega, stavlja Aristotel vprašanje po različnih pomenih nebiti oz. nebivajočega. tem hkrati preskoči vprašanje po biti pomenov.

Nepremišljeno domišljeni "ei de to me on legetai pleonachos (Phys. VI 225 a 20)": je pa *polno razlag*, torej *mnogo pomenov* nebivajočega, ima hodišče v načelu (213 b 30), da je na začetku vsakega vprašanja treba najprej razrešiti pomen besede, o kateri je govor in za katero gre. Toda iskanje pomenov besed, vključno z iskanjem pomenov besede "nebivajoče", se zapleta znotraj območja že nahajanega pomena besede pomen.(7) Aristotelova obsedenost, da si ob vsaki besedi napravi razstavo njenih pomenov, obsedi na mestu pomenskosti pomena.(8)

Tako so pomeni besede "bivajoče" sicer navezani na to, kako, na kakšen način to bivajoče je. Pomenov biti je toliko, kolikor je načinov bivanja oziroma na kolikor načinov se da izreči in povedati, kako je z bivajočim. Kolikor je torej kategorij, ki dajejo obzorje vsem vprašanjem in odgovorom glede vsega in vsakega bivajočega: to bivajoče *je* to in to, *je* tu in tu, *je* tedaj in tedaj, *je* tolikšno in tolikšno, *je* takšno in takšno, *je* v odnosu s tem in s tem, *je* tako in tako, *je* dejavno, *je* dogajano. Deset je torej *načinov* biti bivajočega (namreč glede na kategorialni kriterij, kasneje bomo videli, da obstajajo še drugi kriteriji), toda vselej gre za način *biti* bivajočega: "bivajoče je sicer izrečeno v mnogo pomenih, toda vselej v odnosu do enega počela (Met. IV. 2 1003 b 5)". Vsi *pomeni* biti *bivajočega* imajo eno in isto počelo (arche). "Kajti: eno je označeno kot bivajoče, ker je bitnost (ousia: sotnost), drugo, ker je lastnost bitnosti, drugo, ker je na poti do bitnosti ali izginevanje ali manko ali kakovost ali je bitnost proizvajajoče ali v odnosu do nje ali zanikanje nečesa od tega oziroma bitnosti, zaradi česar tudi pravimo: nebivajoče *je* nebivajočno. In kakor pripada vse v zvezi z zdravjem *eni* znanosti, tako je tudi z ostalim." (Met. IV 2. 1003 b 6—12) Vse, kar se nanaša na bivajoče kot bivajoče, torej na bitnost kot bit bivajočega, spada v območje Ene znanosti: Prve filozofije. S tega vidika je filozofija najprej znanost o različnih pomenih biti bivajočega: *ontosemantika*. Navsezadnje pa je, ker se vsi pomeni bivajočega v njegovi biti stekajo prav v to bit kot počelo, *ontosemantična arheologija*.(9) Očitno igra ob tem bitnost (ousia) dvojno vlogo: enkrat, kot prva izmed kategorij, vlogo enega izmed pomenov biti bivajočega, drugič, kot arche vseh pomenov in kategorij bivajočega, ne le vlogo temeljnega pomena, ampak vlogo nadpomena biti bivajočega.(10) Nadpomena, ki prav zaradi svoje nadpomenskosti vključuje tudi pomen nebivajočega: nebivajoče *je* na način manka biti. Ima pomen le v odnosu do nadpomena.

Čeprav ga ni, ima nebivajoče torej pomen, pomeni nekaj glede na bitnost bivajočega: ima svojo arheologijo, spada v območje filozofije. Kakor medicina ni le znanost o zdravju, ampak tudi, če ne celo predvsem, zna-

nost o manku zdravja, o boleznih, tako filozofija ni le znanost o bivajočem v njegovi biti, ampak tudi, če ne celo predvsem, znanost o manku biti bivajočega. Splošno Aristotelovo načelo: nasprotja spadajo v okvir ene in iste znanosti.

Kajti nasprotja (enantiotes) da so vselej nasprotja znotraj enega in istega počela, enega in istega rodu; kolikor ne gre za protislovno obliko nasprotja. Glede na štiri osnovne oblike oziroma pomene nasprotja: 1. protislovje (antikeimenon: zoperstavljenost, antiphasis, antithesis), 2. skrajnostno nasprotje (enantion), 3. manko (steresis) in 4. odnosnost (pros ti) ter glede na to, da je "vsako skrajnostno nasprotje manko, nikakor pa ni vsak manko skrajnostno nasprotje (1055 b 14)", je nebivajoče sicer manko, popolni manko (steresis he teleia: 1055 a 34), toda hkrati in predvsem skrajnostno nasprotje bivajočega. Nebivajoče bi moralo biti torej eno izmed obeh členov skrajnega nasprotja znotraj enega in istega rodu. "Kar stoji znotraj istega rodu najbolj narazen, je določeno kot skrajno nasprotje." (Cat. 6. 6a 17) Da Aristotel nebivajoče uvršča v skrajno nasprotje (popolni manko) in ne v protislovje, priča tudi njegova navedba, da je "nastajanje srednje med bivajočim in nebivajočim (Met. II 2. 994 a 28). Srednje pa, prav tako po Aristotelu, namreč zmore le največja razlika (megiste diaphora), tj. popolna razlika (teleia diaphora) oziroma skrajno nasprotje istega rodu: "Vsakršno srednje je namreč istega rodu s tem, česar srednje je." (Met. VII 1. 1057 a 20) Česar pa protislovje ne premore: "Vse srednje pa je srednje zoperstavljenega (antikeimena), kajti edino iz njega lahko nastopi spreminjanje kot tako (metaballein kath'hauta). Torej je nemogoče, da bi bilo nekaj srednje nezoperstavljenega, ker bi moralo biti sicer neko spreminjanje, ki ne bi izhajalo iz zoperstavljenega. Izmed zoperstavljenega pa protislovje nima nikakršnega srednjega, kajti protislovje je ravno nasprotje, v katerem eden izmed obeh členov pripada vsemu, ne da bi obstajalo neko srednje." (Met. X 7. 1057 a 30—35) Kar ni črno, namreč ni le belo kot nasprotje črnega, ampak tudi vse drugo, kar sicer sploh ni vezano na barvo: tiho, okusno, itd.; med črnim in tihim seveda ni ničesar srednjega, kajti srednje je lahko le nekaj med skrajnima nasprotjema istega rodu: sivo je srednje med belo in črno barvo. Kolikor nastajanje obstaja kot srednje med nebivajočim in bivajočim, med tema dvema skrajnostima, je nasprotje med tema dvema skrajnostima torej enako nasprotju med črnim in belim. Nebivajoče torej ni isto kot tisto, kar ni bivajoče, kakor črno kot nebelo ni isto kot tisto, kar nasploh ni belo. In ker sta belo in črno skrajnosti *istega rodu,* namreč barve, dve *različni* vrsti tega rodu, tedaj bi moralo isto veljati tudi za bivajoče in nebivajoče. Kateri je tedaj tisti rod, katerega vrsti (vidika) sta bivajoče in nebivajoče, bit in nebit? Ob tem vprašanju se nenadoma prikaže težava vseh težav mišljenja, ki je skušalo nič povzeti vase kot enega izmed členov skrajnega nasprotja, kot popolno razliko od biti oziroma kot popolni manko biti. Znamenito ob tej težavi vseh težav je to, da je že Aristotel sam uvidel, kako je vsakršno iskanje nečesa občejšega od biti (in nebiti) nemogoče, kajti "bivajoče je od vsega tisto najobčejše (Met. II 4. 1001 a 21)". Torej je bivajoče vrhovni rod, rod vseh rodov? "Če je namreč vselej obče že počelo, tedaj naj bi bili najvišji rodovi očitno vzpostavljeni kot počela, kajti te izrekamo pri vseh stvareh. Bilo bi torej ravno toliko počel bivajočega, kolikor je prvih rodov in bivajoče ter eno bi bila tedaj počeli in bitnosti, kajti bila bi izrekana o vsakem bivajočem. Vendar ni mogoče, da bi bila eno in bivajoče rodova bivajočega. Kajti razločki (diaphorai) vsakega rodu bi morali prav tako *biti* in vsak bi moral biti *eno;* je pa nemogoče, da bi bili vidiki (eide) kakega rodu izrekani o pripadajočih razločkih oz. rodovi (ne glede na njihove vidike) o razločkih, iz česar sledi, da bi, kolikor bi bila eno in bivajoče rodova, noben razloček ne mogel biti bivajoče ali eno. Če pa bivajoče in eno nista rodova, tedaj tudi

počeli ne moreta biti, kolikor naj bi bili ravno rodovi počela." (Met. III 3 998 b 17—28) Bit torej ni ne rod ne počelo.(11) Je najobčejše, ki ni nič občega. Potemtakem pa tudi različni vidiki (vrste) biti ne obstajajo, kajti različni vidiki so vselej vidiki istega rodu.(12) In nazadnje: ne obstaja nikakršno skrajno nasprotje, katerega eden člen bi bil istoveten z bitjo, drugi člen pa z nebitjo. Nebit ni nikakršno nasprotje biti, ni v nikakršni, kaj šele v skrajni (popolni) razliki do biti. Nebit ni skrajni manko biti, kajti manko je vselej manko tistega, kar bi to sicer moralo imeti, pa nima.

Predvsem pa se ob prepoznanju, da bit ni rod in s tem tudi počelo ne, poruši vsa dosedaj zgrajena stavba, se razpustijo vsi dosedaj povezani členi. Ontosemantična arheologija, po kateri je tudi nebivajoče vidik (vrsta, oblika) bivajočega, je bila namreč vzpostavljena prav na tem, da obstajajo različni vidiki (pomeni) bivajočega; ob glasni predpostavki, da imajo vsi ti pomeni isto počelo (smisel).

Odpravimo težavo vseh težav tedaj s tem, da pripoznamo, kako bit ni niti tisto najobčejše niti nekaj občega sploh, niti rod vseh rodov niti rod sploh, niti počelo vseh počel niti počelo sploh? Da nebit torej ni niti nasprotje nečesa občega niti nasprotje nekega rodu niti nasprotje nekega počela? Naj bo tedaj kar bivajoče kot tako, bivajoče samo? "Toda če ne bi bilo bivajočega in enega kot takega, nastopi spet velika težava z vprašanjem, kako naj bi bilo tedaj nekaj izven enega, kako naj bi bilo kaj več kot eno. Kajti, kar je različno od bivajočega, tega ni. Zapadli bi tedaj v Parmenidov nauk, da so vse stvari eno in da je to ravno bivajoče." (Met. III 4. 1001 a 28—30) Vsi poskusi zoper Parmenida so bili torej zaman. In prav zato s temi poskusi ni mogoče odnehati.

Jasno je: če od biti različno ni nič, tedaj ni nič različnega od biti. Bit kot taka, bit sama se da misliti le ob misli na nič. Misliti se da le, če se nič ne misli. Kdor misli nič, nič ne misli. In kdor nič ne misli, misli na nič. Zato stran od tod.

Vendar nič ne pomaga. Vsa Aristotelova logična izvajanja temeljijo na temelju, za katerega sam Aristotel ve, da je breztemeljen: namreč na predpostavki, da bit vendarle je rod in počelo, da vendarle obstajajo različni pomeni biti, da tudi nebivajoče vendarle nekaj pomeni, ker da na nek način je. Čeprav le kot manko bitnosti. Čeprav mnoštvo pomenov bivajočega oziroma nebivajočega (to me on legetai pleonachos) izključuje edinstveni pomen bivajočega ali nebivajočega, zaradi česar Aristotel vztraja (1069 a 20), da ničesar nikdar ni kar "bivajoče sploh (on haplos)", se mora ob težavi vseh težav kljub temu zateči (1017 b 15) k edinstveni bitnosti, ki naj bi kot "vpričujočni vzrok biti (aition tou einai enhyparchon)" omogočal igrati igro logičnih analiz, logične dedukcije. Bitnost kot v-pričujočni (en-hyp-archon) vzrok biti, kot počelo (archon: arche) biti vsake stvari, je več kot sama bit. Zato tudi več kot pomeni biti. Več kot vse, kar se da reči o biti bivajočega.

Bitnost ni le metaforična, marveč je nekaj metakategorialnega, nekaj metaontičnega sploh.(13) Onstran vseh nasprotij. "Kajti vse zoperstavljeno ima neko snov ter je to v možnosti; vednosti zoperstavljena nevednost bi torej težila k zoperstavljenemu. Prvemu pa ni nič zoperstavljeno." (Met. XII 10 1075 b 22—25) Ni nič zoperstavljeno, ker nič ne more biti zoperstavljen. Nič ni zoperstavljen ne prvi snovi ne bitnosti kot prvemu delu (proton meros) vesolja, ne večni negibljivi bitnosti (aidios ousia akinetos), tj. bogu. Nasprotje je za Aristotela namreč zmeraj nasprotje nečesa in na nečem, čeprav je to nekaj zgolj snov. Predhodnike odločno izpodbija: "Vsi namreč izvajajo nastajanje vsega iz nasprotij (enantia). Pri tem nimajo prav niti v tem, da dopuščajo nastajanje vsega, niti v tem, da izvajajo nastajanje vsega iz nasprotij. Ob čemer tudi ne pojasnijo, kako naj bi nasprotja posedujoče nastalo iz nasprotja. Saj v nasprotju en člen ni v trpnem odnosu

do drugega. Za nas je ta težava razrešljiva kajpada prek predpostavke nečesa tretjega, snovi. Oni pa delajo za snov enega izmed obeh členov nasprotja, kakor neenako enakemu, mnoštvo enemu. Tudi to se rešuje na isti način, kajti snov, ki je edina, nima nikakršnega nasprotja." (Met. XII 10. 1075 a 27—35) Ni snov nasprotje, marveč je nasprotje na snovi. Snov ni nikakršno nasprotje bitnosti (oblike), marveč je vsako nasprotje kot nasprotje bitnosti manko bitnosti nasprotja na snovi, na neki podlagi; če sta npr. nasprotji luč in tema, tedaj je snov tega nasprotja zrak: "iz tega nastajata dan in noč (1070 b 21)". Dan je spoj zraka in luči, noč je zrak brez luči. Tema je nasprotje luči, toda ni snov luči, kajti iz tega bi sledilo, navaja Aristotel, da je "slabo prostor-tvar (chora) dobrega (1092 a 2)" in da torej "vse bivajoče deleži (metechein) na slabem": da je spoj dobrega in slabega, ne pa spoj neke snovi in dobrega; ob čemer se slabo izkaže za snov z mankom dobrega, ne pa za nekakšno dobro v možnosti (dynamei agathon).

Bivajoče za Aristotela, ker se hoče izogniti priznanju slabega za bivajoče, torej ni nikakršna enotnost nasprotij. Enotnost nasprotij za Aristotela sploh ne obstaja, je zanj nekaj povsem protislovnega. V tej smeri je potemtakem tudi iskati izvor za zakon (počelo) protislovja.

Bitnost biti, tj. bivajoče v svoji bivajočosti, je luč, je dobro samo. Brez nasprotja. Kar zadeva snov, in tu nahajamo pravo, čeprav skrivno poreklo Nietzscheja, je ta onstran (tostran) dobrega in zlega.

Kjer sta "bit in nebit isto (tauton einai kai me einai)", kar je po načelu protislovja, tem "najtrdnejšem vsem počel (1005 b 12)", torej prvem počelu trdnosti (stanovitnosti, gotovosti), sicer nemogoče, grozi uničenje in z njim nič. S tem pa je že tudi rečeno, da nebit nikakor ni isto kot nič. Kajti nič je za Aristotela *isto* biti in nebiti, ne nebit, kajti nebit je *vidik* biti. Je manko biti. Nič pa grozi iz *istega* biti *in* njenega manka. *Nič ni odsotnost, marveč isto pri-sotnosti in od-sotnosti, tedaj isto kot sotnost.* Tu odpove torej vsakršna logika. Zato Aristotel kot logik tudi ničesar noče slišati ne o niču ne o biti kot sotnosti.

Kar ga nazadnje požene v skrajno alogične zaključke, tj. v alogično utemeljevanje logike oziroma njenega osnovnega in neomajnega principa. *Načelo protislovja zmore Aristotel utemeljiti le na protislovnem načelu.* Da je namreč bitnost nasprotje, ki je izven vsakršnega nasprotja: ali pa ni nič. Oziroma: nebivajoče je nasprotje bivajočega, toda bivajoče ni nasprotje nebivajočega. Od tod čudno vprašanje: "iz katerega nebivajočega in bivajočega naj bi izšlo bivajoče (1089 a 14)"? Kakor da bi moglo biti bivajoče spoj bivajočega in nebivajočega. Kakor da je bivajoče bivajoče in še nekaj. Kakor da je bivajoče vselej več kot bivajoče.

Kakor je čudno vprašanje, je čuden tudi odgovor: "Kolikor je prek posameznih izvedb nebivajoče izrekano na toliko načinov, kolikor je kategorij, razen tega pa je označeno kot nebivajočno še lažno in bivajoče v možnosti, izhaja nastajanje iz poslednjega; kakor namreč iz tega, kar dejansko ni človek, pa to v možnosti vendarle je, postane človek, iz nebelega, v možnosti pa belo, postane belo, tako nastane podobno tudi eno ali mnogo tega." (Met. XIV 2 1089 a 26—32) Kot nebivajoče nastopa torej snov in to prav kot nasprotje bivajočega; pač po načelu, da je nastajanje srednje med nebivajočim in bivajočim, srednje pa je vselej srednje dveh skrajnosti. Ob tem pa naj bi držala tudi trditev, da snov ni nikakršno nasprotje, temveč zgolj podlaga za vsakršno nasprotje.

To pa še ni vse: če se da in mora vse *pomene* bivajočega zvesti na isto (pros tauto), na kaj se da tedaj zvesti *pomene* nebivajočega? Če je *isto vseh pomenov* bivajočega *bitnost*, kaj je tedaj *isto vseh pomenov nebivajočega*? In nazadnje: kaj je isto vseh nasprotij? Katero nasprotje je paradigmatično nasprotje?

Če obstaja bivajoče kot tako, bi moralo po "analogiji" med pomeni bivajočega in pomeni nebivajočega obstajati tudi nebivajoče kot tako. Bi moralo obstajati tudi nasprotje kot tako. In res: "Ker pa se da vse bivajoče zvesti na eno in skupno (koinon), mora biti zvedljivo tudi vsako od nasprotij (enantioseis) na prve razlike in nasprotja bivajočega kot takega; pa naj bodo prva nasprotja bivajočega mnogo in eno ali enako in neenako ali katerakoli druga, kajti o tem je bilo proučevano dovolj že drugod." (Met. 1061 a 10—15) In kaj je bilo rečeno drugod, tam, kjer je bilo vse to dovolj proučeno? "Nadalje je ena vrsta nasprotja manko in vse je zvedljivo na bivajoče in nebivajoče ter na eno in mnogo." (Met. IV. 2 1004 b 28—30) Zagata je v tem, da Aristotel tudi nasprotje med bivajočim in nebivajočim ne zna misliti drugače kot nasprotje samega bivajočega oziroma kot nasprotje na bivajočem. Prva razlika (nasprotje) na bivajočem da je razlika med bivajočim in nebivajočim. Toda razlika na bivajočem samim med njim samim: kaj je to?

Pri vsem skupaj je najbolj čudno to, da se Aristotel dela, kakor da je redukcija (anagoge: zvajanje) različnih pomenov biti na edinstveni nadpomen nekaj samoumevnega(14), kakor da sta redukcija in analogija le dve različni smeri na isti poti, kakor da sta torej po eni plati eno in isto epagogia (indukcija) in analogija, po drugi plati pa analogija in silogizem (dedukcija). Tako da nazadnje ni več jasno, ali je analogija nekaj samostojnega in temeljnega ali pa je posebna oblika izvajanja oziroma navajanja.

Aristotel sicer obravnava analogijo (paradigmo) kot posredno obliko silogizma, kot najpogostejšo obliko, pri kateri manjka srednji pojem, tj. višji pojem kot pojem primerjave. Toda analogija kot paradigma (kot primer v najboljšem pomenu besede) obči pojem, pojem vseh podobnosti (tj. vsakršne primerljivosti) že vključuje; torej je manko tega pojma le navidezen manko, javna tajnost. Glede na bivajoče oziroma nebivajoče: kakor je *bivajoče* to in to, tako je tudi *to in to* bivajoče. Ni mogoče navajati vseh *pomenov* bivajočega, če ne veš, kaj pomeni *bivajoče kot bivajoče,* kaj je *smisel* biti bivajočega, za smisel bivajočega pa se ne ve, dokler ne poznamo vseh pomenov bivajočega.(15) Ob vsem tem gre seveda za osnovni problem: ali je več bivajočega ali pa je le eno in edinstveno bivajoče, edinstveno nadbivajoče kot bit sama. Aristotel, kakor ves platonizem (metafizika), hoče oboje (onto-teologija), toda to oboje očitno ne gre skupaj. Oziroma: skupaj gre le nasilno, prek potvarjanj, prek preskokov. Prek potvarjanj in pretvarjanj, ker bi bilo pač treba reči, da gre za preskok in to nepremišljeni preskok, ne pa za premišljeno izvedbo.

Pri razlagi opiše Aristotel analogijo kot razmerje med deli: "Očitno je torej, da primer (paradeigma) ni niti razmerje dela do celote niti celote do dela, marveč dela do dela (meros pros meros), če oba spadata pod isti pojem in je eden znan; od navajanja (epagoges) pa se razlikuje po tem, da ta iz vsega poedinega (ex apanton ton atomon) nakaže najvišji pojem srednjemu ter dalje od najvišjega ne navezuje nobenega sklepa (syllogizmon) več; primer pa se navezuje neposredno dalje, ne da bi nakazoval iz vsega." (Analyt. pr. II 24.68 b 34—38) Analogija kot popolni primer nikakor ne navede vseh primerov, ni nikdar popolna indukcija. Zato pa tudi ni vnaprej omejena na območje enega in istega pojma, marveč ga lahko zamenja, nadomesti z višjim ali pa se prelomi v drugo in drugačno primerjavo. Postane tedaj drug in drugačen primer: pravilo (zakon). Toda čeprav analogija ni niti navajanje (indukcija kot združevanje delov v celoto) niti izvajanje (dedukcija kot razločevanje celote na dele), je vendarle primerjanje (komparacija) znotraj istega. Znotraj ene in iste *celote,* saj deli so navsezadnje deli neke celote. Pa ni tako enostavno. Kajti tudi govor o delih je tu le analogija.(16)

Sicer bi bilo bivajoče kot bivajoče, bi bila bitnost celota, posamezno bivajoče pa bi bilo del te celote. Različni pomeni bivajočega bi bili istovetni z različnimi deli bitnosti kot celote. Pomeni bivajočega pa niso niti deli bitnosti kot biti bivajočega niti vrste bivajočega, kar pride na dan ob tem, da *najvišje bivajoče* (*bog*) sicer je vrhovno bivajoče, toda ni rod (obče), saj *je samo le vrsta,* čeprav edinstvena (najvišja, vrhovna) vrsta *bivajočega* (glej kasnejše Porfirjevo drevo).

Analogija sama na sebi ni nikdar dovršena in dovršljiva. Kot primerjava "delov", kot sklepanje z dela na del, ne more nikdar ne zajeti ne predvideti celote ali celovitosti. "Če pa iskano počelo ni ločljivo od teles, katerega bi tedaj lahko bolj izpostavili od snovi? Samo da snov ni dejansko (energeia), marveč le možnostno (dynamei). Bolj in svojstvenejše počelo od tega bi bila tedaj oblika oziroma izgled. Ta pa je minljiva in bi torej sploh ne bilo nikakršne večne, ločljive, na sebi bivajoče bitnosti. Kar pa je nevzdržno, saj izgleda, da vendarle biva takšno počelo in takšna bitnost ter je iskana ravno od najizobraženejših; kajti kako naj bi obstajal red, če ne bi bilo nekaj večnega, ločljivega in stalnega?" (Met. XI 2060 a 20—25) Gre torej za dokazovanje s tistim, kar bi bilo treba šele dokazati. Takšno dokazovanje je na izhodišču celotne Aristotelove logike. *Red je, ker sicer ne bi bilo reda.* Vse bi bilo v neredu, če ne bi bilo reda. Arche je, ker bi bilo sicer vse zgolj anarhija, anarhije pa ni, ker obstaja arche. *Celotna logična načelnost se torej opira na breznačelnost logike.*

Snov ni dejansko, marveč zgolj možnostno (priložnostno) glede na določeno obliko, oblika (izgled) pa je nekaj minljivega. To je vse, kar je očitno v vsakdanjem življenju. Vse ostalo spada v območje *pretirane* analogije, analogije, ki ne prehaja s primera na primer, marveč preskoči *vse primere* in zapade v abstrakcijo edinstvenih, nadčutnih primerov: prva snov in poslednja bitnost. V sholastiki (analogia entis), kar odmeva potlej prek Kanta tja do Nietzscheja, nosi ime analogije ravno ta pretirana analogija. Primer rokodelskih izdelkov pa postane že pri Aristotelu metaparadigma, model ali maketa bivajočega kot takega in v celoti. Samogibnost naravnih proizvodov, ki jo Aristotel uveljavlja nasproti umetnim proizvodom, je ob tem nekaj drugotnega. Odločilno je to, da umetni svet ali svet umetno napravljenih proizvodov postane paradigma vsakršnega sveta. Da je tudi človek obravnavan enako kot katerikoli drugi artefakt, kot enotnost snovi in oblike. Ker da šele tako lahko razume (Vico): ker da človek lahko razume le tisto, kar sam napravi, namreč z razumom.

Celotna podoba: "Očitno je, da mora biti nasprotju nekaj podloženo in da sta skrajnosti dve. Z drugega vidika ni nujno tako, zadošča tudi to, da ena nasprotnost proizvede spremembo s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo (apousia kai parousia); podložena narava pa je spoznatna prek analogije: v kakršnem razmerju je bron do kipa, les do postelje, snov ali brezoblično do oblike, v takšnem je podloženo (hypokeimene physis) do bitnosti ali do tegale (tode ti) ali do bivajočega." (Phys. I 7. 191 a 5—12) In naprej, kajti analogija je načeloma odprta, razmerje med lesom in posteljo je analogno razmerju med telesom in dušo, med telesom in človekom.(17) Kakor da sta postelja in človek dela iste celote. Kakor da je bivajočno postelje in človeka eno in isto bivajoče: bivanje istega.

Kakor da je človekovo prebivanje način bivanja. Toda od kod tedaj presežek tega načina, pre-sežek pre-bivanja? Po analogiji namreč ni nobenega presežka, je le razmerje med deli.(18)

Analogija med stavčno in stvarno podlago, na katero da se vežejo ali povedki ali prilastki v enem izmed obeh členov nasprotja, kajti vsak povedek (prilastek) je implicitno člen določenega nasprotja, je sicer analogija, ki je na izvoru celotnega Aristotelovega sistema, toda kaj ima v tej analogiji vlogo paradigme, ostaja uganka. Že to, da Aristotel para-digmo (pri-kaz

kot pri-mer) razume kot počelo ana-logije (pri-lagajanja kot pri-merjanja), torej digmatičnost (kazalnost) kot počelo logičnosti (zloženjivosti), pušča odprtih vrsto vprašanj. Če je analogizem posebna oblika silogizma ali ni toliko prej vsak silogizem v bistvu analogizem? Ali paradigmatični silogizem, sklepanje iz celote na dele, iz občega na posebno in posamezno, ni prej deigma kot logos? Saj začenja z občim kot nečim samo na sebi razvidnim. S paradigmo. Ni bistvo silogizma nekaj, kar ni nič silogističnega, tisto asilogistično ali anapodiktično (glej Analyt. post. I.3. 72 b 15)?

Temeljna opredelitev silogizma se namreč glasi: "Sklepanje je tisto govorjenje (logos), v katerem iz nečesa postavljenega (tithenton) nujno sledi temu ležečemu (keimenon) nekaj drugega zato, ker to je (to tauta einai). Z'zato, ker to je' mislim, da sledi iz njega samega (to dia tauta), s'sledi iz njega samega', da za nastajanje nujnega ni ničesar (to medenos) dodati od zunaj." (Analyt. pr. I 124 b 18) Hkratnost logično-gramatikalne ter onto-teološke vsebine te definicije ničesar ne izpušča iz obzorja.(19) Horizont je zaokrožen.

Uganka ostaja uganka torej zato, ker vloga paradigme ni razdeljena. Vseeno je, kaj postavim na začetek, za vzorec in primer. "Izjave (logoi) so resnične na enak način (homoios) kot stvari." (De interpr. 9. 19 a 33) Na začetku je TO TAUTA EINAI in kar sledi je TO DIA TAUTA. Torej *tauta dia tauta,* ne pa *panta dia panta.* V takšni avtoaventičnosti je največja razlika med Aristotelom (že Platonom) ter med Heraklitom in Parmenidom.

Vsakršna analogija je možna šele na osnovi te avtoaventičnosti. Z drugimi besedami: avtoaventičnost je tisto bistveno vsakršne paradigme. Avtoaventičnost pa je zasnovana na prednosti biti pred nebitjo. "Trdilni stavek je poprej in spoznatnejši kot nikalni, kajti zanikanje (apophasis) je spoznatljivo prek trditve (kataphasin) in trditev je prvotnejša (protera), kakor je sicer bit prvotnejša kot ne-bit." (analyt. post. I 25. 86 b 33) Ker je ne-bit pač razumljena kot zanikanje biti; bit torej kot predpostavka zanikanja oz. ne-biti, kot predpostavka *manka* biti. Ker pripada prvenstvo biti, pripada prvenstvo tudi *pomenom* biti, namreč glede na pomene ne-biti. Razen tega je očitno, da pomenov ne-biti zaradi prvenstva pomenov biti ne more biti več in da ne morejo biti drugačni od pomenov biti. Različni pomeni ne-biti so po analogiji le druga, tj. negativna plat pomenov biti.

Vendar avtoaventičnost analogije, ki vse zapira v območje logosa, zadene ob to, "da počelo (arche) dokaza ni dokaz, torej tudi znanosti ne znanost (analyt. post. II 19. 99 b 33)". Počelo znanosti je um (nous). Nekaj asilogističnega in nekaj alogičnega sploh, kolikor logika pomeni predikativno logiko stavčnih resnic, tj. formalno logiko, katere vrh in realizacijo obenem predstavlja danes dialektično-kibernetična logika. Kolikor pa sta *nous* in *logos* nekaj enega in istega, tedaj velja: "Takoimenovani um duše — um (nous) imenujem to, s čemer duša razmišlja (dianoeisthai) ter zapopada (hypolambanein) — dotlej, dokler ne misli, dejansko ni nič od bivajočega (outhen ton onton)." (De Anima III. 4. 429 a 24) Čeprav je um potlej, ko misli, skupaj z dušo na določen način "vse bivajoče (ta onta panta)", namreč kot EIDOS EIDON (izgled izgledov oz. vid vidikov), najpoprej vendarle ni nič od bivajočega.

Zadeva je zdaj obrnjena. Toda na premaknen način. Ni več bit predpostavka ne-biti, temveč je *nič* bivajočega predpostavka — na določen način seveda — *vsega* bivajočega. Zoperstavljena sta OUTHEN-ton-onton in ta-onta-PANTA. Nič in vse. Nič bivajočega kot outhen-to-onton ni ne-bit, temveč horizont biti: "pisalna tabla, na kateri še ni nič (en grammateio ho meden hyparchei)", na katero se da torej še *vse* vpisati, začeti z *vsem.* Vendar um kot *outhen*-ton-onton oz. kot to-*grammateion* ni *tabula rasa,* kajti "umevajoče (to noun) in umevano (to nooumenon) sta isto" oz. "um

pri dojemanju mišljenega misli sebe samega (Met. XII. 7. 1072 b 20)". U
je svoja lastna pisalna tabla. Vpisuje se kot pisec sam vase. Zato tudi be
le sebe samega in *nič* drugega.

In prav kot tak je počelo logike oz. znanosti. Kot tak, tj. v svoji bistv
ni vasezaverovanosti. "Resnično in prvo je to, kar gotovosti (pistis: ver
verjetje in verodostojnost hkrati) nima po drugem, marveč po sebi samem
saj pri počelih znanosti ni treba spoznavati od kod in zakaj, temveč mor
biti vsako počelo gotovo samo po sebi." (top. I.1. 100 a 30) Počelo vse
počel pa je um sam.

Njegovo razmišljanje je zato izmišljanje. Njegova refleksija je vselej
profleksija. "Je pa nujno, da se na dva načina ve vnaprej (proginoskein
pri nečem je nujno najprej zapopasti, da je, pri nečem si razložiti beseda
pri nečem pa je nujno oboje. Pri stavku, da je ob vsem resnično le bodi
pritrjevanje bodisi zanikanje, je npr. treba zapopasti, da to tako je (hot
esti); pri trikotniku, da nekaj pomeni (hoti todi semainei); pri enotnos
obojega tako to, kaj pomeni, kakor to, da je." (analyt. post. I.1. 71 a 1
To velja seveda za posamezne stvari, besede (imena), stavke itd. Ko si
um že izmislil nekaj, ki pa samo ne sme biti nič izmišljenega, marveč mor
biti zaris bivajočega. Razlika med *bitjo* in *pomenom* je razlika med *mišlje
nim* in *rečenim,* ki je obenem tudi razlika med *umovanim* in *telesnim.*
umu, ki je mišljenje mišljenja, naj ne bi bilo sledu po tej razliki.

Vendar je um (nous) kljub vsemu beseda (ime), ki *pomeni* ravno mišlj
nje mišljenja oz. samo sebe samo misleče mišljenje. Obenem pa um, kat
rega avtoavtentičnost temelji v tavtologičnosti, se pravi: alogičnosti, najpo
prej ni *nič* od bivajočega, potlej pa na določen način *vse* bivajoče. Koliko
ta časovni premik, ki je v umu kot takem (tj. božjem umu kot tistem naj
bolj božanskem) brez pomena, mislimo v njegovi brezčasnosti, preostane ta
da je *vse* bivajoče vselej že vpisano na ozadju *nič* od bivajočega. Pomen
ne-bivajočega kot negativna plat pomenov *vsega* bivajočega, ki je vpisan
na ozadju *nič* od bivajočega, imajo svoj nad-ali-pod-pomen torej ravno
tem *nič* od bivajočega, ne pa v svoji negativnosti oz. svojem manku.(20

Kakor obstaja nad deseterimi *pomeni* bivajočega oz. biti še eden-več,
ni eden izmed njih, marveč je ta-enajsti "pomen", tako je tudi v območj
pomenov ne-bivajočega.(21) Nič je ta-pred-ta-prvi "pomen" vsega ne-biva
jočega oz. ne-biti. Kolikor ni eden izmed njih, "pomen" seveda ni po
men.(22)

Pomeni biti se vpisujejo v smisel biti.(23) Pomeni ne-biti se ne vpisujej
v smisel niča, kajti govoriti o smislu niča je nesmisel, saj sam smisel bi
vznika šele na ozadju nič od bivajočega. Pomeni ne-biti se iz smisla bi
izpisujejo. Nič pa je izza vsega tega: izza smisla biti in pomenov ne-biti. O
med bitjo in ne-bitjo obstaja določena paralelnost, če "bit in ne-bit nis
isto nič drugače kot po enakoimenskosti (Met. IV. 4. 1006 b 18)" — sta p
po enakoimenskosti torej vendarle isto — med bitjo in ničem ni nikakršn
identitete.

Nič ne pomeni nič in zato o njem pravzaprav ne bi mogli govoriti
"kajti ne pomeniti (semainein: označiti) nekaj je isto kot nič pomeni
(outhen semainein) in če besede ne bi pomenile (me semainonton), bi ne b
mogoč razgovor z drugimi, pa tudi s samim seboj v resnici ne (Met. 1006
8)". Nič ruši pomene in s tem vsak razgovor, vsak dialog in vsako dialek
tiko. Nič pomeniti ne pomeni pomeniti nič; toda označevalec niča ("nič")
vendarle obstaja. Obstaja beseda in zato govorimo. Govorimo prav zato
ker obstaja beseda nič. Ker obstaja ta označevalec brez označenca, na ozad
ju katerega se šele lahko zariše kakršenkoli označenec in s tem pomen.

Brez niča ne bi bilo napetosti in razlike med pomeni in smislom biti. T
napetost in ta razlika, ki jo Aristotel zaznamuje z razliko med *simbolon*
(symbolon) in *delumnom* (deloumenon), vodi tudi do pomena pomenov

uže, da vsaka bitnost (ousia) pomeni neko tole. Nedvomno in res pa je, rve bitnosti pomenijo (semainei: označujejo) neko tole, kajti razodeto deloumenon) je nedeljivo in eno po številu." (categ. 5.3 b 10) Značil- Aristotelovega teksta je v tem, da pravzaprav ne vemo natančno, o čem ori: ali govori o bitnosti kot taki ali pa o besedi "bitnost". Vseeno e, da gre za besedo, saj sicer ne bi rekel: bitnost *pomeni* tole, marveč bi el: bitnost *je* tole. Kljub takšni razrešitvi pa je Aristotelova teza še zme- v toliko presenetljiva in težavna za obrazložitev, v kolikor se po njem *eda kot simbol* neposredno ne nanaša na *tole kot delumen*; razodevata ali stavek, ne razodeva beseda kot beseda (tisto vmesno, ne srednje krikom in stavkom, med neartikuliranim glasom in med artikuliranim orom), toliko manj razodeva torej beseda kot simbol.

Območje besede kot simbola je območje, v katerem vlada *logos seman-*
s: logos, ki mu neposredno ne pripada resnica. Ki mu ne pripada niti posredna resnica krika niti posredna resnica stavka. Za razliko od pogo- , če že ne kar običajnih interpretacij, je treba naglasiti, da Aristotel na način razlikuje tudi med *znakom* (semeion) in med *simbolom* (označe- em); vsaj po poudarkih, če že drugače ne, kajti prvič je poudarek na ni označenca, drugič pa na označevalni plati. "Glasovi so znaki (symbo- duševnih vtisov, izpisanke pa glasov. In kakor pismenke pri vseh niso tako tudi uglasovljenke niso. Česar prvenstveni znaki (semeia protos) so te, namreč vtisi (pathemata) duše, so pri vseh isti, kakor so vselej že tudi stvari (pragmata), katerih podobe (homiomata) so." (de interpr. 1. a 7) Vtisi duše so vpisi uma, ki kot pisalna tabla samega sebe najpoprej rič od bivajočega, v umu samem; po tej plati sprejemanja vtisov se um nuje zato *nous pathetikos*. Po njem je duša "kraj izgledov (topos eidon: an. III.4. 429 a 27)", kraj vtisov; kakor je um po svoji vpisovalni plati, proizvajalec (to poietikon), izgled izgledov oz. vid(ik) vidikov.

Kot znaki so besede združevalke *istih* vtisov duše in *različnih* uglasov- k, torej samih sebe in vtisov duše, tj. podob stvari. Po svoji glasovni i, torej kot označevalke, kot označevalci (symbola), so besede vselej že ične, namreč glede na različne govorice. Označujejo pa kot znaki kljub i različnosti isto: iste podobe stvari kot nečesa vselej že istega. Toda to e en vidik, kajti z drugega vidika je "stvari po številu brezmejno" in je nujno, da jih je "več označenih z istim pojmom oz. istim imenom h. elench. 1. 165 a 13)"; kar pomeni: "ouk estin homoion (165 a 10)". podobnosti oz. enakosti med besedami in stvarmi; toda tokrat ne zaradi ičnosti besed in istosti stvari, marveč zaradi omejenega števila zmeraj besed in brezmejnega števila, torej neskončne različnosti stvari. Če so duše podobe stvari in če je stvari brezmejno, tedaj je brezmejno tudi ob stvari oz. vtisov v duši. Tedaj pa bi moralo biti, če so besede kot i prvenstveni znaki prav vsakega vtisa v duši, tudi brezmejno besednih ov. Potemtakem pa tudi brezmejno besed kot označevalk (simbolov). zaprav več kot brezmejno, saj za iste vtise v duši, za iste podobe stva- i naj bi jih bilo brezmejno, obstajajo različne besede glede na različne rice.

Izhod iz tega paradoksa je mogoč samo, kolikor je v vsaki podobnosti odisi v razmerju med besedami in stvarmi bodisi v razmerju med du- imi vtisi (pomeni, označenci, izgledi) in med stvarmi oz. besedami — že različnost; kolikor je v vsaki enakosti že tudi neenakost. Besede so le lahko označevalci (simboli), ker nikdar niso čisti znaki. Znaki (semeia) rinašajo označence (vtise, pomene) le, kolikor označenci niso čiste po- stvari: kolikor so stvari, ki so zaradi svoje brezmejnosti po številu odobljive, vselej že nekakšne podobe vtisov (pomenov, označencev), r so ti vselej že izpisi omejenega števila besed kot označevalk.

Ob vsem tem pa ostaja problem stvari kot *delumna:* tegale tu razode
ga, ki je po številu eno in nedeljivo.(24) Stvari je brezmejno in mnogo (ve
je pomenov bivajočega oz. biti, toda tole tu kot razodeto (neskrito) je
svoji biti eno in nedeljivo.(25) Kot eno izmed njih je zato vselej že tudi e
več. V tem je presežek pomenov oz. smisel. Beseda kot označevalec (simbo
ni znak duševnih vtisov, temveč v srečanju z razodetim (delumnom) izp
stavi smisel s tem, ko se to srečanje vtisne v dušo. Zato besede lahko bo
jo. Zato so lahko patetične v več kot izvornem pomenu besede in zato
učinek govorice lahko "pathema, trpljenje telesa". Stiska duše se naseli
bolečini telesa. Prav zato pa se srečanje z razodetim (delumnom) nikdar
skrči na prekritje simbolnega (označevalnega) z imaginarnim (označenim
pomenskim), kajti razodeto, ki je z načinom svoje razodetosti povzeto
imaginarno, ostaja slej ko prej tudi nekaj različnega od svoje podobe,
nekaj realnega.(26) Nihče ni podoben samemu sebi.

In čeprav je vsakdo upodobljen po označevalcu, ki ga reprezentira
drug označevalec, iz same igre simbolov ne bo vzniknil delirij. Kljub vsem
je delumen deludifikator simbola, ne pa simbol deludifikator delumna.(2
Um, ki najpoprej ni *nič* od bivajočega, ki se najpoprej znajde pred lastn
neumnostjo, meri na *vse* bivajoče, torej čez samega sebe: v brezumnos
Pogon označevalcev, ki se identificira kot igra prisotnosti in odsotnosti,
katere vznikajo in v katero ponikajo *načini razodetosti* oz. *pomeni* razod
tega, bi bil in je brez mere, kolikor bi se um lahko izgubil in kadar se u
spozabi. Spozabi ne nad samim seboj, temveč nad razodetim. Visoka sto
nja spozabitve uma je Sv. Duh, ki misli, da je razodeto rezultat razodet
in da ima razodetje v svojih rokah, medtem ko razodetje ni nič drugega k
način razodetosti razodetega. Eden izmed pomenov biti bivajočega.

Pomen pomenov je v sprostitvi besede. Aristotel je pokazal na *sočasn*
pričujoče *različne pomene* biti oz. bivajočega. Heidegger je izpostavil *d*
sovno dimenzijo smisla biti, pokazal torej na *zgodovinsko različnost pom*
nov biti (ousia) bivajočega. Ta dva velika koraka k svobodi besede pričat
da beseda, ki je bila na začetku, ni bila svobodna beseda. To je bila dirig
rana beseda. Glas vpijočega. Lacan se zavzame za pravico besede do molk
do neizrečenih, polizrečenih in zarečenih pomenov.

Pomen kot tak zapeljuje um v spozabitev. K temu, da bi se nad raz
detim (bivajočim), ki je kot tole tu vselej individualno, spozabil z diktatur
enega edinega pomena. Iz njega naj bi žarel smisel življenja in smisel biv
nja sploh. Različnost pomenov spodjeda vsak tak totalitarizem. Um se i
gubi, ko zazrt v vse bivajoče pozabi, da je najpoprej *nič* od bivajočega
da torej takrat, ko nahaja samega sebe pred *videzom vsega* bivajočeg
samega sebe sploh ne vidi. Saj gleda skozi sebe. Gleda skozi samega seb
videz vsega in misli, da vidi samega sebe. Če bi se ozrl izza sebe, bi vid
da izza njega spet ni nič drugega kot videz vsega. Samega sebe kot nič o
bivajočega torej nikakor ne more ugledati. Toda vse ni tako enostavno. V
ni zgolj videz vsega. Vse je videz in razen tega nič. Zato nič ni videz.

Videz je logika, izza katere ni nič. Pred njo je um kot nič od bivajoč
ga in kot nič logičnega. Kljub svoji alogičnosti logika ni anarhična.(2
Narobe. Prav zaradi svoje alogičnosti, zaradi tega, ker svojega počela nim
v sebi, temveč ima svoje počelo (arche) v umu, je arhitektonska in hierar
hična. Ko pa se um kot počelo izgubi in spozabi, ko pozabi, da je k
počelo vsega logičnega sam brez počela, se prav tedaj, ko se opre nase, vas
že tudi sesuje. To je pravi trenutek za anarhičnost logike; ker pa logik
anarhije ne eksistira, se ta pravi trenutek vselej pripeti ravno ob najbol
nepravem času.

Tine Hribar

1. Ime oz. označevalec določene besede nima pomena. V posebnih primerih, ko sta ime in beseda *navidez* istovetna, kot je to v primeru poimenovanja mest (npr. Pariz), je zato treba še posebej paziti na razliko med besedo in imenom oz. na razliko med označevalcem kot delom znaka ter med označevalcem kot označevalcem. Če po W.V. Quinu, ki mu sledi J.-A. Miller, primerjamo dve *izjavi:* 1. Pariz je mesto in 2. Pariz ima dva zloga, tedaj že zajadramo sredi *izjavne logike* in v *deželo označevalcev* ni več povratka. V obeh izjavah nahajamo enako, toda ne iste besede. V 1. primeru je Pariz ime določenega mesta, v 2. primeru pa ime določene besede, namreč besede kot znaka: Pariz (2) pomeni Pariz (1), ime besede pomeni ime mesta. Vendar ime mesta ni mesto samo, kakor meni Miller: "Ista beseda označuje torej obenem nekaj (quelque chose: neko stvar) in sebe samo." (O ou il n'y a pas de meta-langage, Ornicar?, štev. 5, str. 67). In *ime* besede, lahko ga zabeležimo s "Pariz" (beseda + oznaka), ki pomeni ime mesta, tj. Pariz, besede Pariz ne napravlja za označevalko same sebe, marveč za označevalko označenca 'Pariz', ki je v tej besedi kot znaku in ki tvori njen drugi (nevidni) del. Beseda Pariz kot *znak* ("Pariz" + 'Pariz') *pomeni* 'Pariz' (glavno mesto Francije) in *reprezentira* mesto Pariz (množico hiš, ulic itd.). V označevalcu Pariz *kot* označevalcu, torej v tej besedi, ki ni znak stvari, marveč govorečega in predvsem govorjenega sub-jekta, pa sta *pomenjenje* in *reprezentiranje* združena v funkcijo označevalca samega, ki pa na paradoksalen način ni nikdar sam, saj človeka vselej že reprezentira za nek drug označevalec. Mu prinaša pomen s tem, da ga pošilja k naslednjemu označevalcu; kar seveda pomeni, da do polnega pomena ne bo nikdar prišel. Zame kot Slovenca je Pariz sicer glavno mesto Francije, toda v tem pomenu mi pomeni kaj malo; prej mi pomeni mesto radoživosti itd. To je šele začetek označevalne verige. Vendar pa členi označevalne verige nimajo nič opraviti s sloji čez-govoric. Zgodba o običajni govorici in o čez-govoricah, ki da nimajo svoje zgornje meje, imajo pa svojo spodnjo mejo oz. bazo ravno v običajni govorici, je pač zgodba (mit) o Lažnivem Kljukcu, ki se s koncem vrvi spušča z lune na zemljo.

2. Besede brez pomena niso označevalci, ki ničesar ne označujejo. Mimogrede: označevalci, ki ničesar ne označujejo, niso označevalci, marveč oznake: skrivni zapisi s ključem za razlago, tj. s trezorjem označevalcev v ozadju, lahko pa tudi spredaj ali spodaj. Označevalec brez označenca, ki nič ne pomeni, vse pa ima pomen ravno po njem, je osamljena izjema; torej nikakršen element množice.

3. Če so pomeni pomeni besed, potem je samoumevno, da je življenje brez pomena; namreč življenje kot nekaj realnega, torej v *odnosu* do imaginarnega in do simbolnega življenja. Toda kolikor je bistvena ravno konsistenca tega odnosa, potem ni mogoče kar nasploh reči, da je življenje brez pomena; zlasti ne na ta način, kot je nekdo brez denarja (to namreč predpostavlja eksistenco denarja): "dépurvu de signification (Lacan, S II-271)". Življenja ni nihče oropal za pomen; problem je le v tem, da je pomen življenja imaginaren oz. da ima pomen imaginarno, ne pa realno življenje.

4. Šele s človekom, tj. z govorjeno-govorečim bitjem postane življenje smiselno: zadobi človeški smisel. To je seveda tavtologija. Smisel življenja, ki privre na presečišču simbolnega (reda besed kot označevalcev) in imaginarnega (reda pomenov kot označencev), je zato smrtno ranjen: "ko gremo namreč do dna (à la racin: v koren) tega življenja in izza drame prehoda v eksistenco, ne nahajamo nič drugega kot življenje, ki je zavezano smrti (Lacan, S II-271)". Torej smisel življenja "izraža nekaj, kar je morda povsem onstran tega življenja (prav tam)"; vsekakor pa nekaj izraža, ima potemtakem pomen. Krog se je spet zaprl.

5. "Kar zadeva um (nous), pa obstajajo določeni dvomi (aporias). Med navideznim velja namreč za nekaj najbolj božanskega; težko pa je navesti, kako in po kateri lastnosti je tak. Kajti če ne bi nič mislil (meden noei), marveč bi bil, kot da spi, v čem naj bi bila tedaj njegova veličina? ... Sebe samega torej misli, kolikor je to najmogočnejše in mišljenje je mišljenje mišljenja." (Met. XII. 10. 1074 b).

6. Glej moj spis Resnica o resnici (Problemi 1978, štev. 177—180), prvo poglavje Vzvratno ogledalo, podpoglavje d) *kibernetika sotnosti: igra pri-in-od-sotnosti,* str. 274.

7. "Kajti po Aristotelu je več v negaciji (protislovju), kot v enostavnem nasprotju: če je ne-bit negacija, je torej *a fortiori* tudi nasprotje (medtem ko protislovje implicira nasprotje, obratno ne velja) in če ni nasprotje, kot bi to hotel Platon, je še

toliko manj negacija. Ker tako ni niti nasprotje niti negacija biti, *pripada* (kot to močno podčrtujeta citirana teksta iz Met. N. 2. 1089 b 7, 20) takoimenovana Platonova ne-bit *k biti* ter ji mora biti restituirana kot eden izmed njenih pomenov." (P.Aubenque, Le problême de l'être chez Aristote, PUF, Paris 1972, str. 156, pripomba 2).

8. "Paralogizem v strogem pomenu besede obstaja faktično v tem, da isto besedo z različnimi pomeni (acceptions) uporabljamo v toku istega razmišljanja; tako nastane iluzija, da to nekaj pomeni, čeprav ne pomeni nič, saj več pomenov pripada isti besedi: homonimija je le navideznost pomena in zato tvori temelj navidezne vednosti, kot je sofistika." (P. Aubenque, prav tam, str. 120) Aubenque s tem utemeljuje Aristotelov nastop zoper homonimijo oz. Aristotelovo vpeljavo več pomenov (biti), toda Aristotel zapade v isti paralogizem, ko večpomenskost biti prenaša na večpomenskost ne-biti. Aubenque sicer pokaže, kako Aristotel pod videzom spora s Platonom sprejema ravno osnovne, Platonove postavke o ne-biti (nebit je vidik biti), vendar skupaj z Aristotelom spregleda Platonovo likvidacijo Parmenidove zastavitve problema o niču. "Kar spodbija Aristotel, je nujnost zveze med dvema tezama Eleatov, ki ju je Platon sprejel: 1. bit je, ne-biti ni, 2. vse je eno. Če Aristotel sicer soglaša s Platonom, da je treba zavreči drugo tezo, pa meni, da se jo da ovreči z manj stroški, kot je to pri Platonu: Platon vpelje ne-bit v bit, da bi se izmuznil enotnosti biti. Aristotel pa meni, da eksistenca ne-biti — teza, katere logična težava se pokaže brž ko jo soočimo s tehničnim terminom *protislovja* — ne le, da ni nujna za utemeljitev mnoštvenosti, ampak da, ko je že sprejeta, sploh ne zadošča za ta namen. Razlogi, ki jih navaja Aristotel, so številni, vsi pa se navsezadnje opirajo na premislek o večznačnosti izraza *ne-bit.*" (prav tam, str. 153) Predvsem Platon ne-biti ne vpelje zato, da bi se izmuznil enotnosti biti, marveč zato, da bi se dokončno izmuznil niču, s čemer nehote izvršuje Parmenidovo oporoko. Razen tega pa je tudi za Platona ne-bit, kar potem ugotavlja (str. 155) tudi Aubenque, nekaj relativnega; nebit v "določenem odnosu (katâ ti)", ne ne-bit kot taka.

9. Namreč z vidika proučevalne usmerjenosti; po vsebini pa je, ker se tisto, na kar se usmerja, imenuje *ousia:* ousiologija. Čeprav je vprašanje, "kaj je bivajoče (ti to on) isto kot, kaj je bitnost (touto esti tis he ousia: Met. 1028 b 4)", pa *ousiologija* ni — kakor meni G. Reale (Il concetto di filosofia prima e l'unità dela Metafisica di Aristotele, Milano 1965, str. 307) — istovetna z *ontologijo,* kajti ne gre predvsem za govor o bitnosti *kot* bivajočem, marveč za govor "o bitnosti in bivajočem (Met. 1051 b 17)". Gre torej za *onto-ousiologijo,* iz dvoznačnosti katere vznika samosvoja dvoznačnost *onto-teologije.* Že Platon (Phaidros 274 c) razume bitnost (ousia) kot bivajočostno bivajoče (ontos on). "Toda šele v Aristotelovi misli se temeljno vprašanje Prve filozofije pretvori v vodilno vprašanje metafizike. Glasi se: tis he ousia (Met. 1028 b 4), kaj je bitnost? ... Odkritje kategorij omogoči, da se kot bivajočno nagovori mnogovrstno posamezno bivajoče. *Ontološka identiteta razširi svoje gospostvo na vse, kar sploh je.* Postane odločilna — z njo pa tudi smisel biti kot prisotnosti – tudi tam, kjer doslej ni bila: v območju bivajočega kot vsakokratno poedinega. To *pomeni inauguracijo metafizike.* Prek kategorialne interpretacije bitnih načinov bivajočega postane možno razumeti tudi v gibanju bivajočno posamezno kot prisotno." (E. Vollrath, Die These der Metaphysik, Wuppertal 1969, str. 12 in 22).

10. "Skratka: ousia je bitnostni način biti bivajočega, njegova bitnost ter *je kot to tudi sama prisotna.* S *tode ti* se ousia kvalificira v prisotnost *vsakega prisotnega,* kot katero je sama prisotna, medtem ko se s *ti esti* kvalificira v *prisotnost sploh* ... Prek *ti esti* se ousia postavlja na izvor smisla biti kot prisotnosti." (E. Vollrath, prav tam, str. 24 in 29) Kot *nadpomen* pomenov biti oz. bivajočega je ousia po Vollrathu torej istovetna s *smislom* biti; ker pa ima tudi ta smisel ime, namreč ime *prisotnost,* se ta *zadnji pomen* mimogrede pretvori v nek nov označevalec, ki po označevalni logiki seveda spet napotuje k drugemu označevalcu. Od tod Heideggrovo nezadovoljstvo s prisotnostjo kot smislom biti.

11. Osnovno Aristotelovo protislovje nahaja P. Aubenque (ibid. 222) ravno v naslednjih treh Aristotelovih, povsem očitno nezdružljivih tezah: 1. obstaja znanost o bivajočem kot bivajočem, tj. prva filozofija; 2. vsaka znanost ima opravka z določenim rodom bivajočega; 3. bit oz. bivajoče ni rod. Torej znanost o bivajočem kot bivajočem oz. o biti ne more obstajati.

12. Zamaje se potemtakem tudi zveza med *vidiki* (*načini*) in *pomeni* biti oz. bivajočega, zveza med ontologijo in logiko oz. semantiko. Glej o tem razpravo P.F.

Strawsona: Semantics, Logic and Ontology; Neue Hefte für Philosophie 8, Göttingen 1975, str. 1—14.

13. "V 1. kategoriji nahajamo točko, v katero se stekata črti odnošajnih območij logosa in nahajanega kot 'bivajočnega' ter se povezujeta v enotnost. Da bi imele svoje bitnostno mesto v območju tega odnošaja, se morajo druge kategorije izrecno vezati na 1. kategorijo." (E. Vollrath, Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles, Ratingen 1969, str. 99) Torej je 1. kategorija nekaj, kar se na določen način ne izmika le drugim kategorijam, ampak tudi svoji lastni kategorialnosti.

14. Trditev, da "deset kategorij tvori najvišje rodove, ki niso zvedljivi na enega edinega (bitnost, čas, kraj itd.), četudi so per definitionem vsi zmožni atribucije in torej enostavno *biti* (J. Bernhardt, Aristoteles; v Geschichte der Philosophie I, Frankfurt 1973, str. 173)", je dvakratno sporna. Prvič *bitnost* ni rod, drugič pa kaže, da je nezvodljivost kategorij na eno edino oz. rodov na enega edinega, še bolj sporna kot zvedljivost. Treba pa je seveda upoštevati tudi dva pomena *zvajanja* (*redukcije*): anagogé in apagogé. Glej o tem W.D. Roos, Aristotl'es Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949, str. 481 in podpoglavje L'induction, l'excemple, la réduction et le signe iz G.-G. Granger, La théorie aristotelicienne de la science, Paris 1976, str. 159—170.

15. Vendar smisel biti oz. bivajočega kot nad-ali-podpomen bivajočega ne predstavlja vsote pomenov bivajočega oz. biti. Zato tudi pomeni bivajočega niso zvedljivi drug na drugega oz. na enega izmed pomenov, npr. na *prvi pomen* bivajočega, na bivajoče v pomenu bitnosti (ousia). *Toda kot je bitnost* (*prvi pomen bivajočega oz. biti*) *zvedljiva na samo sebe kot na smisel* (*pod-ali-nad-pomen*) *same sebe, tako so nanjo zvedljivi tudi drugi pomeni biti oz. bivajočega.* Bitnost kot prvi pomen biti bivajočega je kategorija same sebe kot nečesa hypo-ali-metakategorialnega. V tej zvezi se da reči, da je bitnost "nosilka vseh drugih kategorij (K. Berka, Ueber einige Probleme der Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre; Acta Antiqua, Budapest 1960, str. 40)". Potlej pa kajpada ni mogoče trditi, kar trdi G. Schenk, ki sicer navaja pravkar citirano formulacijo. "Deset kategorij je po Aristotelu določenih tako, da nimajo nič skupnega, tj. nobenih skupnih individuov. Kategorij se tudi ne da pretvarjati enih v druge." (G. Schenk, Zur Geschichte der logischen Form, Berlin 1973, str. 151) Kategorije oz. pomeni biti bivajočega se res ne da pretvarjati enih v druge in res nimajo skupnih individuov, toda to ne pomeni, da nimajo *nič* skupnega. Skupna jim je — vsem deset — bitnost v svoji akategorialni dimenziji: "temelj" kategorij tvori potemtakem nekaj akategorialnega.

16. Analogija v drugem pomenu; ne kot paradigma, marveč "dobesedno": kat'analogian. Aristotel paradigme, iz katerega se potem razvije problematika "proporcialnosti bivajočega (analogia entis)", neposredno pri vprašanju pomenov bivajočega oz. biti ne vpeljuje. Zato Aubenque vztraja na tem, da pri Aristotelu ni mogoče govoriti "o analogiji biti", kajti "Aristotel analogije oz. analogične identitete (tauta to analogon) ne uporablja v odnosu do biti same, marveč v odnosu do *počel* biti (Ibid. 206)", ki prav zato ne morejo imeti identičnega pomena, ker se izpostavljajo v različnih kategorijah. Analogija počel biti oz. bitnih počel je paralelna s homonimijo biti oz. z radikalno večznačnostjo (večpomenskostjo) biti bivajočega. Tezo o homonimnosti je zastopal že Fr. Brentano v znanem spisu "Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden nach Aristoteles". Toda tu imamo Aristotelovo izjavo (Met. 1003 b 34), na katero opozarja tudi R. Bubner (Aristoteles oder die Geburt der Ontologie aus der Geist der Sprache; Philosophische Rundschau 1977, štev. 4, str. 184), da namreč bivajoče sicer rabimo v več pomenih, toda vselej v odnosu do enega (pros en) in do ene edine narave (pros mian tina physin). Gre torej za več kot homonimijo biti. W. Leszl (Aristotle's Conception of Ontology, Antenore 1975), ki se navezuje na G.E.L. Owna (Aristotle and the snares of ontology; New Essays on Plato and Aristotle, New York 1965), poimenuje Aristotelovo eno in edino maravo (bitnost) s "focal meaning". To poimenovanje ne zadošča, saj ostaja na ravni pomenov, ne da bi se približalo k eni edini naravi vseh, torej tudi prvega, pomenov. Ch. H. Kahnov (The Verb "Be" in Ancient Greek, Dordrecht 1973) domislek, da je pač le "srečno naključje (str. 403)", če so se različni pomeni (česa?) združili v eni sami besedi (*on* oz. *einai*), je smešen, ker ničesar ne razloži: po tej logiki je lahko vse, vključno s filozofijo, le srečno naključje. Četudi konstelacija indoevropskih jezikov ni univerzalna, četudi je to, kar nam "je Aristotel predložil kot podobo občih in trajnih pogojev, le pojmovna projekcija določenega lingvističnega stanja (E. Benveniste, Catégorie de pensée et catégorie de langue; Les Etudes philosophique 1958, str. 425)", četudi zato

"ne more nihče trditi, da obstaja kakršnakoli nujnost ene edine besede za prav te in le te pomene (E. Tugendhat, Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage; Philosophiesche Rundschau 1977, štev. 3—4, str. 173)" oz. da se lahko te pomene subsumira pod en edin pomen, s tem celo z lingvističnega vidika o eni edini (akategorialni) naravi bitnosti (ousia) oz. biti še ni nič odločenega. Ying Che Li (Sentences with *be, exist* and *have* in Chinese; Language 1972, štev. 3, str. 573—584) nasproti E. Benvenistu in njegovemu sklicevanju na jezik Ewe iz Toga oz. na pet glagolov tega jezika, ki ireduktibilno "nadomeščajo" glagol "biti", opozarja na to, da kitajski *shi, zai, you* ne funkcionirajo kot trije različni glagoli, marveč kot površinske transformacijske realizacije enotnega "globinskega" glagola. Ob vsem tem pa so lingvistični termini sami faktično rabljeni po analogiji. Ne po analogiji v formalno relacijskem pomenu, na katerega jo ob Aristotelu skuša reducirati U. Guzzoni (Grund und Allgemeinheit, Meinsenheim 1975), marveč po analogiji v pomenu tistega srednjega med sinonimijo in homonimijo: "Pravilno pa je, da to ni niti zgolj enakoimensko (homonymos) niti istovetno (hosautos), temveč tako, kakor se marsikaj imenuje zdravniško, ker se nanaša na eno in isto, ne da bi bilo eno in isto, pa tudi ne zgolj enakoimensko." (Met. VII. 5. 1030 a 35).

17. "Kajti primer (tj. analogija kot paradigma) je način (Fall), po katerem naj bi postalo nazorno pravilo." (Aristoteles, Texte zur Logik; Elemente der aristotelischen Logik; Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert von Adolf Trendelenburg; Rowohlt, München 1967, str. 165) Toda pravilo kot nekaj občega v tem primeru ni vzpostavljeno na pravilen način.

18. Presežek je sicer že razmerje oz. sorazmerje samo, a ta presežek se presega, je presežen v tistem enem in istem (enim več), h kateremu je analogija obrnjena. "Izvor in nujnost analogije temelji v enotnostni zasnovi bivajočega na bivajočosti kot najbolj občem (enem), ki pa od najvišjega enega obenem izvaja povzročenje vsega pod obče spadajočega bivajočega ter njegove mnogoterosti. Bivajoče mora biti prvič v skladu s *koinotaton,* obenem pa mora biti povzročeno po tem, kar je *akrotaton,* toda tako, da povzročeno in ne najvišje ne more biti bivajočno v istem smislu (univoce) kot prvi vzrok, pa mora vendarle biti bivajočno v smislu *koinotaton,* kolikor sploh je. 'Analogija' bivajočega postane tako 'pojasnilo' mnogoterosti bivajočega in razrešitev problematike panteizma (pojmovanega v čisto metafizičnem pomenu). Je poklicana na pomoč za to. Toda ne pojasnjuje ničesar in ničesar ne razloži, marveč le potrdi in utrdi temo, ki leži nad razliko med *koinotaton* in *akrotaton* ter nad njenim izvorom (bit kot *idea,* kot breztemeljna *physis*) in sicer tako, da bit sama od začetka že temelji na zasnovi bivajočega v bivajočosti." (M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen 1971, str. 226) Heidegger je to zapisal že tudi pod vplivom krščanske teologije, a to ne spremeni dejstva, da se ana-logija, kolikor se in prav ko se presega, usmerja v teo-logijo. Namreč v teo-logijo kot logo-logijo, saj bog ni nič drugega kot mišljenje mišljenja. "Izvor analogije, iz česar izhaja in k čemur se vrača analogija, je *logos,* um in beseda, izvir kot usta in ustje." (J. Derrida, Economimesis; v Mimesis, Paris 1975, str. 74) Derrida je to zapisal že tudi pod vplivom novoveške subjektivitetne metafizike, a to ne spremeni dejstva, da se ana-logija, kolikor se usmerja k tistemu, "kar upravlja vsako analogijo, samo pa ni nič analogičnega (prav tam, str. 85)", potrjuje kot začetek in konec metafizike logosa. "Kjer pa je mišljeno iz biti (Seyn) same, 'analogiji' ni več mesta." (M. Heidegger, prav tam, str. 233).

19. Na osnovi Trendelenburgovih shem, ta pa se je lahko že oprl na T. Akvinskega, napravi Schenk (v že citiranem delu, str. 152) tole razpredelnico:

kategorije	besedne vrste
1. substanca	1. samostalnik
2. kvaliteta	2. pridevnik
3. kvantiteta	3. številnik
4. relacija	4. komparativni pridevniki in participi
5. kraj	5. prislovno določilo kraja
6. čas	6. prislovno določilo časa
7. in 8. dejavnost, trpnost	7. in 8. glagoli aktiva in pasiva
9. položaj	9. intrazitivni glagoli
10. imetje	10. perfekt pasivnega glagola

20. Nebit in nič nista sinonima in ju zato, kakor opozarja E. Tugendhat na osnovi izjavne (stavčne) logike, ne gre mešati. "Prav to pa se je zgodilo pri Parmenidu: namesto *to me on* rabi ravno tako tudi *to meden* (8.10; 6.2). Presenetljivo je, s kakšno samoumevnostjo Parmenidovi interpreteti (in tako misli tudi mnogo drugih ljudi) sprejemajo, kako je tedaj, če nekaj ni, to 'nek' nič. Sledi tedaj iz tega, ko pravimo za več stvari, da jih ni, več ničev? Ali pa vsi skupaj tvorijo nek nič, prav nič ('das' Nichts)? Očitno pa je ravno tako nesmiselno govoriti o niču (von 'dem' nichts) v singularu kot v pluralu, kajti 'nič' sploh ni nikakršni substantiv." (E. Tugendhat, "Das Sein und das Nichts"; v Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt am Main 1970, str. 145) Razliko, ki jo uoči, Tugendhat z vidika argumentov, ki jih je izpostavil pravzaprav že Carnap (Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache) leta 1931, tako znova zabriše. Ne pa tudi odpravi. "Na nebit lahko mislimo le pri izjavljanju (v stavkih) in to seveda pomeni: tudi na bit lahko mislimo le pri izjavljanju (v stavkih)." (prav tam, str. 141) Če prvi del te izjave drži, pa je njen drugi del, ki ga vpeljuje samoumevni, a zato nič manj nasilni "seveda", povsem samovoljno postavljen. Saj vprašanje po smislu biti odpravlja s samovoljnim odgovorom, da je pravi in edini smisel le smisel stavka; se pravi: smisel oz. pomen *besede* "biti" v kaki izjavi. Kasneje se Tugendhat te svoje pozicije še tesneje oprime: "Pričakovali bi, da se bo tisti, ki vprašanje biti postavlja tako, ki se v nasprotju s sholastično tradicijo vrača k govorici, k razumetju *izraza* 'bit', najprej spopadel s tisto kritiko vprašanja po biti, ki dvomi, če sploh obstaja kak edinstveni smisel besede 'bit'. Zato je docela čudno, da je Heidegger preskočil ta problem, da je kar poprek prešel na vprašanje po smislu biti (*dem* Sinn *des* Sein), kakor da je povsem samoumevno, da sploh obstaja nekaj takega in da ima takšno vprašanje nek izkazljivi smisel. Njegovo vprašanje, ki naj bi vse utemeljilo, je po svoji plati zato ostalo brez temelja." (Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage; v Philosophische Rundschau 1977, štev. 3—4, str. 162) Tugendhat se ne zaveda, da zadeva poteka na dveh povsem različnih ravneh in da njegove *pravilne* ugotovitve, kar zadeva pomene besede "bit" oz. "biti" ali "je", ostajajo v razmerju do biti, ki ni beseda, *brez resnice*. O pomenu pomenov in o smislu biti zato ne more in ne sme nič izjaviti. Kajti ob zazrtosti v imaginarno izjave, mu je *konsistenca* simbolnega, imaginarnega in realnega nekaj povsem tujega. Heideggru ta *konsistenca*, ki jo je na sledi Heideggrove *konstelacije* izrecno izpostavil Lacan, kajpada ni bila nekaj povsem neznanega. Neznan mu je le tip njenega vozlišča. Smisel biti namreč hoče izvleči iz pomenov besede "biti". Prek neposrednega transcendiranja teh pomenov, torej imaginarnega območja imaginarnosti. Zato pokaže na to, da realnost realnega ni nič realnega, marveč nekaj imaginarnega. Uide pa mu to, da tudi imaginarnost imaginarnega ni nič imaginarnega, marveč nekaj simbolnega. Lacanu se potlej zatakne pri simbolnosti simbolnega, ki ne le po analogiji, marveč predvsem po dialogiji ne more biti nič simbolnega. Gre za problem odnosa med luknjo v simbolnem in med konsistenco, ki ga ni mogoče izenačiti s problemom manka biti, saj sega izza tega problema: v brezobmočnost niča.

21. Paradoks enega-več, ki se v območju filozofije prikazuje kot paradoks o bivajočem vsega bivajočega, tj. kot onto-teološki paradoks, se prikazuje iz območja matematično-logične teorije množic kot problem množice vseh množic. Paradoks je v tem, da konsistenco množic lahko zagotovi le nekonsistentnost, navzočnost tega enega-več. Ker je nekonsistentna množica kot ne-cela celota, kot množica, ki ima pri sebi izvensebni element, za logike neznosna, jo prek Russela od Can-torja dalje skušajo premagati ali izolirati na tak ali drugačen način za vsako ceno. Da bi presekal Gödlovo kritiko Hilbertove metamatematike ter eliminiral Gödlov teorem o nepopolnosti, vpelje D. Wandschneider dualno strukturo. "Kot nekaj možnega se pokaže *sklopljenje dveh* sistemov tako, da vsakega izmed obeh *vzvratno* motrimo kot metateorijo vsakokrat drugega. Rezultat je, da tako lahko konstruiramo formalne sisteme brez antinomij, razen tega pa v smislu take 'dualizacije' kot popolne sisteme, četudi sta delna sistema kot taka nepopolna. Tak dualni vzvratni odnos bi lahko označili za formalno reprezentacijo 'indirektnega samonanašanja', katerega posledica je, da zdaj lahko vsebujejo lastno metagovorico tudi formalne govorice ter so torej ravno tako *refleksivne* kot običajne govorice." (Zur Eliminierung des Gödelschen Unvollständigkeitsproblems im Zusammenhang mit dem Antinomienproblem, v Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 1975, štev. 1, str. 65) Do kam seže ta projekt je razvidno iz prispodobe z ogledalom. "Za ponazoritev naj bo tale prispodoba: šele s pomočjo *ogledala* je možno, da samega sebe vidimo 'popolnoma'. Pomislimo na oči, ki najpo-

prej niso zmožne ugledati sebe same. Šele podvojitev prek zrcalne podobe omogoča hkratno indirektno samonanašanje, 'refleksivnost' tudi v dobesednem pomenu, ravno tako kot sta delna sistema (Teilsystem: nemška oznaka za subsistem) dualiziranega sistema vzvratno metateorija drug drugega." (prav tam, str. 79) Prišli smo torej do stadija zrcala (ogledalnostne stopnje); kako je s popolnostjo na tej stopnji, vemo dovolj: po eni plati od Fichteja, po drugi od Lacana. Dalje: "Še bolj nazorno se da to dualno vzvratnost morda prikazati s primerom *dvoročnosti*. Poedina roka je ireflekssivna, njen hrbet je npr. zanjo samo nedosegljiv. Sistem *dveh* rok pa je polnorefleksiven v smislu vzvratnosti: vsaka roka lahko doseže hrbet vsakokratno druge." Roka roko umiva, toda to še ne pomeni, da zločina ni bilo. Zločin skuša Wandschneider prikriti s tem, da *podvojitev*, za katero je iz samega teksta razvidno, da je pred identitetnostnim samonanosom, mimogrede nadomesti z *razdvojitvijo*. Predpostavlja namreč, da iz dveh nepopolnosti nujno rezultira popolnost; predpostavljati to pa je možno le na predhodni predpostavki o predhodni popolnosti (celoti), ki da se je razdelila (razdvojila) na dve nepopolnosti, torej na dva pola. Po tej logiki naj bi imela dva nepopolna spola, kakršna sta ženski in moški, svoj izvor v popolnem oz. brezspolnem bitju. Toda to, da je ameba bolj popolno bitje od človeka v njegovi dvospolni nepopolnosti, bi bilo treba šele dokazati.

22. Niti v logičnem niti v semantičnem oz. hermeneutičnem pomenu. Najmanj pa v pragmatičnem pomenu. Če Wittgenstein na osnovi rabe besed kot igre govorice ugotavlja, da ima nek znak "pomen še tudi potem, ko njegov nosilec preneha eksistirati (Philosophische Untersuchungen § 41, stw 203, Frankfurt 1977, str. 41)", kar ob znaku "bit" še prav posebno lahko preizkusimo, moramo ob znaku "nič", katerega nosilec nikdar ne bo začel, kaj šele prenehal eksistirati, zaigrati drugo igro.

23. Sintagma "smisel biti" že napoveduje, da tu ne gre niti za smisel v Fregovem niti v Wittgensteinovem pomenu. Wittgenstein, ki začne (tractatus logicophilosophicus 3.3) z razločkom med *smislom stavka* in *pomenom besede*, iz česar sledi, da "stavek ne more povedati, kaj pomeni neka beseda (Philosophische Grammatik, stw 5, Frankfurt 1973, str. 208)", neizogibno konča v paniki semiološkega kroga: kajti če se v stavku pojavi le ena beseda, ki je brez pomena, proti čemur je stavek brez moči, postane stavek (glej Phil. Untersuchungen § 39) čisti nesmisel. M. Strauss sicer uspešno spodbije Russellovo kritiko Fregovega razlikovanja med pomenom in smislom (Ueber Russells Kritik an Freges Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung, v Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 1978, štev. 1, str. 106—112), ko pokaže na stopenjsko pretvarjanje smisla v pomen (Russellov *the meaning of the meaning* of the sentence je torej nesmiselna podvojitev), toda prav s tem še bolj izpostavi tisto bistveno Fregove koncepcije smisla: smisel je le premaknjeni in v neskončnost odlagani pomen, ki naj bi bil sam po sebi isto kot stvar (predmet, referent). Tako pri Wittgensteinu kot pri Fregeju ostaja vse na ravni ontičnega in njegove slabe neskončnosti.

24. Sodobna predikativna logika se ponaša s tem, da se je rešila iz meja Aristotelove logike, ker "subjekta" kot hipoteze ne rabi več. "V logiki je bilo že dosti zmede zaradi tega, ker se je razlikovalo med 'subjektom' in 'predikatom' in se torej sploh ni dalo razumeti, v čem je *logična* razlika med 'levom' in 'renčati'. Faktično ni nobene; oba sta predikata." (H. Seiffert, Einführung in die Logik, München 1973, str. 27) Predikator je torej tudi — in to celo najpoprej — klasični subjekt. Ker predikator nikakor ni le to, kar je tradicionalna gramatika imenovala substantiv in ker torej "jezikovna forma predikatorja ne igra nobene vloge (prav tam, str. 23)", lahko substantiv kot predikator izrazimo tudi z adjektivom ali verbumom. Končni rezultat je ta, da se "subjekt" transformira v nadomestljivi "predmet" z oznako x, medtem ko predikatorji (npr. oba predikatorja, ne pa subjekt in predikat, elementarne izjavne) postanejo načeloma zamenljivi v svojem zaporedju. Z vidika teorije množic eksistenčni stavek, tj. stavek z eksistenčnim kvantorjem zato ne more biti nič drugega kot presek, simetrična relacija, ki ji v logiki junktorjev ustreza konjunkcija. Ob tem eksistenca kajpada "nima nikakršnega globokoumnega pomena, temveč pomeni le: *obstaja* (es gibt) najmanj en predmet, kateremu lahko izrečemo predikator (prav tam, str. 191)"; pomen je torej predpostavljen in omejen. "Namesto besede 'predmet' nahajamo pogosto besedo 'subjekt'. Ta govorna raba je v toliko smiselna, v kolikor besedo 'subjekt' vzamemo dobesedno ter jo potlej lahko prevedemo s 'podvržek'. Saj pa je predmet faktično nekaj, kar podvržemo predikaciji: na določen način je 'žrtev' predikacije." (prav tam, str. 26) Na določen način so te izjave zelo sorodne z Lacanovimi izjavami, toda medtem ko so predikatorji funkcije (znaki) predikacije in je sub-

jekt njen podvržek ali podložek, je označevalec, ki reprezentira subjekt kot govorečegovorjeno bitje za nek drug označevalec, vselej že tudi znak (vzročna funkcija) subjekta. *The language being used* (glej H.B. Curry, Fundations of Mathematical Logic, McGraw-Hill Series in Higher Mathematics XII, New York 1963), enotna in edinstvena govorica, ki da združuje v sebi tako samo sebe kot čez-govorico o sebi, je z vidika predikatorjev in predikacije kajpada fikcija. Kajti ta govorica je dedič onto-teološke govorice: "Nima meje. Razteza se na vse, kar se reče, bolje: na vse, kar se dešifrira. Vse govorice (langues: jeziki) so tako zvedljive edinole nanjo. Nudim torej takšno verzijo, sprevrženo verzijo Leibnizovega projekta. Kajti jezik, na katerega se zvajajo vsi drugi, ni tak, da se v njem ne bi dalo zmotiti, enoznačni jezik kalkila, marveč je poslednji edinostni jezik (l'ultime langue unique) vseh večznačnosti, ki resnice ne ločuje od zmote, jezik, ki je izven te dihotomije, saj je tudi ona v njem. Prav zato, ker je poslednje za hierarhijo, jo zapopada znotraj sebe samega. Je tudi sam del samega sebe — edinosten in dvojen hkrati." (J.-A. Miller, prav tam, str. 70) Ker je ta jezik kot čez-govorica govorice torej diadično eno, je v svoji avtoreferenčnosti in avtorefleksivnosti nekonsistenten: roka, ki hoče zagrabiti lastni hrbet. Sebi razvidna resnica je slepa resnica: "Blodeča, brez smisla tava, grize." (prav tam, str. 71) Pes, ki laja, ne grize. Resnica grize, ko laja. Paradoksu je treba pogledati v oči, pravi Curry in za njim še enkrat ponovi Miller; toda v oči mu lahko pogledaš, kakor je pokazal Wandschneider (glej opombo 21), le v ogledalu. Ali pa smo pred neskončnim regresom: "Regres, ki ga nahajamo ob kriterijih resnice, je regres formulacije in aplikacije kriterija, ki je nerešljiv zaradi tega, ker aplikaciji kriterija ne moremo predpostaviti še sam ta kriterij: območje veljavnosti kriterija zaradi grožnje kroga *ne* vključuje svoje lastne aplikacije." (A. Leist, Ein Plädouyer für die Beendigung der Suche nach Wahrheitskriterien; v Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 1975, štev. 2, str. 230) Obča, tj. kibernetična teorija sistemov, ki spodbija, da bi tu naletela na "the Achilles' hell of the cybernetical machine (J.R. Lucas)", dela to upravičeno, kajti: če je bog mrtev, z njim pa tudi "l'ultime langue unique", edinstveno enotni jezik, ki je pravzaprav jezik Besede, potem problem ni v Govorici (govorici in čez-govorici obenem), temveč v tem, da imamo vselej že opravka z govoricami v množini, ki si jih potlej skuša podrediti ta ali ona čez-govorica. Če formalna govorica, ki ji ne bi priskočila na pomoč običajna govorica, ne bi bila nič drugega kot tajnopis brez ključa za dešifracijo, pa je obenem treba poudariti, da prevod hieroglifov formalne govorice v običajno govorico ne pomeni enostavnega razumetja teh hieroglifov: prevajalec je prej zvodnik kot prevodnik (o tem pričata obe knjigi J.-E. Charona, ko *teorijo kompleksne relativnosti* prve knjige druga knjiga "prevaja" v *duh, to neznanko*).

25. "Izkazovanje je že po svojem smislu pri bivajočem samem in tudi tedaj, ko tisto očemerno (Worüber) izkazujočega govora telesno ni prisotno, ko je torej le menjeno, je prav ustrezno smislu izjavljanja, menjeno bivajoče samo, ne pa predstava ali podoba, ki se sklada z nenavzočim bivajočim." (M. Heidegger, Logik; MHGA 21—164) Bivajoče samo kot delumen (neskrito) ni isto kot pomen določene besede, ki označuje določeno bivajoče, marveč tisto, kar se *prek* podobe (predstave) kaže v svoji neskritosti, tj. resnici ali smislu. "Resnica ni nikakršno med dvema bivajočima nahajano razmerje, ki sta navzoča kot psihično in kot fizično bivajoče, tudi ne prirejenost, kakor se zdaj rado reče. Če je to sploh kako razmerje, potem je to takšno, ki nima nikakršne analogije s kakršnimkoli odnošajem med bivajočim. To je — če sploh lahko rečemo tako — razmerje tubiti kot tubiti do njenega sveta samega, svetna odprtost tubiti, katere bit je odkrita do sveta samega, ki ji je razprt v tej in s to bitjo." Heideggru gre torej za celotno konstelacijo; ker ni biti (resnice, smisla) bivajočega brez človeka, brez človekove tubiti, je absurdno (nesmiselno) govoriti o nekakšnem naknadnem prienačevanju duševnih stanj (tako vse do danes prevajajo *pathemata tes psyches*) in fizične stvari. V tej naknadnosti oz. v zahtevi po garanciji njene pravilnosti vidi Heidegger zato škandal (predvsem novoveške) filozofije. Najbolj absurdne so zato tiste na Heideggra naslovljene kritike, ki mu podtikajo, da je zanj stvar sama isto kot sama stvar.

26. Vsako slepo in brezpogojno forsiranje označevalca zato že vnaprej diskvalificira Lacanovo formulo, po kateri označevalec reprezentira subjekt za nek drug označevalec; ne subjekt ne reprezentiranje namreč nista isto kot označevalec, razen tega pa je označevalec nemogoče razumeti brez njegove popkovine, čeprav prerezane, z realnim, tj. brez simbolne kastracije.

27. "Ta disjunkcija ni nič drugega kot disjunkcija med bitjo in predicirano bitjo. Zato moje razmišljanje izhaja iz tistega, kar je zadnjič rekel Lacan o 'predikativnem preseku' kot tistem, kar karakterizira bit." (Prédication et ordination, v Scilicet 5, Paris 1975, str. 64) Drugače rečeno: "Le désir est reconnu comme venant de l'Autre, donc la passion â le satisfaire comme duperie première." (L'ancestrale régit-elle la chaîne signifiante?) Tu pa zmanjka besed. Kajti: če "se resnica ne reče vsa, lahko zaključimo tudi to, da resnica ni nič drugega kot to, čemur manjkajo besede (J.-C. Milner, L'amour de la langue, Paris 1978, str. 28)". Manjkajoče besede resnice so besede molka in njegove bolečine.

28. P. Feyerabendova (Against Method, Outline of an anarchistic theorie of knowledge, NLB 1975) skica "anarhistične metodologije" ni le protislovna sama v sebi (kar bi si kot taka navsezadnje lahko privoščila), ampak v osnovi sploh ni anarhistična. Njeno osnovno geslo je: Anything goes! Delaj, kar hočeš! To geslo in dokumetje, da "um ne more biti vsezaobsegajoč in neum ne izključen (citirano po Wider den Methodenzwang, Suhrkamp, Frankfurt 1976, str. 239)", je seveda še zelo daleč od anarhičnosti logike. Precej bliže ji je Wittgenstein: "Logika in matematika ne *temeljita* na aksiomih; ravno tako ne, kot neka grupa ne temelji na elementih in operacijah, ki jo definirajo. V tem je napaka, da razvidnost, evidentnost temeljnih stavkov obravnavamo v logiki kot kriterij pravilnosti. Temelj, ki ni na nič oprt, je slab temelj ... V matematiki je algorizem *vse*, pomen *nič;* tudi tam, kjer se zdi drugače, ker o matematičnih stvareh govorimo z *besedami*. Toda tedaj ravno s temi besedami delamo algorizem." (Philosophische Grammatik, prav tam, str. 297 in 468) Na osnovi tega uvida (?) Wittgenstein zavrača vsakršno možnost metamatematike (metalogike), očita Russellu in Whiteheadu zmoto o kalkilu kot temelju matematike, Hilbertu pa to, da je pravila določenega kalkila vzpostavljal kot pravila metamatematike. Matematika da ni nič drugega kot računanje. Toda od kod tedaj razpon med vsem in ničem? Od kod strah pred temeljem, ki ni na nič oprt? Zakaj je bivajoče in ne nič? Leibnizov odgovor je jasen: cum Deus calculat, fit mundus. Bivajoče, ne pa nič, je zato, ker je račun. V moči računa je, da izrine nič. Čeprav se ob Wittgensteinu zdi, da smo tik pred tem, da nič izrine račun, te nevarnosti ni. Računu ni treba, da bi računal na nič, kajti račun se sam v sebi ne more uračunati. Temelj, ki ni na nič oprt, je slab temelj, toda to je obenem tudi edini temelj, ki se mu ne more nič spodmakniti.

"JE EN"

O ničli in eni pri Fregeju

V vrsti naravnih števil, poudarja Frege na več mestih v "Temeljih aritmetike"(1), sta ostali najbolj neopredeljeni, torej oprti na intuicijo, števili 0 (nič) in 1 (ena).

Ker je Fregejev napor usmerjen v odpravo intuicije in k utemeljitvi aritmetike na strogo logični podlagi, lahko z upravičenostjo štejemo njegovo definicijo 0 in 1 za vozlišče omenjenega dela.

Sami bomo pri pojasnjevanju Fregejevega logičnega mehanizma izhajali od trditve, da "Je En"(2). To trditev obeleža običajna govorica: ni namreč formalnega matematiziranega sistema, ki bi ga mogli prenesti brez nujnega vdora tegajezika(3), jezika kot sistema, v katerega konsistenco je vrezan razcep subjekta med reko in izreko(4): to pa ni nič drugega kot tisto načelo, ki ga izreka Lacanova didaktična formula "metagovorice ni". Če metagovorice ni, "Je En", označevalec, ki vznikne iz nemožnosti govorečega bitja vračunati resnico, da ni spolnega razmerja, da torej ne obstaja taka funkcija, ki bi povezovala spremenljivki "moškega" in "ženskega" drugače kot da sta ena za drugo predstavljeni kot veliki Drugi, torej neuračunljivi: kar bi lahko, če že hočete, bila formula kastracije, v govor vpisane nemožnosti, da bi dal subjekt razlog parazitizmu svojega spola (ki je zanj vselej travmatičen), in ki jo — to nemožnost — kultura povzdigne v fetišu, v fetišizaciji fobičnega predmeta(5): tako igra institucija na klaviaturo subjektovih prvotnih strahov, ko mora ta plačati temačen davek vstopu v razsežnost želje, ki pa bo ostala brez priziva želja na prizorišču Drugega: v razliko med "biti" in "imeti" se vpiše institucija, bi radi povedali onto-, orto- ter vsem drugim -logom. Mislimo, da je najprimernejši model tega "Je En", ne pa edini, prav *topološki* model, ki ga je uporabil Lacan: — Moebiusov trak, kjer lahko ob odsotnosti običajne znanstvene optike podvojitve površin(6) beremo vzrok razcepa subjekta, namreč predmet presežka-užitka, (a), v *notranji vrzeli,* ki jo rob zasnavlja; — ali pa Borromejski vozel, ki zajetost modela točke v evklidski geometriji, ki ga je, tako kot večino evklidskih aksiomov, in to najprej predpostavko Enega, vzdrževala intuicija, premesti v spodrsljaj subjekta govorice, ki ga zariše vrzel prepleta treh krožnic, katerih vsaka povezuje drugi dve: topološki model ne nudi kakšne druge točke od nezasegljivega predmeta presežka-užitka, ki je to, kar vzame na piko razcep subjekta. Če "Je En" artikuliran na vrzeli, ki, kot smo dejali, označuje razcep subjekta, le kod bi mu lahko našli bolj primerno pričevanje kot v Fregejevi definiciji vrste naravnih števil, ki njeno sledenje vzpostavlja *poteza ne*identičnega?

Frege ob tem, ko odpravlja intuicijo Peanove definicije ničle, enice in (neposrednega) naslednika v vrsti naravnih števil, vračuna delovanje tega, kar zasnavlja vrsto naravnih števil — z vzrokom svoje želje razcepljenega subjekta. To je ravno tisto, kar ga je ohranilo našemu zanimanju, pa tudi to, kar bi zaman iskali pri vseh kompilacijah njegovega sistema ter v pomnoževanju učbenikov, — saj je navada edukativnih pripomočkov, da teksta, torej pričevanja ob-stoja vpisa subjekta, ne nudijo učencu, ki se zato kaj kmalu priuči vérovanja v arbitrarnost počel ali aksiomatske zasnove: ta opomba dopolnjuje prejšnjo opazko o delovanju institucionalnih prežvekovalnih mehanizmov, s posebnim ozirom na univerzitetno družbeno vez.

Kot logik Frege razcep subjekta *izolira,* kar ravno nameravamo pokazati, da pa bi ga že s hkratnim gibom *všil*(7) — v pojmu, ki po definiciji iz-

pade iz vrste naravnih števil, jo pa kot tak zasnuje — v pojmu "samemu sebi ne-identičnega", ki je dodeljen številu 0.

Da bi razumeli paradoks, ki porodi *potezo* identitete iz "samemu sebi ne-identičnega", bomo morali na več načinov, in sicer bomo to storili tako, da bomo svoj pristop zožili v treh stopnjah, pogledati temeljni princip, na katerem je zasnovana logika, ki jo Frege uporablja pri utemeljitvi aritmetike.

1. Najprej bomo dejali, da je temeljen princip Fregejeve logike zasnova Celote, vrsti naravnih števil je treba dati konsistenco Celote.

Ker pa ta Celota, kolikor je aksiomatična, in ne intuitivna, — kar Frege vseskozi zatrjuje —, ne more biti univerzalna fuzija Enega, kot bi njeno koncepcijo lahko zasledili pri konceptu mističnih molitev(8), mora iz univerzalnosti Celote Enega izključiti to, kar izostane iz vključenosti v njen rob (kajti kot aksiomatično zasnovana rob mora imeti), to pa je Nič.

Pri Fregeju še ne pride do zvedbe ob-stoja nekonsistentne celote, ki v njej lahko beremo vpis z vzrokom svoje želje (ki zanj odbije udarce na mestu Drugega) razcepljenega subjekta, do ponovitve giba cepitve, ko v hlastanju za novim robom vselej znova odpade preostanek niča, in to ob vsakršni ponovitvi(9).

Nasprotno, pri Fregeju lahko beremo v čisti obliki logiko *Ne-Celega*, torej ob-stoj nekonsistentne celote, v dvojici kardinalnih števil Nič, ki ima podrejen manko predmeta, ter Ena, ki ji je podrejeno v funkciji predmeta število Nič. Vrsta takozvanih naravnih števil ni nič drugega kot *ponovitev* tega nujno neuspelega prehoda, oziroma nemožnosti začrtanja meje med enim in drugim: Nič ob-stoji na Enem, "Je En", garancije ali meta-pozicije enega v odnosu do drugega ni.

Sedaj pa poglejmo, kako se je tega dovolj načelnega vprašanja razmejitve konkretno lotil Frege.

2. Da bi prišel do tega, čemur sami pravimo konsistentna Celota, torej do definicije Enega, se je Frege oprl na Leibnizovo načelo substitutivnosti, nadomestljivosti identičnih. V konceptu konsistence, ki mu je podlaga število Ena, pa je prisotna poteza nekonsistentnega, ki ga povzema število Nič.

Pojem kardinalnega števila izvaja Frege iz definicije identitete (§ 63), pri čemer si pomaga s primerom vzporednic (§ 64—68), ter širše rečeno, iz možnosti priobčljivosti matematičnih bitnosti onstran smisla (primer trikotnika).

Prav *podvojitev* predmeta je tista, ki zasnuje identiteto: tega spoznanja se logika spretno (s formalnim inštrumentarijem) izogiba, saj bi sicer morala pripoznati ob-stoj učinka subjekta ob vsakršnem prehodu svojega zapisa.

Pojem (kardinalnega) števila je zasnovan na *enotujoči potezi*. Nič drugega ne pomeni Leibnizov zakon substitutivnosti identičnih: kakor vsakršen mehanizem identifikacije, ki deluje s pomočjo Ideala, enotujoča poteza sili k temu, da bi zabrisala vpis ob-stoja, to je razcepa subjekta. Pojem "enotujoče poteze" smo si sposodili v Freudovem delu o skupinski psihologiji (psihologiji množic) in analizi Jaza kot drugo obliko (histerične) identifikacije. Obstoj poteze histeričnega simptoma, namreč to, da ženska ni nič drugega kot Ne-Cela v odnosu do falične funkcije, da ji ni v celoti podložna, da namreč ima odnos z Drugim kot z mestom želje, je omogočil vznik izkustva psihoanalize, spoznanje da "Je En": ta korak je storil Freud, kljub temu da je ta En imenoval. Z J.-A. Millerjem(10) bomo zatrdili, da je prehod čez univerzalnost nekonsistentne govorice to, kar obeleža izkustvo psihoanalize, če naj se njena etika ne vkloni jarmu Dobrega.

S pomočjo Leibnizovega zakona substitutivnosti identičnih (salva veritate) reši Frege resnico konsistence, to je Celote.

Ker zasledujemo ob-stoj subjekta v tem podjetju zaseženja, nas bo zlasti zanimala *Fregejeva izolacija pojma "samemu sebi ne-identičnega"*. Ta izolacija je namreč ne le nujna pri tem, ko naj bo konsistenca razmejena z robom, da bi jo tako oddelili od njene drugosti, ampak je, kot pravi Frege (§ 74—75), pojmovno mogoča. Pojem "samemu sebi ne-identičnega" lahko legitimno zvedemo pod načelo identitete, *vendar pa je v tem prehodu neopazno zaznamovala identiteto poteza neidentičnega*. Tega prehoda seveda Fregejeva logika ne more vračunati, saj gradi na izključitvi subjekta. Vračuna ga lahko le logika, ki izhaja od *nujnosti paradoksalnosti* logične aksiomatike — *označevalna logika.*

Število, ki mu je pripisan pojem "samemu sebi ne-identičnega", je število Nič. Vendar prav tako kot — podrobneje bomo to videli v naslednji točki — ohranja *število Ena* potezo *ne-identičnega,* ohranja *število Nič potezo* Enega, namreč enotujočo potezo.

3. Čas je, da pogledamo, kako je število Ena neposredno vzpostavljeno na podlagi pojma števila Nič.

Resnica, ki jo rešuje Leibnizovsko načelo nadomestljivosti, je resnica identitete (samemu sebi), torej Enega. Pojmu tega, kar ni identično samemu sebi, je pripisano število Nič. To je resnica, ki jo je načelo potlačilo, pa jo zopet obudilo, jo povzelo tako, da je vneslo črva resnice, to je glodanje razcepa subjekta, v kompaktnost, ki naj bi jo zagotovilo: lep primer spodrsljaja (Vergreifen: Freud).

Da bi prišli na ustrezni ravni do tega mehanizma, si moramo ogledati Fregejev konceptualni aparat pri definiciji števila.

Najprej gre za odnos *pojma* in *stvari.* Če naj bo ta odnos osnova za definicijo *števila,* mora nadomestiti stvar *predmet,* ki je stvar kot ena.

Tako imamo končno *tri termine: število, pojem* in *predmet,* ter *dva odnosa* med njimi: odnos *določitve* in *podrejenosti.*

Predmet je podrejen pojmu, ta pa določa število.

Pojem je pridobljen s podvojitvijo, drugače rečeno, uvaja identičnost. Število pa vztraja na funkciji ponovljivosti.

Ko smo tako zarisali odnose v trikotniku, ki je podlaga definiciji števila, poglejmo način vzpostave *števila Nič.*

Kot smo dejali, je pojem "samemu sebi ne-identičnega" obenem tisti, ki izpade iz konsistence, je pa vanjo *kot pojem* ravno vpotegnjen. Ta pojem določa število Nič, ki je "prva ne-realna stvar, ki misel nanjo naleti" (J.-A. Miller), podrejenega pa mu ni ničesar, na-mesto predmeta nas pozdravi manko.

Vendar pa: če obstaja število Nič kot tisto, ki neposredno ne sodi v vrsto naravnih števil, a jo zasnavlja na način vzroka, ki je zaloga njegovega delovanja v odsotni prisotnosti, na način notranje prisotnosti manka, to število Nič lahko zapopademo kot pojem.

Pojem števila Nič pa je tisti, ki določa *število Ena!* Temu pojmu je seveda podrejen predmet, ki ni nič drugega kot število Nič.

Število Ena je tako zasnovano na pojmu števila Nič, torej na bitnosti, ki je njena podlaga pojem "samemu sebi ne-identičnega": — to, kar bi moral zakon identitete, torej substitutivnosti, zavreči. Ga pa samo potlači, tako da na način vzroka, ki *ni* podložen zakonitostim, ki obvladujejo *celoto* vrste naravnih števil, to vrsto zasnavlja, njegova vrzel je vpisana na način ponovitve. Tod bomo pustili ob strani Fregejevo definicijo (neposrednega) naslednika. Število Nič prevzame funkcijo metafore, vrzeli, ki porodi metonimično sled ponovitve Enih.

Ne bo pa odveč ugotovitev, da je vrsta naravnih števil po Fregeju določena na način *nekonsistentne Celote:* ker je v taki celoti prisoten, berljiv vpis razcepa subjekta med reko in izreko, nas ne bo začudila dialektičnost

Fregejeve analize, ki jo bomo z vsem pozitivnim poudarkom opredelili kot antinomično zasnovano.

Tudi lacanovsko načelo "Je En" ne pomeni ničesar drugega: anti-nomičnost, nekonsistentnost je nujna, saj ni simbolnega zapisa, ki bi ga lahko posredovali brez uporabe običajne govorice: to pa pomeni zopet toliko kot načelo, da zagotovila izreki ni, da ni metagovorice, da je ta le privid, ki ga vzdržuje gospodar.

Vrzel razcepa subjekta moramo dojeti kot tisto, ki vpoti zahtevo in metonimijo želje na en sam rob, ki je obenem površina, — to je sporočilo topoloških modelov.

Vsakršno od števil v vrsti naravnih števil je *poimenovano* s svojo mejo, z vpisom neidentičnega v svoj obstoj. Na tem mestu se lahko spomnimo hrastoveljske freske, kjer vsaka govorna enota, namreč vsakršen subjekt, ne glede na stalež in spol, vstopi v vrsto kot En, kot čista poteza, obeležen s presledkom, ki se bo vanj vrinila podoba smrti. Ta mrtvaški ples(11) pa že uvaja v vprašanje transfinitnih kardinalnih števil, "alefov", ki ga Cantor oblikuje ob vprašanju "moči": vrsta naravnih števil je izgubila vsakršen priokus naravnega, ko je zadela ob tisto nepresegljivo mejo, ki jo zaznamuje izjemni označevalec, ki obeleža moč pomenjanja, ki vsakršno pomenjanje zasnavlja: falos. O neskončnih kardinalnih številih govori Frege v § 84—86.

Matjaž Potrč

1. "Grundlagen der Arithmetik", prvič izdano 1884, Breslau. Sami smo uporabljali odličen francoski prevod Claude Imbert "Les fondements de l'arithmétique", Seuil, Paris 1970. Omeniti velja še prevod J.L. Austina "The foundations of arithmetic", Basil-Blackwell 1953.

2. "Y a d'l'Un", pravi Lacan v Seminarju XIX ("... ou pire") ter v objavljenem Seminarju XX ("Encore"), Seuil, Paris.

3. Kot prevajamo Lacanov termin "lalangue". Ne gre za kakšen a-jezik ipd., ampak za to, čemur sami pravimo kolaps predikacije: za izhodišče pri nekonsistentni celoti: predikacija je prisotna v predmetu na način notranjega manka. Da bomo še bolj jasni, to pomeni Lacanovo izpeljavo logike ob-stoja: ta razkrije delovanje, ki ga načelo neprotislovnosti *prikriva:* da obstaja en element, ki tvori množico tako, da je v njej prisoten, vendar ne da bi bil podložen zakonu Celote. Zapis tega:

$\exists x \overline{\Phi x} . \forall x \Phi x.$

Za samo tehniko psihoanalize je določen način matematizacije nujen predpogoj: psihoanalitik tako ne bo mogel govoriti česarkoli že, nepsihoanalitiki pa bodo lahko legitimno udeleženi na srži tega, v čemer je Lacanova stava z zakoni kulture: ob-stoj psihoanalize kot izkustva, ki ga vodi delovanje presežka-užitka.

4. Kot prevajamo razloček med "dit" in "dire". Glej Lacanov "Etourdit" v "Scilicet" 4.

5. Glej članek s tem naslovom v "Scilicet" 1.

6. Spomnimo se Saussurjevega dvostraničnega lista.

7. Pri ekspoziciji sledimo nepogrešljivemu tekstu "Šiv" ("La suture") J.-A. Millerja v "Cahiers pour l'Analyse" 1—2, Seuil, Paris 1966.

8. Če si lahko izposodimo to po našem mnenju še kako primerno prispodobo.

9. O tem glej J.-A. Millerjev tekst "Matrice" v "Ornicar?". Opisani mehanizem lahko zasledimo pri Russellovi teoriji tipov.

10. J.-A. Miller: "'U" ali meta-govorice ni" v "Ornicar?".

11. Gre za to, kar Lacan poimenuje z nepresegljivostjo *Druge smrti.* Prav taka je razlika med ordinalnim številom ω ter med transfinitnim kardinalnim številom $\aleph_0$. Sveto pismo je polno primerov nepresegljive božje izreke, ki je *izreka zakona brez priziva.* V njej bomo brez težav razpoznali potezo transfinitnosti.

LOGIČNI ČAS IN VNAPREJŠNJE ZATRJEVANJE GOTOVOSTI

Jacques Lacan

Novi sofizem

Marca 1945 nas je, hkrati s še nekaterimi prijatelji, Christian Zervos zaprosil za prispevek k številki njegove revije *Les Cahiers d'Art*, ki jo je pričel znova izdajati, in katere namen je bil, da z izvrstnostjo vsebine zapolni vrzel številk na njenem ovitku: 1940—1944, ki je za mnoge pomenljiva.

Pridružili smo se s tem člankom, dobro vedé, da ga zato kaj kmalu ne bo več mogoče najti.

Naj zazveni s pravim zvenom med poprej in pozneje, kamor ga tu vmeščamo(1), četudi bo nemara pokazal, da pozneje še čaka na sprejem, da bi lahko to, kar je bilo prej, zadobilo ustrezno mesto.

Logični problem.

Upravnik zapora pokliče tri izbrane jetnike ter jim naznani:

"Zaradi razlogov, ki vam jih moram sedaj zamolčati, moram, gospodje, enega izmed vas osvoboditi. Da bi se odločilo, katerega, bom, če vam je tako prav, dal usodo v roke preizkušnji, ki vam jo bom naložil.

Troje vas je. Tu pa je pet okroglih ploščic, ki se razlikujejo le po barvi: tri so bele, dve pa sta črni. Vsakomur izmed vas bom med obe rameni, torej zunaj neposrednega dosežaja pogleda, ne da bi mu dal vedeti, katero sem izbral, pritrdil eno teh ploščic. Prav tako ne pride v poštev nikakršna posredna možnost, da bi ploščico določili s pomočjo vida, saj tod ni nikakršne možnosti, da bi se zrcalili.

Vendar pa vam bo ob vsem tem na voljo sleherna možnost, da si ogledate tovariša ter ploščici, ki ju vsakdo od njiju nosi, seveda pa vam ne bo dovoljeno, da bi drug drugemu sporočili rezultat ogleda. Sicer pa vam bo to branila vaša lastna korist. Zakaj prvi, ki bo lahko prišel do sklepa o svoji lastni barvi, bo užil ugodnosti ukrepa osvoboditve, ki nam je na voljo.

Toda ta sklep mora temeljiti na logičnih in ne le zgolj na verjetnostnih nagibih. Zato se dogovorimo, da bo, brž ko bo kdo med vami mogel formulirati tak sklep, stopil skozi ta vrata, da bomo njegov odgovor na samem presodili."

Ko so ta predlog sprejeli, vsakega izmed naših treh subjektov okitijo z belo ploščico, ne da bi bili uporabljeni črni, ki sta bili, če naj spomnimo, na razpolago samo dve.

Kako lahko subjekti rešijo problem?

Popolna rešitev.

Potem ko so se trije subjekti *določen čas* drug drugega motrili, hkrati naredijo *nekaj korakov*, ki jih vštric popeljejo skozi vrata. Vsak posebej da podoben odgovor, ki se glasi:

"Sem bel, in to vem takole. Ker sta bila moja tovariša bela, sem mislil, da bi, če bi bil sam črn, vsak od njiju iz tega lahko sklepal tole: 'Če bi bil tudi jaz sam črn, bi drugi moral takoj vedeti, da je bel, in bi zato takoj odšel ven; torej jaz nisem črn.' In oba bi hkrati odšla, prepričana, da sta bela. Toda storila nista nič, to pa zato, ker sem bil jaz prav tako bel kot onadva. Po tem preudarku sem stopil skozi vrata, da bi sporočil svoj sklep."

Tako so vsi trije hkrati odšli ven, prepričani o istih razlogih sklepanja.

Sofistična vrednost te rešitve.

Mar lahko do te rešitve, ki se kaže kot najpopolnejša od vseh kar jih lahko obsega problem, pridemo z izkustvom? Vsakomur prepuščamo, da na lastno pobudo poskrbi za odgovor.

Seveda tod ne svetujemo, da bi preizkus opravili v živo, pa čeprav imamo že nekaj časa občutek, da so vse številnejši tisti, ki jih protislovni napredek naše dobe kar sam postavlja v podoben položaj. Skrbi nas namreč, da se dejstvo ne bi preveč odmaknilo od teorije, in da ne bi bilo poskrbljeno le za zmagovalca. Ob tem pa se ne štejemo za enega od tistih filozofov, ki so se pravkar pojavili, in ki jim prisila štirih zidov ne pomeni nič drugega kot le še eno ugodnost več na poti h končnemu smotru človeške svobode.

Jamčim pa, da izkustvo, — če se bomo z njim ukvarjali v nedolžnih pogojih pripovedi —, ne bo razočaralo teh, ki se še znajo prepustiti presenečenju. Morda bo imelo kakšno znanstveno vrednost za psihologa, vsaj če naj zaupamo temu, kar smo, tako se nam vsaj zdi, iz njega izluščili, ko smo ga bili aplicirali na različne izbrane skupine za to primerno usposobljenih intelektualcev. Ti subjekti namreč realnost svojega bližnjega še kako radi spregledajo.

Sami bi se radi oprli izključno na logično vrednost predstavljene rešitve. Zdelo se nam je, da ta rešitev predstavlja izvrsten sofizem v klasičnem smislu besede, — namreč pomemben zgled, kako lahko razrešimo oblike logične funkcije ob tistem zgodovinskem trenutku, ko se problem teh oblik zastavi filozofskem preiskovanju. Gotovo se vam bo zdelo, da so temačne podobe, ki odevajo pripoved, slučajne. In vendar ni odveč, da nosi naš sofizem pečat časa v prav takih podobah, če te vsaj v malem odgovarjajo naši sodobnosti. Zato ohranjamo ogrodje sofizma prav táko, kot nam ga je nekega večera ponudil v premislek nek iskrivi gostitelj.

Zdajle pa se prepustimo pokroviteljstvu tistega, ki se včasih odeva v filozofa, čeprav bi ga morali pogosteje iskati med humoristovimi dvoumnimi govoričenji, in ki nanj vselej naletimo v skrivnostnosti tega, kar počne politik: to je naš dobri, od sveta odvrnjeni logik.

Pretres sofizma.

Slehern sofizem se nam najprej pokaže kot logična zmota, in tako ni razloga, da bi mu ne oporekli. Recimo A realnemu subjektu, tistemu ki sklepa o sebi, B in C pa tistima, ki na podlagi njunega obnašanja A vzpostavi svojo dedukcijo. Če nam bi rekli, da je prepričanje B-ja utemeljeno na C-jevem pričakovanju, se mora gotovost onega prepričanja logično razbliniti z odpravo tega pričakovanja. Recipročno je tako s C-jem v odnosu do B-ja. Oba ostanega neodločena. V primeru, ko bi bil A črn, torej ni nikakršne nujnosti, da bi odšla. Od tod sledi, da A ne more deducirati, da je bel.

Vendar moramo najprej ugovarjati, da je B-ju in C-ju njuno celotno razmišljanje *napačno* pripisano. Kajti edini povod za tako razmišljanje – naš primer pa ni tak — bi bil, ko bi videla, da je A črn. Najprej moramo vedeti, če jima nismo, potem ko smo predpostavili položaj, njegov logični razplet *po krivici* podtaknili. In vendar ni tako. Po tej hipotezi lahko vsakdo od obeh misli, da je bel, zato ker ni nihče *odšel prvi*. Jasno je, da bi bilo dovolj že, če bi oklevala le za hip, in vsakdo od njiju bi bil brez dvoma prepričan, da je bel. Kajti logično je izključeno, da bi okleval tisti, ki bi videl dva črna. Na tej prvi stopnji dedukcije pa je oklevanje izključeno tudi realno, kajti nihče ne stoji pred enim črnim in pred enim belim. Iz tega razloga lahko sklepamo, da si nihče ne zastavi vprašanja, ali naj izstopi.

Še tehtnejši pa je ugovor na drugi stopnji A-jeve dedukcije. Če je ob predpostavki, da bi se, če bi bil sam črn, ostala dva nemudoma razpoznala za

bela, po pravici sklepal, da je bel, pa se mora, v trenutku ko ga je bil izoblikoval, k sklepu zopet vrniti, kajti prav ob trenutku, ko se je zaradi sklepa zganil, vidi tudi druga dva, kako sta se začela z njim vred omahujoč premikati.

Preden bomo odgovorili, utrdimo logične mejnike problema. A zaznamuje vsakega od subjektov kolikor je sam na rešetu, in se odloča, da bo o sebi sklepal ali pa ne. B in C sta druga dva subjekta, kolikor sta predmet A-jevega presojanja. Toda če jima ta — kot bomo pokazali — lahko pravilno pripiše dejansko napačni razmislek, upošteva le njuno realno obnašanje.

Če A, ko vidi B-ja in C-ja, kako sta se pričela z njim vred omahujoče premikati, zopet posumi, če ostala dva vidita, da je črn, zadostuje, da si znova zastavi vprašanje, in se zaustavi, da bi ga razrešil. In res vidi, kako se zaustavita tudi ostala dva. Ker je namreč vsak izmed njiju realno v istem položaju kot on sam, oziroma, ker je vsak izmed subjektov kot realen subjekt A, tak torej, ki se odloča, da bi o sebi sklepal ali ne, zadane vsak od ostalih dveh na isti dvom in ob istem trenutku kot on sam. A bo povsem upravičeno vnovič sklepal, da je bel, kakršnokoli misel naj B-ju ali C-ju že pripisuje. Zopet domneva, da bi, če bi bil sam črn, B in C morala *nadaljevati*. Če ugotovi, da oklevata, pa domneva, da bi morala (glede na predhodni argument, ki je tu dejansko potrjen, in ki bi ostala dva spravil v dvom, mar nista tudi sama črna) vsaj *oditi pred njim* (saj pridobi, če je črn, celo njuno oklevanje razsežnost zagotovila, da sta bela). Prav zato, ker ne storita ničesar — saj dejansko vidita, da je bel —, pa povzame pobudo sam, in tako vsi skupaj odidejo ter razglasijo, da so beli.

Lahko pa nam ugovarjajo, da z odpravo prejšnjih ovir še nismo ovrgli logičnega ugovora, ki se bo pri vnovičnem gibanju znova pojavil in bo pri vsakem od subjektov obnovil isti dvom ter povzročil isti zastanek.

To je res, vendar pa smo potrebovali dovršeno logično izvajanje. Vzrok je v tem, da mora A iz skupnega zastanka to pot izvesti nedvoumen sklep. To pa zato, ker se B in C, če bi bil sam črn, *nikakor* ne bi *smela zaustaviti*. Izključeno je namreč, da bi lahko v tem položaju oklevala vdrugo pri tem, ko bi sklepala, da sta bela. In res: da bi drug drugemu dokazala, da gotovo niti eden niti drugi nista črna, zadošča že eno samo oklevanje. Če sta se torej B in C zaustavila, ne more biti A nič drugega kot bel. To pa pomeni, da so vsi trije subjekti sedaj potrjeni v gotovosti, ki tako kot ne dopušča ugovorov, tudi ne dopusti vnovičnega dvoma.

Ob pretresu te preizkušnje ohranja torej sofizem vso odgovornost strogosti logičnega procesa, — seveda ob pogoju, da vanj vključimo vrednost dveh *odložitvenih prekinitev*. Ta preizkušnja preveri sofizem v prav tistem dejanju, v katerem vsak od subjektov razodene, da ga je privedlo k lastnemu sklepu.

Vrednost v procesu odloženih gibov.

Je mar upravičeno, da priključimo vrednosti sofizma dva *odložena giba*, ki sta se tako pojavila? O tem se bomo odločili po oceni njune vloge za izid logičnega procesa.

Res je, da jima ta vloga pripade šele po sklepu logičnega procesa, kajti dejanje ki ga odlagata, razkriva prav ta sklep. Tako torej ne moremo ugovarjati, da prinašata v rešitev logičnega procesa temu procesu samemu zunanji element.

Njuna, v praksi logičnega procesa temeljna vloga, ni vloga izkustva preizkusa hipoteze, ampak prav vloga dejstva, ki je odločilno pri logični dvoumnosti.

Dejansko bi se, na prvi pogled, osnovni elementi problema razstavili takole:

1) logično so možne tri kombinacije prilastkov, ki obeležajo subjekte: dva črna, en bel, -en črn dva bela, -trije beli. Prva je izključena s tem, da se vsi ogledajo, med obema ostalima pa ostane neznanka, ki jo razreši:

2) element izkustva odloženih gibov, ki bi bil enakovreden signalu, s katerim bi si subjekti, tako kot to določajo pogoji preizkušnje, komunicirali to, kar jim je med seboj prepovedano namerno izmenjavati: védenje o prilastkih, ki jih vidijo eden pri drugem.

Vendar pa jih ne moremo tako razstaviti, saj bi to pomenilo prostorsko pojmovanje logičnega procesa, tisto pojmovanje, ki se pojavi vselej, ko se zdi logični proces zmoten — zmota pa že sama ugovarja rešljivosti problema.

Prav zato, ker naš sofizem takega pojmovanja ne prenese, predstavlja aporijo za oblike klasične logike, katerih "večni" čar odseva njih lastno in nič manjšo hibo(2): da namreč navajajo le tisto, kar lahko *vidimo* že *na prvi mah*.

Prav nasprotno pa dejstva, ki so tu sporna, vstopijo v igro kot označevalci, zaradi česar prevlada časovna, in ne prostorska struktura logičnega procesa. *Odloženi gibi* ne razkrivajo tega, kar subjekti vidijo, ampak to kar so spoznali za pozitivno *pri tem česar ne vidijo:* zunanjo stran črnih ploščic. Odloženi gibi imajo pomen zaradi *časa zastanka* subjektov in ne zaradi njihove usmerjenosti. Njihova odločilna vrednost ni v dvojni izbiri med dvema negibnima(3), ena poleg druge postavljenima kombinacijama, ki bi bili ob svojo celovitost z izključenjem tretje iz vidnega polja, ampak v gibanju z logičnim procesom uvedenega preizkusa, v katerem je subjekt preoblikoval tri možne kombinacije v tri *čase možnosti*.

Prav zato sta za preizkus dveh razdobij, ki ju uvaja druga in edino veljavna razlaga nujni *dve* prekinitvi, medtem ko naj bi pri edini izbiri, ki jo nalaga prva zmotna razlaga, zadoščal le *en sam* signal.

Odloženi gibi še zdaleč niso zunanji elementi izkustva logičnega procesa. Zanj so tako nujni, da lahko le izkustvu primanjkuje sočasnosti, ki jo odloženi gibi, nastali v popolnem logičnem subjektu, implicirajo, v procesu preizkusa pa njihovi vlogi spodleti.

Odloženi gibi so dejansko le stopnje degradacije, katerih nujnost kaže na naraščajočo pomembnost instanc časa, ki so vnešene v logični proces zato, da bi se vključile v njegov sklep.

Kot vidimo, se z odloženimi gibi vzpostavljena logična določitev *časov zastanka* — logik bo pri tem ugovarjal, subjekt pa dvomil — vsakokrat izkaže za subjektivni potek časovne instance, ali, če se bolje izrazimo, kot umik subjekta v formalni zahtevek.

Časovne instance, ki tvorijo proces sofizma, omogočijo, da v njem prepoznamo pravo pravcato logično gibanje. Ta proces pa terja, da preizkusimo kvaliteto njegovih časov.

Premena načinov časa v gibanju sofizma: hip pogleda, čas za razumevanje in trenutek sklepa.

V sofizmu lahko izluščimo tri *trenutke razvidnosti*, katerih logične vrednosti bodo različne ter bodo naraščale. Če podamo njihovo časovno zaporedje, jih s tem še vedno obravnavamo prostorsko, v skladu s formalizmom, ki teži k temu, da bi zvedel govor na prilagoditev znakov. Če pokažemo, da nastopa instanca časa v vsakem od teh trenutkov na različen *način*, ohranimo njihovo hierarhijo, razkrijemo pa tonalno diskontinuiranost, ki je bistvena pri njihovi vrednosti. Če pa dojamemo v *premenah načinov* časa prav tisto funkcijo, s pomočjo katere se pretvori v drugega vsak od teh trenutkov, in preostane na koncu le tisti, ki jih vse povzame, obnovimo tako njihovo realno zaporedje ter resnično razumemo njihovo genezo v logičnem

gibanju. To bomo skušali storiti s kar se le da natančno formulacijo trenutkov razvidnosti.

1) *Za tega, ki je nasproti dvema črnima, se ve, da je bel.*

Tu je temelj gibanja *logična izključitev*. To, da nastopi pred gibanjem — da lahko predpostavimo, da so jo subjekti *s* podatki o problemu, ki prepovedujejo kombinacijo treh črnih, že sprejeli — ni odvisno od dramatične naključnosti, ki uvodoma osami njihovo izjavo. Če slednjo izrazimo v obliki *dva črna : : en bel*, vidimo *hipno* vrednost njene gotovosti. Čas njenega prebliska pa bi bil, če lahko tako rečemo, enak ničli.

Njena formulacija pa se spremeni že na začetku: — zaradi subjektivacije, ki se, četudi brezosebna, pojavlja v obliki "se vé, da...", — ter zaradi zveze stavkov, ki prej kot da bi to bila, predstavlja še nedoločen kalup formalne hipoteze, recimo tisto obliko posledice, ki jo lingvisti opišejo s terminoma *protaza* in *apodoza*: "Za tega, ki je..., *le tedaj* se vé, da je..."

Določena časovna instanca poglobi presledek, da bi se osnovni element *protaze*, "nasproti dvema črnima", spremenil v osnovni element *apodoze*, "je bel": treba je *hipa pogleda*. V logično ekvivalenco dveh terminov: "Dva črna : en bel", uvaja ta sprememba načina časa obliko, ki se v drugem trenutku kristalizira v avtentično hipotezo, kajti merila bo na pravo neznanko problema, namreč na prilastek, za katerega ne vé niti subjekt sam. V tem prehodu zadane subjekt ob naslednjo logično kombinacijo, in bo, ob tem ko lahko le sam prevzame prilastek črnosti, takole formuliral naslednjo razvidnost:

2) *Če bi bil sam črn, bi se dva bela, ki ju vidim, nemudoma prepoznala za bela.*

Smo pred *intuicijo*, s katero subjekt *objektivira* nekaj več od stvarnih podatkov, ki mu jih nudita dva bela. Objektivira določen čas, *čas za razumevanje*, ki ga opredeli (v dveh pomenih, da se osmisli, ter da se razmeji) njegov smoter, obenem cilj in meja, v položaju namreč, ko vsak od dveh belih vidi enega belega in enega črnega. Tako najde subjekt v negibnosti svojega bližnjega ključ za rešitev lastnega problema. Gotovost tega trenutka predpostavlja trajanje *časa za razmislek*, ki ga mora vsak od obeh belih ugotoviti pri drugem, subjekt pa ga izraža z besedami, ki jih polaga, kot da bi bile napisane na transparentu, na usta enega in drugega: "Če bi bil črn, bi oni izstopil, ne da bi le za hip čakal. Če ostaja, da bi razmislil, je to zato, ker sem bel."

Kako pa naj izmerimo mejo času, katerega smisel smo tako objektivirali? Čas za razumevanje lahko zvedemo na hip pogleda, vendar pa lahko ta pogled v svojem hipu vključil ves za razumevanje potreben čas. Tako se z njegovo mejo maje objektivnost tega časa. Edino, kar preostane od tega časa, je njegov smisel skupaj z obliko subjektov, ki jih *določa le njihova vzajemnnost*, in ki jo ta čas zasnuje, katerih delovanje pa je zaradi medsebojne pogojenosti odgodeno na čas, ki se odtegne prav ob povratku intuicije, ki jo je objektiviral. S to spremembo načina časa se v drugem obdobju logičnega gibanja odpre pot, ki vodi k naslednji razvidnosti:

3) *Z vso naglico se podvizam, da bi se potrdil, da sem bel, da me tista, ki ju imam za bela, ne bi prehitela pri tem, da bi se prepoznala za to, kar sta.*

To je tista *trditev o sebi*, s katero subjekt, ko se odloči za določeno *sodbo*, zaključi logično gibanje. Sama vrnitev gibanja razumevanja, pod katerim je nihala časovna instanca, ki ga objektivno vzdržuje, se pri subjektu nadaljuje v razmislek, v katerem ta instanca znova vznikne v prav tem gibanju, na subjektivni način *časa zastanka* glede na druga, ter se logično predstavi kot neodložljivost *trenutka sklepa*. Natančneje rečeno se njena razvidnost razkrije v subjektivnem somraku, kot naraščajoča razsvetlitev roba na meji zatemnitve, ki jo ob razmisleku doživi objektivnost *časa za razumevanje*.

Dejansko se subjektu ne zdi, da se čas, v katerem bi dva bela razumela položaj, ki ju postavi pred enega belega ter enega črnega, logično razlikuje od časa, ki ga je sam potreboval, da bi položaj razumel, saj le-ta ni nič drugega kot njegova lastna hipoteza. Če pa je ta hipoteza pravilna, dva bela dejansko vidita enega črnega, ter jima ne bi bilo treba predpostaviti, da je dan. V tem primeru pa iz navedenega sledi, da ga dva bela prehitevata za čas časovnega presledka, ki njemu v škodo vsebuje čas, ko je moral oblikovati hipotezo. To je torej *trenutek za sklep,* da je bel. In res, če bi dopustil, da bi ga njemu podobna ob tem sklepanju prehitela, *ne bo več mogel prepoznati,* če ni črn. Ko je minil *čas za razumevanje trenutka sklepa,* nastopi *trenutek,* ko moramo *čas za razumevanje skleniti.* Sicer bi bil ta čas ob svoj smisel. Čas torej ne priganja zaradi kakšnega dramatičnega naključja, zaradi resnosti stave, ali zaradi kosanja v igri. Takó svojo sodbo kot tudi svoj odhod subjekt strmoglavo *pospeši* v etimološkem smislu glagola, z glavo naprej, zaradi neodložljivosti logičnega gibanja. Tako uvaja premeno, v kateri se časovna napetost sprevrže v usmerjenost k dejanju, ki drugim naznanja, da je subjekt sklenil. Vendar pa se ustavimo na tisti točki, ko subjekt s svojo trditvijo dospe do resnice, ki bo prestala preizkušnjo dvoma, in ki jo lahko preveri le, če že prej z gotovostjo prispe do nje. *Časovna napetost* doseže v njej najvišjo točko, kajti kot za to že vemo, bo preizkušnjo njene logične nujnosti odmerjal potek njenega popuščanja. Kakšna je logična vrednost te sklepne trditve? Prav to bomo skušali sedaj ovrednotiti v logičnem gibanju, v katerem se slednja preverja.

Časovna napetost v subjektivni trditvi ter njena ob prikazu sofizma izražena vrednost.

Zdi se nam, da v trditvi, s katero zaključi subjekt svoje logično gibanje izražena logična vrednost tretjega trenutka gotovosti zasluži, da jo poglobimo. Dejansko razkriva obliko, ki je lastna določeni *trdilni logiki.* Dokazati moramo, na katere posebne *odnose* se ta nanaša.

Po tem, ko sta jo stopnjevala stavčna odnosa prvih dveh trenutkov, *apodoza* in *hipoteza,* se tod izražena zveza naveže na *povod* za sklep, *"da ne bi bilo"* (zamude, ki povzroči zmoto), kjer se zdi, da pride na površje ontološka oblika tesnobe, ki jo na nenavaden način odseva enakovreden slovnični izraz, *"zavoljo bojazni da"* (zamuda ne bi povzročila zmote)...

Nedvomno je ta oblika v odnosu z logično posebnostjo subjekta trditve. Zato jo bomo iznačili za *subjektivno trditev,* kajti logični subjekt ni pri njej nič drugega kot *osebna* oblika spoznavnega subjekta, tistega, ki ga lahko izrazi zgolj *"jaz"*. Z drugimi besedami je lahko nosilec sodbe, ki sklene sofizem, le subjekt, ki je s sodbo oblikoval trditev o sebi, in mu je ne moremo, — v nasprotju z odnosi *neosebnega* subjekta in *vzajemno nedoločenega* subjekta prvih dveh bistveno prehodnih trenutkov, saj ju prevzame osebni subjekt logičnega gibanja v vsakem od teh trenutkov —, brez zadržkov pripisati izhajajoč iz kakšne druge sodbe.

Sklicevanje na ta dva subjekta dobro izraža logično vrednost subjekta trditve. Prvi, ki je izražen v *"se"* iz *"se vé, da..."*, poda le splošno obliko noetičnega subjekta: prav tako bi lahko bil bog, miza ali skleda. Drugi, ki je izražen v *"dva bela"*, ki *"se drug drugega"* morata prepoznati, uvede obliko *drugega kot takega,* to je kot čiste vzajemnosti, kajti eden se pripozna le v drugem ter odkrije sebi lasten prilastek le v enakovrednosti njunega lastnega časa. *"Jaz"*, subjekt sklepne trditve, se od drugega loči s *presledkom* logičnega *časa,* to je z odnosom vzajemnosti. To gibanje logične geneze "jaza", je ob pretakanju njemu lastnega logičnega časa dokaj vzporedno z njegovim psihološkim rojstvom. Vsekakor spomnimo, da če se psihološki *"jaz"*, ob pomoči kot ljubosumnost prebujenega nagnjenja, izmota iz nedoločene zrcalne prehodnosti, se *"jaz"*, o katerem tu govorimo, določi s

subjektivacijo *tekmovanja* z drugim, v funkciji logičnega časa. Zdi se nam, da kot tak (dosti bolj od oblike, ki ji pravijo eksistencialna) podaja bistveno logično obliko psihološkega *"jaza"*.(4)

Nedoločenost opazovalca (na primer upravnika zapora, ki igro nadzoruje), da bi ob hkratnem odhodu treh subjektov za vsakogar ugotovil, če je glede na prilastek, ki ga prenaša, pravilno sklepal, najbolje izrazi pretežno subjektivna (v naši terminologiji *"trdilna"*) vrednost sklepa sofizma. Dejansko je subjekt dojel trenutek sklepa da je bel zaradi *subjektivne* gotovosti časa zamude, ki ga priganja k izhodu. Toda tudi če tega trenutka ni dojel, zaradi *objektivne* razvidnosti odhoda drugih dveh ne bo ravnal drugače, in izstopi z istim korakom kot onadva, vendar prepričan, da je črn. Opazovalec lahko predvidi le, da bo — če obstaja subjekt, ki se mora na vprašanje proglasiti za črnega zato, ker se je z vso naglico podvizal za drugima dvema — ta subjekt edini, ki se bo izrazil s takimi besedami.

Trdilno sodbo tod končno izraža *dejanje*. Moderna misel je pokazala, da je vsaka sodba v bistvu dejanje, v našem primeru pa dramatično naključje to dejanje le izolira v samem junaškem dejanju (geste), da so subjekti odšli. Lahko bi si predstavljali, da je dejanje sklepa še drugače izraženo. Dejanje sklepa v subjektivni trditvi, ki jo prikaže sofizem, je nekaj posebnega, ker je zaradi časovne napetosti, s katero je subjektivno obremenjeno, predhodno svoji gotovosti. Prav zaradi te predhodnosti pa se gotovost dejanja sklepa preveri v logični prenagljenosti, ki ji sledi razbremenitev te napetosti, zato da bi sklep končno temeljil le na scela objektivnih časovnih instancah, ter da bi se trditev kar najbolj desubjektivirala. Kot to dokazuje sledeče.

Najprej se je vnovič pojavil *objektivni čas* začetne intuicije gibanja, kot da bi bil vdihnjen med začetnim trenutkom ter naglico svojega konca, in zdelo se je, da se je razpočil kot mehurček. Pod pritiskom dvoma, ki odlušči subjektivno gotovost *trenutka sklepa*, pa se objektivni čas tu sežame kot jedro v presledku prvega *odloženega giba*. Subjektu kaže svojo mejo v *času za razumevanje*, da je pri drugih dveh minil *hip pogleda*, ter da se je vrnil *trenutek sklepa*.

Če je od Descartesa dalje dvom vključen v vrednost sodbe, je gotovo treba pripomniti, da je za tod preučevano obliko trditve tej vrednosti manj do dvoma, ki jo odlaga, kot do *vnaprejšnje gotovosti*, ki jo je uvedla.

Da bomo razumeli vlogo tega dvoma glede na subjekt trditve, poglejmo, kakšno objektivno veljavo ima prva odložitev za opazovalca, pri katerem smo že vzbudili zanimanje za skupno gibanje subjektov. Dvom ima prav tole veljavo: da vsakdo — če doslej ni bilo mogoče soditi, v kakšno smer je sklepal — izraža določeno negotovost svojega sklepa, da pa bi ga, če bi bil pravilen, zagotovo soočil z drugimi sklepi, ter bi ga, če bi bil napačen, morda popravil.

Če je dejansko katerikoli izmed njih lahko šel subjektivno naprej, pa se zaustavi, je to zato, ker se je zalotil, da dvomi, če je dobro dojel *trenutek sklepa* da je bel. Ker pa ga je subjektivno že izkusil, si ga bo takoj prisvojil. Če je nasprotno pustil druga dva, da sta ga prehitela, in tako v njem utrdila sklep, da je črn, ravno zato, ker trenutka sklepa ni *dojel subjektivno* (in res bi lahko nova pobuda ostalih dveh logično potrdila njegovo uverjenost, da je drugačen od njiju) ne more dvomiti v to, da ga je dobro dojel. Če pa se zaustavi, je to zato, ker svoj lastni sklep tako tesno podredi temu, kar izraža sklep ostalih dveh, da ga odloži takoj ko se zdi, da sta onadva odložila svojega, da torej v to, da je bel, dvomi vse do takrat, ko mu ostala dva pokažeta pot ali pa jo zopet najde sam. Glede na to pa bo tokrat sklepal, da je črn ali pa da je bel: morda zmotno ali pa tudi pravilno, — ta točka ostane dostopna le njemu samemu.

Vendar pa se logični sestop nadaljuje v drugi čas odložitve. Če je dojel subjektivno gotovost *trenutka sklepa*, lahko vsakdo od subjektov vanjo zopet

podvomi. Ta pa je sedaj oprta na že izvršeno objektivacijo *časa za razumevanje*, ter bo zdvomljenje vanjo trajalo le *hip pogleda*, kajti že golo dejstvo, da je oklevanje pri drugih dveh drugotno, je dovolj, da je njegovo oklevanje brž ko ga dojame odpravljeno, kajti pri priči mu pokaže, da zagotovo ni črn.

Tu je subjektivni čas *trenutka sklepa* končno objektiviran. Temu je v dokaz, da se mu, četudi ga katerikoli od subjektov še ni dojel, zdaj vendarle vsiljuje. Subjekt pa, ki bi sklenil prvo prekinitev ter jo nadaljeval z drugima dvema, zaradi česar bi bil prepričan, da je črn, bi bil zaradi zdajšnje in druge prekinitve, vsekakor prisiljen, da svojo sodbo obrne.

Tako se, bomo dejali, trditev gotovosti sofizma *kar najbolj desubjektivizira* na koncu logične združitve dveh odloženih gibov v dejanju, kjer se dovršita. Kot to izraža dejstvo, da naš opazovalec, če ju je pri vseh treh subjektih istočasno ugotovil, ne more za nobenega izmed njih podvomiti, da se bo na zastavljeno vprašanje proglasil za belega.

Na koncu lahko obrnemo pozornost na ta isti trenutek. Če lahko vsak subjekt na zastavljeno vprašanje izrazi gotovost, ki jo je končno preveril, s *subjektivno trditvijo*, ki jo je tej gotovosti dal ob sklepu sofizma v tehle besedah: *"Z vso naglico sem se podvizal skleniti, da sem bel, saj bi me sicer morala prehiteti glede tegá, da bi se vzajemno prepoznala kot bela (in bi me pahnila v zmoto prav s tem, kar je bilo meni v prid, če bi jima le pustil čas)"*, lahko ta isti subjekt izrazi to isto gotovost tudi s kar najbolj *desubjektiviziranim preizkusom* v logičnem gibanju, in to s temi besedami: *"Če sta druga dva dvakrat oklevala pri tem, da bi izstopila, moraš pač vedeti, da si bel."* Sklep lahko subjekt v prvi obliki, brž ko je zgradil logično gibanje sofizma, poda kot resničen, vendar pa ga kot takega dojame le osebno. V svoji drugi obliki pa ta sklep terja, da prevzamejo logični sestop, ki preverja sofizem, vsi subjekti, da pa ga lahko kdorkoli med njimi uporabi za kogarkoli drugega. Pri tem ni izključeno, da bi le en sam samcat subjekt prišel do sklepa, ne da bi zgradil logično gibanje sofizma, in ob tem ko bi zgolj sledil preizkusu, kolikor ga druga dva subjekta izražata.

Resnica sofizma kot počasovljen napotek od sebe k drugemu: prehitevajoča subjektivna trditev kot temeljna oblika skupinske logike.

Če lahko tako rečemo, preverja resnico le njena *domneva* v trditvi, ki jo vupostavlja. Tako se razkrije, da je odvisna od k njej usmerjene težnje. Če se ne bi zvedel na časovno napetost, ki določa trenutek sklepa, bi bil ta pojem logični paradoks.

V tej obliki se resnica izraža kot zmoti predhodna, ter si prihaja vse bliže v dejanju, ki zasnuje njeno lastno gotovost. Zmota pa, kot da bi se obratno potrdila v svoji negibnosti, se le slabotno vzravnana dviga ob tem, ko sledi zavojevalni pobudi resnice.

Kakšni zvrsti odnosa pa takšna logična oblika ustreza? Določeni obliki objektivacije, ki jo v svojem gibanju zasnuje, namreč napotku določenega *"jaza"* na skupno merilo vzajemnega subjekta, ali pa: na druge kot take, kar pomeni: vkolikor so eden za druge drugi. To skupno merilo je prispeval določen *čas za razumevanje*, ki se izkaže za bistveno funkcijo logičnega odnosa sovisnosti. Ta napotek *"jaza"* na druge kot take moramo počasoviti ob vsakem kritičnem trenutku, da bi dialektično zvedli *trenutek sklepa časa razumevanja*, da bi trajal le *hip pogleda*.

Dovolj je že, da se v logičnem členu *drugih* pojavi že najmanjše neskladje, pa se razkrije, v kolikšni meri je resnica vseh odvisna od vsakogaršnje strogosti, in celo, da lahko resnica, če jo dosežejo le eni, poroči ali vsaj potrdi zmoto pri drugih. Dodajmo še, da če je v tem teku za resnico vsak sam, če ni vseh, ki bi zadeli pravilno, se ga vendarle dotakne vsak le preko drugih.

Brez dvoma teh oblik ni težko uporabiti v praksi pri mizi bridga ali na diplomatskem zasedanju, pa tudi pri upravljanju s "kompleksom" v psihoanalitični praksi.

Sami pa bi hoteli nakazati njihov prispevek k logičnemu pojmu skupine.

Tres faciunt collegium, pravi pravilo. *Skupina* je v obliki sofizma že v popolnosti zastopana, saj jo v nasprotju s *splošnostjo*, ki jo določimo kot razred, ki abstraktno vsebuje nedoločeno število individuov, določimo kot grupo, ki jo oblikujejo vzajemni odnosi določenega števila individuov.

Zadošča, da prikaz sofizma razvijemo povratno, pa vidimo, da lahko sofizem logično uporabimo za neomejeno število subjektov(5), pod pogojem da lahko prilastek "negativen" nastopa le pri številu, ki je enako številu subjektov manj eden(6). Časovno objektivacijo pa je težje dojeti, če skupina narašča, ter se tako zdi, da je v oviro *skupinski logiki*, s katero bi lahko dopolnili klasično logiko.

Vendar pa bomo pokazali, kakšen odgovor naj bi ta logika prispevala glede neustreznosti, ki jo čutimo pri trditvi kot je na primer "Jaz sem človek", pa naj gre za katerokoli obliko klasične logike, in naj jo navežemo na sklep kakršnekoli premise že hočemo. ("Človek je razumna žival"... itd.)

Gotovo je dosti bližje svoji resnični vrednosti, če jo predstavimo ob zaključku tod prikazane oblike prehitevajoče subjektivne trditve, namreč takole:

1) En človek vé, kaj ni človek;

2) Ljudje se med seboj prepoznavajo po tem, da so ljudje;

3) Zase trdim, da sem človek, iz strahu, da me ljudje ne bi prepričali, da nisem človek.

Gibanje, ki podaja logično obliko vsakršnega "človeškega" prilagajanja, in to prav kolikor se ta oblika postavlja kot prilagojevalka barbarstva, a si vendarle pridržuje bistveno določitev "*jaza*"...(7)

Prev:. M. P.

1 Opombo je Lacan napisal ob izidu "Spisov", torej leta 1966. V njej meri na vmeščenost tega članka ("Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", "Écrits", str. 197—213), ki uvaja tretji razdelek "Spisov", katerih prvi, če naj navedemo le najpomembnejše, zavzema "Le séminaire šur 'La lettre volée", in v katerih drugem razdelku zasledimo "Le stade du miroir". V četrtem razdelku ima osrednje mesto "Vloga in območje besede in govorice v psihoanalizi", ta temeljni članek pa je preveden tudi v slovenščino (Problemi—Razprave, in sicer v tehle treh številkah: 4—5 (136—137), april-maj 1974, letnik 12; 9—12(141—144), sept.-dec. 1974, letnik 12; 3—5(147—1§9), mar.-maj 1975, letnik 13. — Ob času, ko dajemo slovenski prevod v tisk (oktober 1978), in ko še ne vemo za naslov možnega letošnjega seminarja, pridobiva članek o logičnem času novo razsežnost in aktualnost, ko se spomnimo naslova zadnjega seminarja: "Le troment de conclure": čas bo, da zaključimo, — čas bo, da sklenemo; — da morda sklenemo *niti* poučevanja. (Januar 1979: Naslov letošnjega seminarja je "Topologija in čas".)

2 To je prav tako hiba duhov, ki jih je oblikovala ta tradicija — in temu naj bo priča naslednji listič, ki smo ga po nekem večeru, na katerem je razprava o našem plodnem sofizmu vzbudila med izbranimi glavami skupine prijateljev že kar zmedeno paniko, dobili od bistroumneža, ki pri vsem ni brez smisla za pustolovščine na drugih področjih. Kljub prvim besedam se temu lističu poznajo sledovi marljivega dela.

"Moj dragi Lacan! Na naglo teh nekaj vrstic, da bi vaš razmislek usmeril k novi težavi. Po pravici povedano včeraj sprejeto sklepanje ne prepriča, kajti nobenega od treh možnih stanj: 000 — 00● — 0●●, ni mogoče (kljub temu, da se tako zdi) zvesti na drugo: odloča le zadnje stanje.

Posledica: ko A sam zase predpostavlja, da je črn, ne moreta izstopiti ne B niti C, kajti iz svojega obnašanja ne moreta deducirati, ali sta črna ali bela: kajti če je en črn, drugi izstopi, če pa je bel, pa drugi (saj prvi ne izstopi) prav tako izstopi (in obratno).

Če A zase predpostavlja, da je bel, zopet ne morejo izstopiti. Tako pa A tudi tukaj iz obnašanja drugih ne more sklepati o barvi svoje ploščice."

Ker je naš nasprotovalec primer predobro *videl*, je ostal slep za to, da subjektovega presojanja ne določa odhod, ampak čakanje ostalih dveh. Ko nas je tako, dejansko prenagljeno, zavrnil, je dopustil, da mu je ušlo tisto, kar nameravamo tukaj dokazati: funkcijo naglice v logiki.

3 "Nezvedljivima", je nasprotovalčev izraz v zgoraj navedeni opombi.

4 Tako je "jaz", v logiki tretja oblika subjekta izjavljanja, še "prva oseba", vendar tudi edina in zadnja. Kajti druga slovnična oseba izhaja iz neke drugačne funkcije govorice. Tretja slovnična oseba je gola domneva: je demonstrativ, ki ga prav tako lahko uporabimo v območju izjave kot pri vsem tem, kar se od nje razlikuje.

("Jaz" ("Je"), ki ga tukaj Lacan, tako kot v spisu "Zrcalni stadij kot oblikovalec vloge Jaza", še uporablja, zamenja v kasnejših spisih "moi", zlasti v paradigmi "Moi-Idéal : Idéal du Moi". V "Zrcalnem stadiju" (1949) je prehod nakazan ("Spisi", str. 94.))

5 Tu je primer za štiri subjekte, štiri bele ploščice, tri črne ploščice.

A misli, da bi, če bi bil sam črn, katerikoli od B, C, D lahko mislil o ostalih dveh, da bi ta dva, če bi bil on sam črn, nemudoma vedela, da sta bela. Katerikoli od B, C, D bi moral torej hitro skleniti, da je sam bel, do tega pa ne pride. Ko A upošteva, da imajo, če ga vidijo črnega, B, C, D pred njim prednost, ker jim ni bilo treba izpeljevati predpostavke, se z vso naglico podviza skleniti, da je bel.

Toda, mar ne izstopijo vsi ob istem času kot on? A v dvomu zastane, vsi pa prav tako. Kaj naj pomeni, če se vsi tudi zaustavijo? Lahko da se zaustavijo, ker dvomijo tako kot A, in A se lahko brez skrbi zopet vključi v tekmo. Lahko pa, da je A črn, ter da je pričel katerikoli od B, C, D dvomiti, če odhod drugih dveh ne bi pomenil, da je sam črn, ob tem pa je pričel tudi misliti, da, če se zaustavijo, to ni toliko zato, ker bi bil sam bel, kajti en ali drugi lahko še za hip dvomi, če ni črn. Lahko tudi predpostavlja, da bi morala, če je sam črn, obadva oditi pred njim, in bi moral oditi v tem praznem pričakovanju sam, prepričan, da je to kar je, namreč bel. Le zakaj B, C, D tega ne store? Tedaj bomo to storil sam, pravi A. Tako pa odidejo vsi.

Drugi zastanek. Denimo, da sem črn, si reče A. Tedaj mora biti kdorkoli od B, C, D pozoren na to, da če bi bil črn, drugima dvema ne bi smel pripisati vnovičnega oklevanja; torej je bel. B, C, D morajo tako oditi pred njim. Zaradi tega A odide, vsi pa z njim.

Tretji zastanek. Če bi bil zares črn, si reče A, bi morali vsi vedeti, da so beli. Če je tako, se zaustavijo...

In v treh *odložitvenih prekinitvah* je gotovost preverjena.

6 Cf. pogoj tega enega manj pri prilastku s psihoanalitično funkcijo Enega-več pri subjektu psihoanalize, str. 480 tega zbornika ("Spisi", Seuil, Paris 1966; "Položaj psihoanalize in oblikovanja psihoanalitika v letu 1956"; opomba napisana leta 1966.)

7 Naj se bralec, ki se bo v tej zbirki ("Spisi") napotil dalje, vrne k temu napotku na skupinskost, ki je smoter in konec tega članka, da bi vanjo umestil, kar je Freud proizvedel pod spiskom skupinske psihologije (*Massen : Psychologie und Ichanalyse*, 1920): skupina ni nič drugega kot subjekt individualnega. (Opomba napisana leta 1966.)

PSIHOANALIZA IN KIBERNETIKA, ALI O NARAVI GOVORICE

Predavanje(1)

Jacques Lacan

Gospod profesor, gospe, gospodje,

V svojem nagovoru bi se rad med vami vsemi najprej obrnil na tiste, ki me po navadi poslušajo v sredo, da bi se z menoj vred pridružili priznanju, ki ga tudi pred drugimi izrekam tistemu, ki sem ga najprej omenil, Jeanu Delayu, — saj mu gre zasluga, da je uvedel to vrsto predavanj, danes pa nas je počastil še s svojo prisotnostjo.

Rad bi se mu zahvalil tudi osebno, saj je odstopil prostor seminarju, ki ga tukaj nadaljujem že drugo leto. Sprejel ga je pod streho, pod katero so zbrani vsi spomini, tako da je seminar udeležen v odzvanjanju lastne besede.

Danes bi vam rad govoril o psihoanalizi in o kibernetiki. Ta predmet obravnave se mi je zdel vreden pozornosti ob tem, ko skušamo zbližati psihoanalizo in različne družbene znanosti.

Kar takoj vam povem, da nimam namena govoriti o različnih, bolj ali manj senzacionalnih oblikah kibernetike. Ne bom vam govoril o velikih, pa tudi ne o majhnih strojih, ne bom vam jih poimenoval z njihovimi imeni, ne bom vam pravil o čudežih, ki jih delajo. Zakaj bi nas vse to sploh utegnilo zanimati?

Zdelo pa se mi je, da bi vendarle lahko kaj izluščili iz sorazmerne sodobnosti dveh tehnik, dveh zvrsti misli in znanosti: psihoanalize in kibernetike. Nič izčrpnega vam ni treba pričakovati. Umestiti skušamo os, s pomočjo katere bi lahko pojasnili določen pomen prve in druge. In rad bi, da bi vsaj bežno dojeli določene vidike, ki zadevajo naravo govorice.

1

Vprašanje, ki ga bomo vzeli za svoje izhodišče, se je pojavilo v našem seminarju, ko smo po malem prišli do tega, da smo se vprašali, kaj naj bi pomenila igra naključja, ki jo izvaja stroj.

Ta igra z naključjem je bila igra sodega (parnega) ter lihega (neparnega). Morda vas bo presenetilo, da se za to zanimajo v seminarju, kjer govoré o psihoanalizi. Tudi o Newtonu smo sem in tja govorili. Mislim, da ne po naključju. In prav to bo pravšnji izraz. Prav zato, ker govorimo v tem seminarju o igri sodega in lihega in tudi o Newtonu, ima psihoanalitična tehnika možnost, da ne zavije na pota, ki bi jo oslabila ali pa celo ponižala.

Ob obravnavanju igre sodega in lihega smo se psihoanalitiki skušali spomniti, da se nič ne dogaja naključno, in da lahko pokažemo nekaj, kar, kot se zdi, omejuje tudi najbolj čisto naključje.

Rezultat je bil kar se le da presenetljiv. Med publiko analitikov smo naleteli na pravo pravcato ogorčenost ob misli, da skušam, kot mi je bil nekdo dejal, naključje odpraviti. Oseba, ki mi je to namero pripisala, je bila resnici na ljubo povedano oseba trdnih deterministčnih prepričanj. Prav to ji je pognalo strah v kosti. Ta oseba pa ni bila v zmoti: med obstojem naključja ter med podlago determinizma obstaja kar se le da tesna zveza.

Pomislimo za trenutek na naključje. Kaj hočemo reči, ko pravimo, da se nekaj dogaja *naključno?* Mislimo lahko na dve zelo različni stvari: da ni namere, ali pa da obstaja zakon.

Sam pojem determinizma pa je v tem, da je zakon brez namere. Prav zato skuša deterministična teorija doseči, da bi bilo to, kar se je vzpostavilo v

realnem in kar deluje v skladu z določenim zakonom, zasnovano na nečem, kar je v temelju nerazlikovano — na naključju kot tistem, kar je brez namere. Gotovo je, da ni ničesar, kar bi se zgodilo brez vzroka, nam pravi determinizem, vendar pa je ta vzrok brez namere.

Ta vzoren preizkus bi mojega sobesednika lahko utrdil v prepričanju (in Bog mi je priča, da na teh področjih duhovom kaj rado spodrsne), da znova uvajam determinizem v igro cifra ali mož (v igro, pri kateri mečemo kovanec v zrak), s katero je bolj ali manj intuitivno poistovetil igro sodega in lihega. Le kam nas bo privedlo, če obstaja determinizem vse tja v igro cifra ali mož? Za nikakršen resničen determinizem ni več prostora.

To prvo vprašanje uvede v naslednje: kaj je determinizem, ki ga analitiki predpostavljamo v sami srži naše tehnike? Prizadevamo si doseči, da bi nam subjekt brez namere izdal, kot temu pravimo, svoje misli, svoje namene, svoj govor, oziroma skušamo doseči, da se, kot je to le mogoče, nameroma približa naključju. Kakšen determinizem iščemo v nekakšni namernosti naključja? Menim, da nam lahko kibernetika to vprašanje vsaj malo pojasni.

Kibernetika je področje, ki ima kar se le da nedoločene meje. Če jo hočemo dojeti kot nekaj enotnega, moramo s pogledom zajeti razpršena območja racionalizacije, ki vodijo čez politiko in teorijo iger k teorijam komunikacije in celo k določenim definicijam pojma informacije.

Pravijo nam, da je kibernetiko porodila prav dejavnost inženirjev, ki so se ukvarjali z ekonomijo informacije s pomočjo prevodnikov. Spraševali so se, kako bi način prenosa (izročila) sporočila zvedli na njegove bistvene elemente. Tako bi lahko začetke kibernetike uvrstili deset let nazaj. Njeno ime je našel G. Norbert Wiener, eden izmed najboljših inženirjev. Menim pa, da tako dosežaj kibernetike omejimo, in da moramo njeno rojstvo iskati že prej.

Če hočemo kibernetiko razumeti, moramo njene začetke iskati okrog za nas tako žgoče téme o pomenu naključja. Preteklost kibernetike je le v urejenem oblikovanju tega, čemur bomo dejali znanosti, zasnovane na domnevah (les sciences conjecturales), da bi jih tako razlikovali od eksaktnih znanosti.

Znanosti, zasnovane na domnevah — mislim, da bi skupini takozvanih družbenih znanosti odslej lahko bolj po pravici vzdeli tako ime. Nočem sicer reči, da je izraz "družbene znanosti" (sciences humaines) neprimeren, kajti, resnici na ljubo, v konjunkturi gre za človeško dejanje. Menim pa, da je izraz, če upoštevamo vse zvrsti zmedenih odmevov, ki jih doživlja pri lažnopoučujočih znanostih — in te le znižujejo njegovo napetost in raven — postal preveč ohlapen. Z natančnejšo in bolj usmerjeno definicijo konjunkturnih znanosti (sciences de la conjecture) bi le pridobili.

Če kibernetiko umestimo tako, bomo brez težav našli njene predhodnike, na primer Condorceta z njegovo teorijo glasovanj in koalicij oziroma *strank*, kot temu pravi sam, še prej pa Pascala, ki bi bil tako oče in pravo izhodišče kibernetike.

Pričel bom z osnovnimi pojmi drugega področja hnanosti, pri eksaktnih znanostih, ki so danes v razcvetu, in katerih razvoj ne prične kaj dosti prej kot razvoj na domnevah zasnovanih znanosti. Prve so druge na določen način zastrle, jih prikrile, vendar pa jih med seboj ne moremo ločiti.

2

Kako bi lahko definirali eksaktne znanosti? Mar naj rečemo, da v razliko od na domnevah zasnovanih znanosti zadevajo realno? Kaj pa realno pravzaprav je?

Prepričan sem, da se glede tega vprašanja človeško mnenje ni kaj preveč spremenilo. Tako pa to moje prepričanje nasprotuje temú, v kar nas hoče

uveriti nekakšno psihologizirajoče rodoslovje človeške misli, po katerem naj bi v prvih obdobjih človek živel v sanjah, in ki bi hotelo, da otroci skoraj vselej halucinirajo s svojimi željami. To pojmovanje vzbuja začudenje in je tako zelo v nasprotju z opazovanjem, da ga lahko ocenimo kot mit, katerega poreklo bi morali preiskati.

Tak je smisel, ki ga je človek vseskozi pripisoval realnemu: nekaj, kar znova najdemo na istem mestu, pa če smo tam bili ali pa ne. Morda se je realno premaknilo, in če se je, ga iščemo drugod, raziskujemo v čem smo ga zmotili, pravimo pa si tudi, da se je sem in tja premaknilo zaradi lastnega gibanja. Realno je na svojem mestu vselej dobro zasidrano, pa če smo sami prisotni ali pa ne. Razen izjemoma pa naše lastne premestitve na spremembo mesta načeloma ne vplivajo.

Nedvomno so eksaktne znanosti s to vlogo realnega v kar najbolj tesnem odnosu. Mar naj to pomeni, da je, preden so se bile razvile, ta funkcija človeku primanjkovala, da je bil prepričan v tisto domnevno vsemoč misli, ki jo enačijo z domnevno razvojno stopnjo animizma? Nikakor ne bo res, da je človek poprej živel sredi človeku podobnega sveta, od katerega se je nadejal človečanskih odgovorov. Mislim, da je tako pojmovanje prava pravcata otročarija, in da pojem otroštva človeštva ne ustreza ničemur, kar bi zgodovina lahko potrdila. Človek, ki je živel v obdobju pred eksatknimi znanostmi, je prav tako kot mi mislil, da je realno tisto, kar zopet najdemo na določeni točki. Ob vselej isti nočni uri bomo tako in tako zvezdo zopet našli na takem in takem poldnevniku, in tja se bo vselej vrnila. Pravzaprav je vselej tam, vseskozi si je enaka. Ni kar tako, če omenjam zvezde pred zemljo, saj so, resnici na ljubo povedano, izdelali zemljevide neba pred zemljevidi zemeljske krogle.

Človek je mislil, da obstajajo prostori, ki se ohranjajo, véroval pa je tudi, da je njegovo delovanje povezano z ohranitvijo tega reda. Človek si je dolgo domišljal, da so njegovi obredi, slovesnosti, ki jih prireja (vladar zaorje prvo spomladansko brazdo, pomladanski plesi, ki naj zagotove plodnost narave), njegova urejena in pomenska dejanja — dejanja v pravem smislu, v smislu besednega dejanja — nepogrešljiva pri ohranitvi stvari na svojem mestu. Ni si sicer domišljal, da bi realno, če pri njem ne bi bil udeležen na tak urejen način, izginilo, mislil pa je, da bi v realnem prišlo do nereda. Zakona sicer ni nameraval ustvariti, hotel pa je biti nepogrešljiv pri trajnosti zakona. To je pomembna definicija, ki scela zagotavlja strogost obstoja realnega.

Mejo so presegli, ko je človek dojel, da njegovim obredom, plesom in rotitvam v redu prav zares ni prostora. Mar ima ta človek prav, ali pa je v zmoti? O tem ne vemo ničesar. Gotovo pa je, da nismo več istega prepričanja. Tedaj se je porodila perspektiva eksaktne znanosti.

V trenutku, ko človek misli, da se velika ura narave vrti kar sama od sebe, in da beleži čas tudi v primeru, ko njega ni, se rodi znanstveni red. Znanstveni red je v tem, da je postal človek iz svečenika narave naravin uradnik. Le tako, da ji je poslušen, vlada nad naravo. Prav kot suženj si skuša podvreči lastnega gospodarja s tem, da mu vestno služi.

Ve, da bi narava lahko prišla točno na zmenek, za katerega se je bil z njo domenil. Kaj pa ta natančnost pomeni? To je ravno srečanje dveh časov v naravi.

Obstaja kar precej velika ura, ki ni nič drugega kot sončni sistem, naravna ura, katere uganko je bilo treba razrešiti, in brez dvoma je bil pri tvorbi eksaktne znanosti to eden najodločnejših korakov. Vendar pa mora imeti svojo uro, svojo zapestno uro, tudi človek. Kdo je natančen? Mar narava? Ali pa človek?

Prav nič ni gotovo, da bo narava prišla na vse zmenke. Seveda to, kar je naravno, lahko definiramo kot tisto, kar pride ob času zmenka. Nekaj prav

podobnega je hotel reči G. de Voltaire, ko je za Buffonovo naravno zgodbo dejal, da navsezadnje vendarle ne poteka kar sama po sebi. Smo pred vprašanjem definicije — *Moja zaročenka pride vselej na zmenek, kajti če ne pride, ji ne pravim več moja zaročenka.* Mar je natančen moški? Kaj, če ne uskladitev časa na urah, daje natančnosti pristojnost?

Če dobro pogledate, boste videli, da obstaja ura, natančna ura, šele od tiste dobe, ko je uspelo Huyghensu izdelati prvo nihalo s povsem enakim časovnim trajanjem nihajev, torej od leta 1659. Tako je Huyghens uvedel — če uporabimo izraz Alexandra Koyréja — *vesolje preciznosti*, brez katerega bi zares eksaktna znanost sploh ne bila mogoča.

Kje pa je natančnost? Tvori jo nekaj, čemur smo se približali z našim nihalom ter z našo uro, namreč določen faktor, ki so ga povzeli po določenem naravnem času — faktor *g*. Veste, da je to pospešek, ki ga je povzročila težnost, skratka določeno razmerje prostora in časa. Do njega so prišli s pomočjo določenega *duševnega izkustva*, če naj uporabimo Galilejev termin. Je v instrumentu utelešena predpostavka. Če pa je instrument napravljen zato, da predpostavko potrdi, ni nobene potrebe, da bi opravili preizkus, ki ga instrument potrjuje, saj potrdi predpostavko že samo dejstvo, da instrument deluje.

Treba pa je tudi, da ta instrument naravnamo po časovni enoti. Časovno enoto pa vselej povzamemo po realnem, se vselej nanaša na realno. To pa pomeni, da se realno vselej nekako povrne na isto mesto. Časovna enota je naš zvezdni dan. Če boste povprašali za mnenje fizika — denimo na primer G. Borela —, vam bo zatrdil, da če bi se v vrtenju zemlje, ki uravnava naš zvezdni dan, pojavilo določeno zmanjšanje hitrosti, ki ga ne bi mogli občutiti, ki pa bi ga po določenem času vendarle lahko zaznali, — da bi bili v tem primeru povsem brez moči, da bi dokazali to zmanjšanje hitrosti, saj uravnavamo delitev časa po meri zvezdnega dneva, ki ga ne moremo nadzorovati.

To sem pripomnil zato, da bi čutili, da merimo, če merimo prostor z nečim trdnim, čas s časom — kar je nekaj drugega.

V teh okoliščinah nas ne bo začudilo, da lahko določen del eksaktne znanosti povzamemo z zelo majhnim številom simbolov. Tod pride do naše zahteve, naj bo vse izraženo v terminih materije in gibanja, s čimer mislim materije in časa, kajti gibanja, kot je bilo nekaj v realnem, se nam je pravkar uspelo znebiti, ga pretvoriti.

Tista majhna simbolna igrica, na katero se zvedeta Newtonov in Einsteinov sistem, ima z realnim konec koncev kaj malo opravka. Ta znanost, ki zvede realno na nekaj malih črk, na droben sveženj formul, se bo, potem ko bo potekel za to potreben čas, brez dvoma zdela vsega začudenja vredna epopeja. Dosežaj te epopeje pa bo morda precej krajši.

Potem ko smo si ogledali temelj natančnosti eksaktnih znanosti, namreč instrument, se morda lahko vprašamo kaj drugega, in sicer — kaj je z mesti? Drugače povedano nas zanimajo mesta toliko, kolikor gre za prazna mesta.

Prav zato, ker so bili zastavili vprašanje o praznih mestih, se je vzporedno z rojstvom eksaktnih znanosti začel porajati račun, ki so ga le slabo razumeli — verjetnostni račun. V zares znanstveni obliki se je pojavil prvič leta 1654 s Pascalovo razpravo o aritmetičnem trikotniku, in se je predstavil kot račun, ne sicer kot račun naključja, ampak kot račun srečnega slučaja, račun srečanja kot takega.

Kar je Pascal izdelal v tem prvem stroju, v aritmetičnem trikotniku, je vzbudilo pozornost učenjakov zato, ker je omogočilo, da neposredno zvemo, kaj lahko pričakuje igralec v trenutku, ko smo prekinili zaporedje potez, ki tvorijo igro. Zaporedje potez je najpreprostejša oblika zamisli srečanja, ki jo lahko navedemo. Vkolikor še nismo prišli do konca vrste sporazumno predvidenih potez, lahko nekaj ocenimo, in sicer možnosti srečanja kot

takega. Gre za mesto in za tisto, kar nanj sodi ali pa ne, torej za nekaj, kar je v popolnosti enako svojemu lastnemu neobstoju. Znanost o povezavah mest kot takih nadomesti znanost o tem, kar vselej znova najdemo na istem mestu. To se dogaja v urejenem registru, ki pojem poteze, torej pojem skanzije, prav gotovo predpostavlja.

Vse, kar je bilo doslej znanost o številih, postane kombinatorna znanost, znanost povezav. Poti v svetu simbolov, ki so bolj ali manj slučajne, brez reda, se razporejajo okrog medsebojne zveze odsotnosti ter prisotnosti. Raziskava zakonov prisotnosti in odsotnosti pa se usmeri k vzpostavi binarnega reda, ki vodi k temu, čemur mi pravimo kibernetika.

Ko na tej meji ohranjam izvirnost tega, kar se v našem svetu pojavlja kot kibernetika, jo povezujem s človekovim pričakovanjem. Znanost o povezavah skandiranega srečanja je vstopila v območje človekove pozornosti zato, ker je človek v njej kar najgloblje udeležen. In ni zgolj naključje, da je kibernetika izšla iz izkustva iger na srečo. Tudi to, da zadeva teorija iger vsa opravila našega ekonomskega življenja, teorijo koalicij, monopolov, teorijo vojne, ni kar tako. Da, zadeva tudi vojno samo, ki jo obravnava tako, kot da bi jo vodila igra, ločeno od česarkoli realnega. Ni kar tako, da opisuje ista beseda ta tako raznovrstna območja ter igro na srečo. Pri prvih igrah, o katerih vam govorim, imamo opravka z odnosom intersubjektivnega usklajevanja. Mar je človek pri igri na srečo pozoren na kaj takega, mar išče v njej (pa tudi v računih, ki ji jih posveča) kaj takega, kar bi s semantičnim sozvočjem kazalo na povezanost z intersubjektivnostjo, ko pa se vendar zdi, da je intersubjektivnost odpravljena celo pri igri na srečo? Tako smo se približali osrednjemu vprašanju, s katerim sem pričel: Kaj je naključje nezavednega, ki ga ima na nek način človek za samim seboj?

V igri naključja (v igri na srečo) bo človek nedvomno preizkusil svojo srečo, v njej pa bo tudi bral svojo usodo. Dozdeva se mu, da se v tej igri razodeva nekaj, kar mu je lastno, in rekel bi, da toliko bolj, vkolikor njemu nasproti ni nikogar.

Govoril sem vam o usmerjenosti celotnega procesa teorije k binarnemu simbolu, k dejstvu, da lahko napišemo karkoli v terminih 0 ali 1. Česa je še treba, da bi se v svetu pojavilo nekaj takega, čemur pravimo kibernetika?

Treba je, da vse to deluje v realnem in neodvisno od kakršnekoli subjektivnosti. To znanost praznih mest, srečanj kot takih, je treba kombinirati, potrebno je, da nastopi kot celota, in da prične delovati kar sama od sebe.

In česa je treba za to? V realnem moramo vzeti nekaj takega, na kar se lahko vse to opre. Že vseskozi je skušal človek povezati realno in igro simbolov. Po zidovih je pisal razne stvari, in si je celo domišljal, da se stvari, *Mane, Tekel, Fares,* pišejo na zid kar same od sebe. S številkami je zaznamoval prostor, kjer se je ob vsaki dnevni uri zaustavila sončna senca. Konec koncev pa so simboli vselej ostali na tistem mestu, kjer so jih naredili zato, da bi tam bili. Za v realno tako ujete bi lahko mislili, da so le določitev tega realnega.

Novost je v tem, da so simbolom dovolili, da so poleteli na lastnih krilih. Glede tega se lahko zahvalijo preprosti vsakdanji, lahko dosegljivi napravi, pri kateri je treba le pritisniti na kljuko — vratom.

3

Vrata niso nekaj takega (in prosim vas, da o tem razmislite), kar bi bilo scela realno. Do nenavadnih nesporazumov bi privedlo, če bi jih tako dojeli. Če vrata najprej opazujete, in potem na podlagi opazovanja sklepate, da ustvarjajo zračne tokove, jih boste vzeli pod roko ter jih odnesli s seboj v puščavo, da bi se osvežili.

Dolgo časa sem po vseh slovarjih iskal, kaj bi to — vrata — utegnilo pomeniti. Dve strani Littréja sta o vratih: vse od vrat kot odprtja, pa do vrat kot bolj ali manj tesno spojenega zaprtja, od vlade turških sultanov (la Sublime Porte), pa do vrat, ki jih komu zaloputnemu v nos — *če se boste še vrnili, vam bom zaloputnil vrata v nos,* kot piše Regnard. Na koncu in brez komentarja pa Littré piše, da so vrata lahko odprta ali zaprta. Kljub literarnim odmevom me to ni popolnoma zadovoljilo, kajti do ljudske modrosti sem nezaupljiv že po naravi — v njej je vpisanega marsikaj, a vselej v malce zmedeni obliki. Prav zato obstaja psihoanaliza. Res so vrata lahko odprta ali zaprta. Vendar pa to ni enakovredno.

Tod nas lahko vodi govorica. Moj Bog, vrata se odpro, vodijo na plano, ne rečemo pa, da se zapro na stajo, niti ne na ograjo. Dobro vem, da tako ne razlikujem med *porta* in *fores*, ki so vrata ograde, vendar pa do tega vprašanja še nismo prišli, in tako nadaljujemo z našim razmišljanjem o vratih.

Ker sem govoril o planjavi in o staji, bi lahko kdo mislil, da gre za notranjost in zunanjost. Mislim, da bi se kar krepko zmotil. Živimo v dovolj vzvišenem obdobju, da si lahko predstavljamo velik zid, ki bi zemljo ravno obkrožil. Če sedaj v ta zid navrtate vrata: kje je notranjost, kje pa zunanjost?

Odprta vrata niso v ta namen nič bolj pripravna. Pravimo, da okno vodi na prosto, da je obrnjeno na prosto. Dovolj presenetljivo je, da so, ko rečemo, da vrata nekam *vodijo,* navadno posredi zaprta, včasih pa tudi zazidana vrata...

Včasih skozi vrata odidemo, in to je vselej dovolj odločilno dejanje. In dosti bolj pogosto kot kaj drugega vam vrata pokažejo, vas odslovijo.

Na vsaki strani vrat sta lahko dve osebi, ki prežita ena na drugo, pri oknu pa si kaj takega bolj težko predstavljate. Vrata lahko odpiramo s silo — tudi kadar so odprta (kar tu pomeni: zelo si lahko prizadevamo, da bi dokazali kaj očitnega). Seveda je to, kot je dejal Alphonse Allais, kruto neumno. Vstop skozi okno nasprotno velja za kar se le da spotakljivo, vsekakor pa tudi naklepno dejanje, medtem ko vrata večkrat prestopimo, ne da bi bili to sploh opazili. Tako že na prvi pogled vrata kot priprava nimajo iste vloge kot okno.

Vrata sodijo po svoji naravi v simbolni red, odpirajo pa se k nečemu, za kar ne vemo natančno, kaj naj bi bilo: realno ali imaginarno. Vsekakor pa gre za eno izmed teh dveh. Med odprtjem in zaprtjem je razmerje disimetrije: če odprtje vrat ureja dostop, pa vrata, če so zaprta, obtok zapro. Zaradi križa, ki ga opišejo tako, da se križata dostop in zapora, so vrata pravi simbol, simbol par excellence, tisti simbol, ki bo z njegovo pomočjo vselej mogoče prepoznati, da človek nekam prehaja.

Od tistega trenutka naprej, ko je bilo mogoče obrniti dve potezi eno proti drugi, ustvariti zaporo, to pa je že obtok — namreč nekaj takega, kjer pride do prehoda kadar je zadeva zaprta, in kjer do prehoda ne pride, ko je odprta —; v tem trenutku je znanost domnev prešla k udejanjenju kibernetike. Če obstajajo stroji, ki računajo kar sami od sebe, prištevajo, odštevajo, ter tako počno vse tiste čudeže, za katere je bil človek vse dotlej prepričan, da so tisto, kar je njegovi misli najbolj lastno, je to zato, ker nam, kot pravimo, omogoči čudež elektrike vzpostaviti take obtoke, ki se odpro ali zapro, ki jih — ob tem, da upoštevamo obstoj skibernetiziranih vrat — lahko prekinemo ali pa zopet vzpostavimo.

Le dobro opazujte, pa boste videli, da gre za odnos (relacijo) kot tak, za dostop in za zaporo. Ko se vrata odpro, se odnos zapre. Ko pa se vrata zapro, se odnos odpre. Ni treba, da bi bila določena vrata odprta ali zaprta. Potrebno pa je, da so vrata odprta, nato pa zaprta, in spet odprta, pa zopet zaprta. Zaradi električnega obtoka ter indukcijskega obtoka, ki vzpostavi stik sam s seboj, torej zaradi tega, čemur pravijo *feed-back*, je dovolj že, če se

vrata zapro, pa jih električni magnet menudoma vrne v položaj odprtja, to pa zopet vodi k njihovemu zaprtju, in vnovič k njihovemu odprtju. Tako ste povzročili to, čemur pravijo oscilacija. Ta oscilacija je skanzija. Skanzija pa je osnova, na katero boste lahko s pomočjo montaž, ki bodo odslej le še otroške igrice, neomejeno vpisovali urejeno delovanje.

Najprej imamo štiri primere za ena vrata: v prvih dveh primerih so vrata zaprta, v ostalih dveh pa odprta.

0

0

1

1

Pri drugih vratih so vrata lahko izmenoma odprta ali zaprta.

0

1

0

1

Sedaj pa povsem po svoji volji določite, da bodo, na primer, v odvisnosti od položaja dveh predhodnih vrat, neka tretja vrata v določenih primerih odprta ali zaprta.

0 0 : 0

0 1 : 1

1 0 : 1

1 1 : 1

Formula 1

Da so tod odprta tretja vrata, zadošča, če so odprta vsaj ena izmed obeh predhodnih vrat.

Obstajajo pa še druge formule. Določite lahko, da morata biti odprti vrati, če naj bodo odprta tretja vrata.

0 0 : 0

0 1 : 0

1 0 : 0

1 1 : 1

Formula 2

Tretja formula, ki nas bo zanimala:

0 0 : 0

0 1 : 1

1 0 : 1

1 1 : 0

Formula 3

Tukaj ste določili, da naj bodo tretja vrata odprta le v primeru, ko so odprta ena sama od obeh ostalih vrat.

Kaj pa naj z vsem tem počnemo? Nič drugega kot to, kar smo že storili. Na logični ravni lahko formulo 1 imenujemo unija ali konjunkcija. S pomočjo logike lahko razložimo tudi formulo 2 (disjunkcija), in ker je njena zakonitost podobna zakonitosti aritmetičnega množenja, ji rečemo tudi logično množenje. Končno je formula 3 seštevanje po modulu 2. Če seštejemo v sistemu binarnih števil 1 in 1, dobimo 0 in ostanek 1.

Od trenutka, ko imamo možnost, da to 0 in 1, označbo prisotnosti in odsotnosti, materializiramo v realnem, da jo utelesimo v ritmu, v temeljni skanziji, je nekaj prešlo v realno, in tako smo postavljeni v položaj, ko se vprašamo (prav lahko se zgodi, da se kaj dolgo ne bomo spraševali, vendar pa to počno duhovi, ki konec koncev niso povsem brez pomena), če mar nismo dobili mislečega stroja.

Dobro vemo, da ta stroj ne misli. Sami smo ga naredili, in misli to, kar smo mu rekli, da naj misli. Če pa ne misli stroj, je jasno, da v trenutku, ko izvajamo operacijo, tudi sami ne mislimo. Ravnamo se po popolnoma enakih mehanizmih kot stroj.

Važno je, da tod dojamemo, da lahko preučujemo verigo kombinacij srečanj kot tako, kot red, ki neodvisno od vsakršne subjektivnosti vztraja v svoji strogosti.

S pomočjo kibernetike se je simbol utelesil v napravi, vendar pa ga moramo od naprave razlikovati, saj je ta zgolj njegov opornik. Simbol se v napravi utelesi na tak način, da subjektivnost dobesedno presega.

Prisiljen sem se bil podati po poti, ki se vam prav lahko zdi počasna. Da bi razumeli pravi smisel tega, kar nam kibernetika prinaša in še zlasti kar nam prinaša glede pojma sporočila, pa morate imeti to pot v duhu pred seboj.

4

Pojem sporočila v kibernetiki nima prav nobene povezave s tem, čemur imamo navado reči sporočilo, in ki ima vedno nek smisel. Kibernetično sporočilo je znakovno zaporedje. Znakovno zaporedje pa je vselej mogoče zvesti na zaporedje 0 ali 1. Prav zato se to, čemur pravimo informativna

enota — namreč tisto, s čimer merimo učinkovitost kakršnihkoli znakov —, vselej nanaša na prvotno enoto, ki ji pravimo lestvica, in je pravzaprav čisto enostavna alternativa.

Sporočilo je znotraj tega sistema simbolov zajeto v dokaj trivialno mrežo, mrežo kombinacij srečanja na podlagi poenotene skanzije, torej neke 1, ki je skanzija sama.

Na drugi strani pa lahko pojem informacije dojamemo preprosto kot eno izmed majhnih razpredelnic, ki sem vam jih napisal.

0 0 : 0

0 1 : 0

1 0 : 0

1 1 : 1

Vzemimo tole razpredelnico in jo preberimo takole: za zmago rabim dve pozitivni potezi. Kar pomeni, da je moje upanje na začetku 1 : 4. Recimo, da sem prvo potezo že naredil. Če je bila negativna, nimam več možnosti. Če pa je bila pozitivna, imam še eno možnost glede na dve potezi, 1 : 2. To pa pomeni, da je prišlo v mojih možnostih do razlikovanja ravni, in sicer tako, da se je upanje povečalo.

Energetični ali naravni pojavi so zmeraj usmerjeni k izenačenju tega, kar ni na isti ravni. Ko v redu sporočila ali verjetnostnega računa informacija narašča, se to, kar ni na isti ravni, porazlikuje. Ne trdim, da bi se informacija količinsko ves čas večala, kajti lahko najdete primere, ko se ne veča, vendar pa tudi ni res, da bi obvezno upadala, in vselej je bilj usmerjena k porazlikovanju.

Okrog tega osnovnega elementa bi lahko razporedili vse tisto, čemur pravimo govorica. Da bi prišla govorica na svetlo, je bilo treba uvesti tako borne malenkosti kot sta pravopis in sintaksa. Vse to pa je bilo dano že na začetku samem, kajti naše razpredelnice niso nič drugega kot sintaksa, in prav zato lahko naredimo tako, da opravljajo stroji logične operacije.

Drugače povedano obstaja iz tega zornega kota sintaksa pred semantiko. Kibernetika je znanost sintakse, katere ustroj je pripraven za to, da nam omogoči razumeti, da eksaktne znanosti zgolj povezujejo realno z določeno sintakso.

Kaj pa je potlej s semantiko, torej s konkretnimi jeziki, s tistimi, s katerimi imamo opravka ob vseh njihovih dvoumnostih, čustveni vsebini in človeškem smislu? Mar bomo rekli, da obstaja v semantiki obilica človeške želje, da sodi človeška želja v opremo semantike?

Gotovo je, da vnašamo smisel mi sami. To bo v marsikaterem primeru vsekakor držalo. Pa potemtakem lahko rečemo, da nima vse tisto, kar kroži v stroju, nikakršnega smisla? V vseh smislih besede *smisel* prav gotovo ne. Kajti da bi bilo sporočilo sporočilo, ni potrebno le, da bi bilo znakovno zaporedje, ampak mora biti usmerjeno znakovno zaporedje. Če naj stroj deluje v skladu s sintakso, mora biti nekam usmerjen. Ko pravim *stroj*, gotovo čutite, da ne gre enostavno za majhno skrinjico. Ko pišem na svoj list papirja, ko uvajam pretvorbe malih 1 in 0, je ta proizvodnja vselej usmerjena.

Če rečemo, da je človeška želja tista, ki kar sama po sebi uvaja smisel v notranjost te prvobitne govorice, je ta izjava sporna. Dokaz je v tem, da ne iztisnemo iz stroja nič drugega kot to, kar lahko pričakujemo že vnaprej. To pa ni toliko tisto, kar nas zanima, ampak to, kar smo bili predvideli. Stroj se

ustavi na točki, za katero smo določili, da se bo na njej ustavil, in da bomo tu prebrali določen rezultat.

Že s tem smo postavili pod vprašanje sam temelj sistema. Kako bi lahko sistem vzpostavili, če ne bi počival na pojmu srečnega naključja, torej na določenem čistem pričakovanju, kar pa je že določena usmerjenost?

Takšen je torej simbol v kar najbolj izčiščeni obliki. Že ta sama lahko povzroči več od napak v sintaksi. Napake v sintaksi povzročijo le zmote, so le naključja. Napake v programiranju pa povzročijo napačnost. Že na tej ravni gre za vprašanje pravilnega in nepravilnega kot takega. Kaj pa to pomeni nam analitikom? S čim imamo opravka ob človeškem subjektu, ki se na nas naslavlja?

Govor subjekta, ki se naslavlja na nas analitike, ni čist. Je *nečist* le zaradi napak v sintaksi? Vsekakor ne. Vsa psihoanaliza ravno temelji na dejstvu, da vprašanje, kaj veljavnega lahko izvabimo iz človeškega govora, ni logično vprašanje. Za tem govorom, ki ima svoj smisel, iščemo mi analitiki njegov smisel v drugem smislu, in to prav v simbolni funkciji, ki se razodeva s pomočjo govora. Tako dobi drugačen smisel tudi beseda *simbol*.

Tod poseže vmes dragoceno dejstvo, ki nam ga izraža kibernetika. In sicer, da obstaja nekaj, česar iz simbolne vloge človeškega govora ne moremo odstraniti — to pa je vloga, ki jo ima imaginarno.

Prvi simboli, naravni simboli, so izšli iz določenega števila prevladujočih podob — iz podob človeškega telesa, iz podob določenega števila dobro vidnih predmetov, kot so sonce, mesec, in nekaj drugih. Prav to pa daje človeški govorici njeno pomenljivost, njen zagon in njeno čustveno drhtenje. Je imaginarno iste vrste kakor simbolno? Ne. Smisel psihoanalize bi popačili, če bi jo zvedli na uveljavljanje teh imaginarnih tem, na prilagoditev subjekta izvoljenemu, privilegiranemu, prevladujočemu predmetu, ki tvori modul tega, čemur pravimo s trenutno modnim terminom odnos predmeta.

Če kibernetika sploh kaj ovrednoti, je to razlika med temeljnim simbolnim ter med imaginarnim redom. Nek kibernetik mi je še pred kratkim zaupal velike težave, ki jih imajo pri tem — pa naj rečejo kar hočejo — ko skušajo kibernetično prevesti vlogo *Gestalt*, torej prilagoditev primernim oblikam. Kar je v živi naravi primerna oblika, je slaba oblika v simbolnem.

Kot to večkrat radi rečemo, je človek izumil kolo. Kolesa v naravi ni, vendar pa ima kolo primerno obliko, obliko kroga. Nasprotno v naravi ni kolesa, ki bi na celotnem obsegu kroga vpisalo sled po ene točke. Krožnice v imaginarnem ni. Krožnica je odkritje simbolnega. V kibernetičnem stroju lahko naredimo krožnico brez težav. Na kar največje težave pa naletimo pri poskusu — z izjemo kar najbolj izumetničenih načinov — doseči s pomočjo dialoga dveh strojev, da bi bil krog zares krog.

Tako postane viden bistveni razloček med dvema ravnema — med ravnijo imaginarnega ter med ravnijo simbolnega.

Obstaja vztrajnostna sila imaginarnega, ki kot vidimo posega v subjektov govor, ga kali, in katere posledica je, da ne dojamem, da hočem nekomu kaj slabega, ko mu želim le dobro, da ljubim, ko ga ljubim, le samega sebe, in da prav v trenutku, ko mislim, da ljubim samega sebe, ljubim drugega. Dialektična naloga psihoanalize je prav v tem, da to imaginarno zmešnjavo razprši, in da povrne govoru njegov smisel govora.

Ob zgodovinskih prigodah so se v balastu semantike nabrali vsi smisli. Mar naj zato sledimo subjektu v smeri tistega smisla, ki ga svojemu govoru pripisuje že sedaj, medtem ko ve, da je v psihoanalizi, in ko ve, da je ta oblikovala svoja pravila? Naj vzpodbudimo subjekta k temu, da bi bil ubogljiv in prijazen, da bi postal prava osebnost, ki je dosegla zrelost svojih instinktov, in ki je pustila za seboj razvojno stopnjo, v kateri prevladuje podoba takšne ali drugačne odprtine? Mar gre v psihoanalizi za prilagoditev tem temeljnim podobam, za vzgojno popravilo, za normalizacijo v terminih

imaginarnega, ali pa za to, da naj se v govoru, v vrsti univerzalnega govora, ki mu je subjekt zavezan, smisel sprosti? V tem se razhajajo šole.

Freud je imel ta smisel za smisel kar se le da izoblikovan, in zato lahko marsikatero njegovo delo, na primer *Tri Skrinjice*, beremo tako, kot da bi ga bil napisal prerok, kot da bi ga vodil smisel, ki ni prav v ničemer različen od tistega smisla, ki nudi navdih pesniku. Za to gre, da bi vedeli, če se bo psihoanaliza — da ali ne — nadaljevala v freudovskem smislu, in ne bo iskala neizrekljivega, pač pa smisel.

Kaj naj smisel pomeni? Smisel je, da človeško bitje ni gospodar prvotne in prvobitne govorice. Vanjo je vrženo, zavezano ji je, zajeto med njeno kolesje.

O izvoru (te govorice) ne vemo ničesar. Pravijo nam na primer, da so se pojavili glavni števniki v jezikih pred vrstilnimi. Tega ne bi pričakovali. Lahko bi mislili, da pride človek k številu po vrstni poti, s pomočjo plesa, posvetne in religiozne procesije, prednostnega reda, z organizacijo mesta, ki ni nič drugega kot red in hierarhija. Vendar pa mi lingvisti zatrjujejo, da se je glavni števnik pojavil že prej.

Ta paradoks je občudovanja vreden. Človek tod v lastni hiši ni gospodar. Obstaja nekaj, v kar se človek vključi, in kar že vlada s svojimi kombinacijami. Človekov prehod od reda narave k redu kulture sledi prav tistim matematičnim kombinacijam, ki služijo kasneje za razporejanje ter za pojasnjevanje. Claude Lévi-Strauss jim pravi elementarne sorodstvene strukture. In vendarle ne mislimo, da bi bili primitivni ljudje nekakšni Pascali. Človek je z vsem svojim obstojem zapleten v procesijo števil, v primitivni simbolizem, različen od imaginarnih predstavitev. Prav sredi tega moramo prepoznati nekaj, kar je človeku lastno. Freud pa nas pouči, da tisto, kar bi morali prepoznati, ni izraženo, pač pa potlačeno.

Kar se v kakšnem stroju ne pojavi ob pravem času, enostavno odpade in ne terja ničesar več. Pri človeku pa ni tako. Skanzija je pri njem živa, in kar ni prišlo ob času, ko bi moralo priti, ostane odloženo. Prav za to gre v potlačitvi.

Brez dvoma nekaj, česar nismo izrazili, ne obstaja. Potlačeno pa je že vselej prisotno, vztraja in sili k postanku. Temeljno razmerje, ki ga ima človek do simbolnega reda, je prav tisto razmerje, ki vzpostavlja simbolni red sam — razmerje ne-bivajočega in bivajočega.

To kar vztraja, da bi se zadovoljilo, lahko doseže zadovoljitev le v prepoznavanju. Smoter simbolnega procesa je v tem, da prične ne-bivajoče bivati, da je nekdo nekaj postal zato, ker je bil govoril.

Prev:. M. P.

1 Iz: Jacques Lacan: Le Séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, Paris 1978, str. 339—354.
Prav to predavanje z dne 22. junija 1955 je vrhunec tiste temeljne usmeritve seminarja o Jazu, ki bi ga zaradi nje lahko imenovali tudi seminar o instinktu smrti: ponovitev, ki se podobi izmika. Ta problematika se med drugim navezuje na Lacanove izpeljave o Poejevem "The purloined letter" v istem seminarju. Lacan se je poslužil kibernetike (ne smemo pozabiti, da se je ob času seminarja šele porajala), da bi pokazal vlogo simbola v psihoanalizi. Kar je seveda imelo svojo težo pri dojetju označevalne določitve govorečega bitja, za katero po navadi mislimo, da je naključna, pa je številčno strogo določena. *Zapis* (1 in O, + in —) uvaja simbolno raven za razliko od ravni krame imaginarnih identifikacij jaza: tak je približek subjektu nezavednega. Prav v tem pa je iskati specifičnost predavanja o kibernetiki ter na tem mestu storjenega "koraka, ki ga vse do danes še nismo premerili" (J. A. Miller, 1978).

"SOFIST" ALI O IDEALIZMU

(Sofistika — filozofija — ideologija)

1. Platonizem

Platon je umrl 347 pr.n.š. Odtlej se kultura nenehno vrača k njemu, da bi se ob njem inspirirala, da bi ga kritizirala, da bi ga prerasla. Od kod ta trajnost, "eviternost", dolgoživost platonizma? Najprej v vpetosti njegovih del, "dialogov" v družbeno-zgodovinska razmerja: Platon je Atenec 4. stol. pr.n.š., razočaran nad svojo državo: vojaško-politični poraz Aten, obsodba Sokrata; tako je Platonovo delo najprej razmišljanje o propadu polisne skupnosti. Je pa še drug razlog, ki nas vabi, da se obrnemo k temu delu. Kakor bomo videli, je Platon skušal dati precizen teoretičen status filozofiji, še več, platonizem je originalna filozofija, Platon pa "začetnik" filozofije, tako da je odtlej vsa filozofija, ki to hoče biti, več ali manj vsa platonistična. Sicer je vsakomur na voljo, da razume filozofijo kot vsakršni svetovni nazor, reflektiran ali ne, toda ta bo v težavi, ko bo moral razložiti, zakaj sodobna filozofska in teoretična misel sploh — ali je treba še ponoviti, da v znamenju Marxa in Freuda, Hegla in Nietzscheja — postavlja pod vprašaj in napada filozofijo kot tako.

Zakaj je kljub spornosti, ideološkosti, perspektivni odvečnosti filozofije študij Platona več kot kulturniška vljudnost, več kot pretveza, da bi se obrnili stran od pereče problematike sedanjosti? Predvsem zato, ker je njegovo delo definiralo filozofijo kot razum, govorico, logos. Ta logos se je sedaj spremenil v racionalnost ter — mitično rečeno — postal preizkušnja tako naravoslovnih kakor družbenih znanosti. Platonova filozofija je prva postavila kriterije racionalnosti, in sicer z "analizo", včasih tudi "psihoanalizo" mnenj, običajnih nazorov, dokse, znanosti in dejavnosti, ki nimajo — oziroma se je zdelo, da je nimajo — svoje "logične" legitimacije. V tem spoprijemu, boju, Platonova filozofija ni več govor, temveč razgovor, *diálogos, diálektos,* dialektika. Platonov dialog je spor dveh govorov, dveh mnenj, dveh strasti. Preko intervencije sokratske ironije in majevtike pa ta dvogovor in razgovor ni boj dveh zavesti za priznanje, temveč sogovornika pustita govoriti logos (λόγος), njun razgovor je diskurz. Λόγος je izraz, ki pomeni hkrati besedo, ki ima pomen, razlog in razum. Vse spremembe logosa po Platonu se odvijajo znotraj istega okvira, to je misel, ki se podreja zakonu ali načelu zadostnega razloga, ki mu je Platon dal prvo izčrpno formulacijo: "dajati razlog", λόγον διδόναι. Umetnost dialoga pokaže, da mnenje ne pove nič veljavnega, da se mnenje ne zna legitimirati: šele Platonov dialog zmore vzpostaviti celovito in opravičeno govorico. Toda univerzalni diskurz, ki se vzpostavlja preko sokratskega dialoga (in v Platonovih dialogih) bi ostal brez učinkovitosti, brez stvarnega dometa, če ne bi kot resničen logos označeval bivajočega, bitnosti, katere ustrezna slika, εικών in posnetek, μίμημα tudi je. Teorija logosa zahteva teorijo bivajočega in jo s svoje strani predpostavlja: razmerje logosa in bivajočega, mišljenja biti pa je eksplicirano ravno v "Sofistu".

2. Vstop v Platonovo filozofijo

Platonova filozofija, od vsega začetka zaznamovana s smrtjo "najbolj pravičnega državljana" Aten, se začenja kot etika, teorija človeškega etosa, njegove odlike, ἀρετή. Zgodnji, etični, tki. "sokratski" dialogi, pred "Državo" pa so bolj kritika tradicionalnega grškega pojmovanja vrednot kakor pa njih vzpostavitev, in sicer: hrabrosti (Lahes), religioznosti (Evtifron), lepote (Večji Hipias), razumnosti (Harmides), ljubezni in človekove družbene narave (Lisis), pravičnosti (Trasimahos). S temi dialogi vidimo razvito moralično razlago sveta, katere leitmotiv je neprekosljivo formuliran v enem najtežjih Platonovih zgodnjih dialogov, v "Harmidu". Pravo življenje je možno le na osnovi znanosti: "znanstveno življenje" (ἐπιστημόνως ζην, Chrm. 174b) je možno le na osnovi znanosti o dobrem in zlem (ἐπιστήμη ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ. Pred to etično znanostjo je do konca 5. stol. za Grke veljala "homerska" etika, za katero je Nietzsche upravičeno ugotavljal, da je "onstran dobrega in zlega". V Homerjevih pesnitvah je "dober človek" (ἀγαθός) tisti, ki je dovolj močan, mogočen, sposoben za neko dejanje, četudi — ali predvsem zato — je to dejanje v njegovo korist ter po nekih drugih standardih popolnoma krivično oz. samovoljno. Trasimahova teza o pravičnosti kot koristi in blaginji možnejšega je s homerskega vidika naravna in dosledna. "Slab", pravzaprav nesposoben (κακός) pa je tisti, ki mu "lahko" nekaznovano storimo zlo, zanj škodljiva dejanja (κακά), ker se ne more braniti. Nestorjevo prigovarjanje Agamemnonu v "Iliadi": "Nič mu nikar, četudi si dober (ἀγαθός), ne jemlji dekleta" (pri Sovrétu popravljeno: "nič mu nikar, četudi si višji ...) (Il. 1. 275), izraža ravno tisto brezkompromisno "etiko" razrednega boja: Agamemnon je "dober", "sposoben" in seveda Ahilu vzame Briseido. Nasproti takšni "etiki" Platon skuša dokazati, da je pravičnost dobro in krivico delati zlo! Zato pa tudi v Platonovi optiki ἀρετή ni več tisto, kar "uspeva" v življenju, kakor je menila idealistična interpretacija, saj je Sokrat ravno propadel.

Platonovo prevrednotenje odlik, "vrlin" v smeri njihove logične, znanstvene utemeljitve pa zahteva definiranje vrlin: ta postopek pa je ravno postavitev definicij posameznih vrlin oziroma njihovih "idej"; pravzaprav obratno: šele ugledanje ideje (ἰδέα), enotne podobe neke vrline, omogoča navesti njeno definicijo. Tako iz proučevanja vrlin neopazno zdrsnemo v teorijo idej. Če je ideja, četudi ideja neke vrline, definirana v izjavi (λόγος), smo s tem izrazili le "spoznavno-teoretski" aspekt dejstva, da so ideje osnova stvari, λόγοι (definicije) pa spet ideje kot definirane.

Ko pa je tako govorica kot racionalen diskurz (λόγος) vključena v razlago hipoteze idej, pomeni vprašanje po bistvu, o idejah razvitje logosa od običajne govorice k teoriji bivajočega. Vprašanje o bistvu vrline se razvija v vprašanje o bistvu stvari sploh, o bistvu bivajočega. Platonov odgovor na vprašanje o bistvu bivajočega je v splošnem poznan: bit in bistvo bivajočega je prisotnost ideje (ἡ τοῦ εἴδους παρουσία). Nujnost, da mislimo "v idejah" oz. "z idejami" je najbolj "čisto" prikazana v "Faidonu", tekstu s tako čistim idealizmom, da ga sploh ne proučujemo več, ker je preveč enostaven. S "Faidonom" so λόγοι definicije, ideje merilo vseh stvari. Vzpostavitev nauka o idejah in samoutrditev logosa sta korelativna postopka.

Bistvo začetne Platonove teorije logosa pa je v tem, da sveta, stvari ne moremo spoznati naravnost (sončnega mrka ne moremo opazovati tako, da bi gledali naravnost v sonce), temveč preko "medija" govorice, logosa (sončni mrk opazujemo v vodnih odsevih) (Phd. c. 48, 99d). Z odpovedjo neposrednemu proučevanju stvari pomeni teorija idej določeno razvrednotenje sveta izkustva, kljub naknadni razlagi tega izkustva.

Hipoteza o idejah pa vodi k vprašanju o medsebojnem razmerju med idejami, logos se spremeni v dialektiko, ki je kot idealistična isto kot meta-

fizika, ker vzpostavlja, celo postulira razcep, načelen razkorak, χωρισμός med idejami in pojavi, stvarmi in posnetki. Glavni izvor te razdvojitve, razpolovitve je iskati v, platonsko rečeno, razliki med tostranskim in onstranskim življenjem človeške duše. Tako npr. Platonov dialog Gorgias (lahko bi vzeli tudi "Apologijo", le da v njej problem teorije idej ni tako razviden) še ne pozna "ločitve" med idejami in pojavi v smislu hipostaziranja idej, pač pa vzpostavi razliko med tostranstvom in onstranstvom (prim. Grg. 523 ass. — λόγος ali μυθος o onstranstvu). Platon namreč meni, da o pravičnosti človeškega življenja ne moremo odločati na osnovi konkretnih življenjskih pogojev, temveč je kriterij presoje pravičnosti življenje "čiste" oz. "očiščene" duše, kakor ga prikazuje mit o "drugem svetu": šele onstranstvo je resnična bit in življenje duše. Zaradi tega prepričanja je Platon ideje postavil v "nadnebesni prostor" (ὁ ὑπερουράνιος τόπος, Phdr. 247c).

Teorija logosa stalno operira z mitično retoriko, ki dodaja silo prepričljivosti in izraznost Platonovi dialektiki. Platonovi miti o usodi človeške duše so nekakšna mitična filozofija zgodovine.

Če smo s tem nakazali glavne faze platonizma: areté — idéa — lógos — dialektiké — (mŷthos), pa nas bo v tej razvrstitvi "Sofist" navedel na osrednji dosežek Platonove filozofije: kako dialektika pokaže obvezujočo silo hipoteze o biti kot ideji.

3. Tema in načrt dialoga "Sofist"

"Sofist" spada v skupino dialektičnih ali metafizičnih dialogov, skupaj s "Parmenidom", "Teaitetom", "Politikom", nastal pa je med Platonovim drugim in tretjim potovanjem na Sicilijo, torej med l. 366 in 361, skupaj s "Politikom". Dramatični datum dialoga je l. 399, tik pred sodno-političnim procesom proti Sokratu. Kakor se je Sokrat soočil z atensko družbeno-politično prakso, tako se bo dialog "Sofist" spoprijel s tedanjo teorijo. Bistvena značilnost sokratskih, tj. predvsem Platonovih dialogov je namreč ravno nasprotovanje uradnemu monologizmu, ki pretendira na posest dokončne resnice, kakor je lepo opazil Bahtin v "Problemih poetike Dostojevskega". Izjemna situacija pogovora osvobaja besedo od enoznačne neposredne intencionalnosti in ji odkriva sfero simbolnega. Pri tem pa Bahtinova delitev teksta na dialogizem in monologizem ni uporabna za celotno Platonovo delo: "Dialoška razmerja pa se tudi ne zvedejo na logična in pomenska razmerja, ki so sama po sebi brez dialoškega momenta. Le-ta morajo biti odeta v besede, postati izjave, besedno izražanje, trditve različnih subjektov, da bi se med njimi lahko pokazala dialoška razmerja"(1). Ta analiza dialogizma ne upošteva dovolj, da je — vsaj v perspektivi — subjekt izjavljanja izključen, in sicer preko ironije, elenktike, tako da sogovornika ne izražata več "svojih" mnenj, temveč je v njima prisoten logos. V vsakem izmed nas je prisoten sodnik, ki utemeljuje, opravičuje, razlaga, "daje razlog": človek postaja človek logosa. V tem smislu je najbrž razlikovanje med dialogizmom Platonove filozofije in monologizmom aristotelske logike preforsirano(2).

Za način hermenevtičnega branja ni odveč opomniti na antične razvrstitve Platonovih dialogov. Gramatik Aristofan iz Bizanca (257—180) je "Sofista" postavil v 2. trilogijo, ki jo sestavljata še "Politik" in "Kratil", torej Sph. — Plt. — Cra., Trasilos pa je "Sofista" uvrstil v 2. tetralogijo z zaporedjem: Cra. — Tht. — Sph. — Plt. (Diogen Laertski, 3. 56—58). Medtem ko je znana vsebinska navezava "Sofista" na dialoge "Teaitetos", "Parmenides" in "Politikos", pa nas v teh starogrških klasifikacijah preseneča navezovanje "Sofista" na "Kratila", ki vsekakor ni brez razloga. Dialogom Sph. Tht., Prm. in Plt. so skupne osebe Sokrat, Teodoros in

Teaitetos, ki se jim v Sph. pridruži še eleatski gost, v Plt. pa namesto Teaiteta odgovarja Sokrates mlajši.

Dialog "Sofist" se začenja z vprašanjem določitve sofista, politika in filozofa (Sph. 216a—218b). Razgovor bo vodil "gost iz Elee", Parmenidov učenec, kar pomeni, da bo ta razgovor nadaljevanje "Parmenida". Uvodni prizor (Sph. 216a—218b) predstavitve gosta iz Elee vsebuje tisto ambivalenco, ki bo spremljala celotno razpravo. Eleatski gost je izredno "filozofski človek", vendar se filozofi "zaradi nevednosti" drugih prikazujejo v najrazličnejših oblikah, tako da jih ljudje ne prepoznajo in priznajo. Tudi Sokrata Atenci niso mogli zajeti v svojo vrednostno mrežo, kar je bil eden od razlogov za njegovo smrt. Filozofa ni laže prepoznati kakor homerske bogove, ki poznajo razne metamorfoze. Je pa v tem Sokratovem nagovoru eleatskega gosta tudi nekaj Platonove ironije, saj so v "Državi" navedeni isti verzi iz Odiseje (17. 485ss.)(3) kot primer za tisto pesniško mitologijo oziroma teologijo, ki krši ontoteološki postulat, da je bog enovito, nespremenljivo bitje. Pač pa Platon ohranja moralno prepričanje Odiseje o gostovskem bogu, ki opazuje človeško dejavnost: eleatski gost bo namreč v dialogu uporabil vso sokratsko kritično elenktiko, bo torej nastopal kot "obtožujoči in preiskovalni bog" in sodnik (θεος ελεγκτικος, 216b)(4).

Ambivalentnost eleatskega gosta nakazuje že beseda ξένος, ki pomeni "tujca" in "gosta". Gre torej za vprašanje, ali nam bo ob Teodorovi predstavitvi eleatskega gosta filozof eleat nekaj tujega ali poznanega, dobrodošlega.

Zaradi pregovorne sokratske-platonske "nevednosti drugih" se filozofi kažejo predvsem kot politiki, sofisti in blazneži, "maniki". "Božansko" resnico filozofa bo tako Platon pokazal preko analize bistva sofista (Sph.), bistva državnika (Plt.) ter analize inspiracije in erosa (dialog Faidros). Medtem ko bo "Politik" pokazal dialektično-metafizične osnove prave politike, "Faidros", kako največje dobrine ljudje dobijo preko blaznosti (δια μανίας): inspiracija, filozofski eros, pa se bo v "Sofistu" vprašanje o bistvu sofista preobrnilo v vprašanje o bistvu filozofije. Razgovor se tako začenja ob navidez neofenzivnem vprašanju, kako v Elei razlikujejo sofista, politika in filozofa. Eleatska filozofija je vzeta za merilo razlikovanja, medtem ko se Atencem — npr. Aristofanu — Sokrat pokaže kot sofist. Atenci ne vidijo resnice filozofa niti v blaznežu niti v državniku niti v sofistu.

Sklenejo začeti z določanjem sofista: vprašanje o bistvu sofista vodi k vprašanju o bistvu in vrstah znanosti in tehnik, o možnosti neresnice, nebivajočega, prevare. Ker pa je nebivajoče mogoče določati le hkrati z bivajočim, se analiza sofista premakne v dialog o bivajočem, dialog o filozofu in filozofskem logosu, tj. dialektiki. S tem ko bo sofist nazadnje definiran, bo pojasnjeno tudi vprašanje o bistvu platonistične filozofije.

4. Definicije sofista: poskusi (Sph. 218b—236d)

Ker vprašanje, kaj je sofist, ni namenjeno nekemu določenemu sofistu, kakor je potekal dialog v Platonovi zgodnji fazi, temveč gre za vprašanje bistva sofistike, imamo o sofistu skupno le ime (ονομα), ki je samo zase nedoločeno, nelogično, nedoločljivo (χωρις λόγου , 218c). Zato bo treba gledati na medsebojno primernost imena, besede in dejanskosti (εργον), stvari same (το πραγμα αυτο), saj kljub kritičnosti do imen platonistična filozofija izhaja od besed, imen, ki so izhodišče dialektičnega postopka delitve nekega področja na rodove in vrste(5). Hegel je zato platonik, ko pravi: "Imena so tisto, s čimer mislimo". Vsako stvar, sofista še posebej, je treba razumeti preko definicije, govorice, logosa. Dogovorjeno je sicer bilo, da bo ta logos dialoški, tj. da bo razpravljanje potekalo glede na vpraševalca

(= tistega, ki ne ve), ne pa v "splošnem", čeprav bo predvsem za spoznanje, ki je zagotovljeno z diskurzivnim mišljenjem (διάνοια, 263e), individualnost sogovornika irelevantna.

Definiranje poteka ob primeru ribiča, ki bo služil kot model (παράδειγμα, 218d) za določanje sofista, in sicer v tem smislu, da bo služil kot analogija (λόγος, 219a), analoško oporišče. Analiza ribiča, pravzaprav "ribiča s trnkom" se začne z ugotovitvijo, da je ribič veščak, τεχνιτης (219a), kakor sofist, da ima neko znanje in tehniko, τεχνη. Platonistična filozofija tako izhaja od teoretične predpostavke, da so vsi ljudje "tehniki", tehniti. Na primeru ribiča je zato najbolj pomembna sama Platonova analiza znanosti in tehnike (τέχνη), saj bo sofista mogoče definirati šele preko analize tehnike. Nadalje pa je ob primeru ribiča razvita metoda analize in diereze, tj. delitve predmetnega polja, ki naj razmeji proučevano stvar. Platon postavi ribiča pod pridobitniško umetnost, nato pa bo, upoštevajoč različne vrste pridobitništva, različna bitja, ki jih lov zajema, različne načine lova, prišel do določila, logosa ribolova s trnkom ali aspalievtike (221bc). Platon se je zavedal, da ima ta definicija precej samovoljnih delitev in trditev, vendar pa je "nasilnost" delitev stalno mogoče popravljati.

Dialektična dihotomija spada k problematiki enega in mnoštva. Proti običajnemu razumevanju je treba poudariti, da diereza ne deli vrste, ejdosa(6), temveč neko polje, področje, recimo "rod", in sicer ga "deli" tako, da postanejo vidne njegove artikulacije: "biti zmožen, upoštevajoč izglede (κατ' εἰδη) področja, razdeljevati z ozirom na člene (κατ' ἀρθρα), kolikor so se izkazali, pri tem pa ne poskušati, da bi zlomili katerikoli del (μέρος), uporabljajoč način slabega kuharja..." (Phdr. 265e). Diaireza pride do nečesa, kar je "nedeljivo" (ατομον, Sph. 229d), nerazstavljivo (ατμητον, Phdr. 277b), kar je "čisti", jasni ειδος, ki mu nato ni težko dati ustrezno definicijo (οικετος λόγος).

Analogije med sofistom in ribičem pa Platon ne vidi v tem, da sta obadva tehnita, temveč v tem, da sta obadva lovca (θηρευτά, 221a). Retorika lova pa nas opominja na vlogo filozofskega erosa v platonizmu: Eros je na sredini med nevednostjo in modrostjo, kot vnuk Metide (Razumnosti) je "silen lovec" (δεινος θηρευτής, Smp. 203d). Določanje sofista pa ne bo moglo tako naravnost priti do zaključka kakor definiranje lovca, ker sofist pretendira na to, da ima znanost o vsem (τινα περι πάντων επιστήμην, Sph. 233c). Zaradi sofistične pretenzije na univerzalno znanost — politika pri Protagoru, retorika pri Gorgiasu, polimatija pri Hipiasu — bo za določitev sofista potrebna analiza znanosti, prakse in produkcije, naloga, ki se je Platon loteva, vendar nikakor ne izvede do kraja.

Celotno področje znanosti in tehnike se razdeli na dva dela:

1) proizvajalna tehnika (ποιητικήν, 219b): tehnična produkcija, umetnost posnemanja, poljedelstvo;

2) umetnost pridobivanja (κτητική, 219c) — politika, ekonomika itd.

Četudi bo večina predhodnih šestih definicij sofista izhajala od umetnosti pridobivanja, pa vendar ta delitev že pripravlja nadaljnjo analizo sofista, kajti dokončna, sedma definicija sofista bo izhajala iz postavitve sofista v produktivno tehniko, namreč umetnost posnemanja ali mimetiko (μιμητική), poleg tega pa je proces produkcije razložen kot napredovanje od nebivajočega k bivajočem, biti (το μη ον- ουσια, 219b). Sofista pa ravno ne bo mogoče določiti brez pojasnitve bivajočega in nebivajočega.

1. definicija (221c—223b): Sofist je izvedenec, tehnit v pridobitniški umetnosti, in sicer umetnosti lova (θηρευτικόν, 219e), natančneje umetnosti lova na živa bitja (ζωοθηρική, 220a). Na osnovi nadaljnjih delitev pride do sledeče določitve: Sofist je lovec na človeka, ki je ἡμερον ζωον, krotko živo bitje (222b). Videti je tedaj, da določitev sofista predpostavlja tudi definicijo človeka. Sofistika kot lov je tako oblika boja, je ideološki boj,

čeprav se razlikuje od nasilnega boja: politične tiranije, vojne. Sofistika je podobna oblika boja kakor politično govorništvo, sodstvo (δικανική, 222c) itd.

Na tej prvi poti definiranja sofistike pa Platon izključuje javno, politično dimenzijo sofistike in jo določi le kot umetnost lova v zasebnem življenju (ἰδιωθρευτικη, 222d). Sofist pridobiva plačilo ali mezdo s tem, ko razglaša, da poučuje v vrlini mlade in po možnosti bogate ljudi, četudi je njegova umetnost vzgajanja le navidezna (δοξοπαιδευτικη, 223b). To definicijo sofista je povzel Ksenofon v knjigi o lovu (Cyneg. c. 13): "Sofisti namreč lovijo (θηρωνται) bogate in mlade". Sofisti seveda ne bi jemali plačila, če bi jih pri vzgoji gnal filozofski ἔρως, daimónion kakor Sokrata.

2. definicija (223c—224d): Sofista zdaj iščemo na področju menjalne (ἀλλακτικη) oz. trgovske umetnosti (ἀγοραστικη, 223c), tj. še vedno v okviru pridobitništva. Sofistična trgovina je medmestna, je "veletrgovina" (ἐμπορικη 223d): Platon aludira na kozmopolitski, panhelenski status sofistov in ga odklanja. — Celotna duševna trgovina, trgovina z znanostjo in kulturo (μουσικη, 224a) je deloma umetnostna (ἐπιδεικτικη), njen drugi del pa je prodaja modrosti (μαθηματοπωλικη, 224c), ki se dalje deli na trgovanje s tehnikami in trgovanje z nauki o vrlini — ravno to je sofistika. Z določitvijo sofistike kot medmestne trgovine (ἐμπορικη) Platon aludira na to, da so sofistični nauki nekako tuji obstoječi skupnosti: politična drža, ki so jo do ksenofobije prakticirali Špartiati. Z drugo definicijo je prav tako povzeta kritika sofistov iz dialoga "Protagoras": "Ali ne bo sofist nekakšen trgovec ali kramar z blagom, ki je hrana duši?"(7)

3. določitev (224d): Sofistika je "trgovina na drobno" (καπηλικόν, 224e) znotraj mesta na področju znanj in modrosti (μαθήματα) za dušo.

4. določitev (224e): Sofistika je življenje na osnovi prodaje samostojno skovanih produktov na tem področju (224de).

5. določitev (224e—225e): Sofista zdaj iščemo znotraj umetnosti obvladovanja (χειρωτικόν, 219d), ki se je delila na umetnost lova (1. definicija) in umetnost bojevanja (ἀγωνιστικη, 225a). To bojevanje je podobno fizičnemu obračunavanju in je toliko prepirljivo oporekanje (ἀμφισβητητικόν, 225d), od sodnih obravnav pa se razlikuje najprej po tem, da poteka z menjavo kratkih vprašanj in odgovorov, ne pa z dolgimi govori, odvija pa se v zasebnem življenju in ne javno ter se zato imenuje umetnost protislovnega oporekanja (ἀντιλογικόν, 225b). Ker to oporekanje poteka na osnovi določene tehnike, se imenuje eristika (ἐριστικόν 225c), nanaša pa se predvsem na vprašanja pravice in krivice.

Sofistika se od praznega besedičenja razlikuje samo po tem, da je denarno donosna. Sofist je torej dobičkarski eristik, antilogik, vendar Platon želi sofistični debati vzeti emimentno političen značaj. Nehote pa je nakazana družbena pogojenost sofistike: medsebojna razmerja med ljudmi in njihovi konflikti. — Kar pa zadeva agonističnost sofistike je bila primerjava sofistike, natančneje retorike, s tekmovalno borbo (ἀγωνία), gimnastičnimi igrami, značilna že za Gorgiasa (Grg. 456d), medtem ko je Protagoras razvijal sofistično tehniko kot "tekme govorov" (ἀγωνες λόγων, D. L. 9. 52). Agonalnost sofistike je treba razumeti mimo Platonovih izrecnih namenov kot izraz agonalnosti grške družbe in kulture sploh, če govorimo z Nietschejevo kategorijo, kar marksistično rečeno pomeni, da se v grški ideologiji razredna nasprotja kažejo najbolj čisto. Preko eristike, ki iz vneme do razgovorov pozabi na lastne stvari, pa se ta definicija približuje sokratski dimenziji.

Vseh dosedanjih pet definicij je izhajalo iz področja pridobitništva, tri pa so izrecno vezane s trgovino. Kakšno pa je blago, ki ga sofist prodaja, o tem še ni bilo govora: vemo, da je to iluzija, prevara, ne pa resnica, bit, οὐσια. Ta dvojnost biti in nebiti pa ima svoje korelate na nivoju ekonomi-

je. V ekonomskem smislu je *ουσια* najprej zemljiška posest za razliko od denarja, ki je "nevidna bitnost" (*ουσία αφανής*), na nivoju prava pa razlika med "telesnimi stvarmi" (res corporales) in idealno "stvarjo", ki je pravo. Zemljiška posest (*ουσία*) je v Platonovi metafizični ekonomiji izven prometa. V "Zakonih" je Platon predlagal družinsko lastnino, pravzaprav delež, *κληρος* kot nedeljivo, neodtujljivo, večno, pravo ekonomsko in pravno-politično substanco države; prav tako pa v Platonovi idealni državi ni ne prave trgovine ne denarja(8).

Obsodba sofistike indirektno zrcali politično konservativen stav: obsodba trgovine kot "poklica brez imena" (Benveniste).

6. definicija (226a—231c) izhaja od specifične značilnosti vseh ali vsaj večine tehnik, to je razločevanje. Sofista je treba iskati v umetnosti razločevanja, *διακριτικη* (226c). Sleherno razločevanje je nekakšno čiščenje. Čiščenje je lahko telesno (telesna kultura, medicina, oblačenje, kozmetika, 227a), drugo pa je čiščenje na področju "duše", zavesti. Takšna delitev tehnik spominja na Sokratovo kritiko sofistične retorike v "Gorgiasu" (Grg. 464bss.)(9). V "duši" sta dve področji malovrednosti in nesposobnosti (*κακά*, 228a): krivičnost, neumerjenost ipd. ter raznovrstno neznanje, ki ju "očistita", pravzaprav odstranita umetnost kaznovanja (*κολακικη*) in umetnost izobraževanja (*διδασκαλικη*, 229a). Sofistika seveda nima opravka s proizvodno-tehničnimi znanji, ki odstranjujejo običajno neznanje (*αγνοια*), temveč z vzgojo (*παιδεία*, 229d), ki odstranjuje nevednost (*φιαδία*): Platon ima v vidu majevtiko iz "Teaiteta". Vzgoja pa naleti na velike ovire pri namišljenem znanju, ki ga ne odstranijo ne proizvodno-tehnična znanja, niti opominjanje, temveč le elenktika, ki doseže, da nekdo "ve samo tisto, kar ravno ve, ne pa več" (230d). Izpričevanje oziroma ovržba (*ελεγχος*) na področju prazne navidezne modrosti (*περι την ματαιον... δοξοσοφίαν*, 231b) je odločilna oblika očiščevanja (*καθαρσις*, 230d). Elenktika je osvoboditev od "visokih in okorelih nazorov" (230c) o lastnem, seveda dozdevnem vedenju.

Definicija sofista kot očiščevalca nazorov, ki so prepreke resničnim znanostim (231e), je pravzaprav sokratska elenktika, Sokratov postopek, da se vsi nazori radikalno postavijo pod vprašaj. Zato to diakritično elenktiko Platon pleonastično označi kot "zares plemenito sofistiko" (*η γενει γενναία σοφιστικη*, 231b), medtem ko Teaitetos te določitve ne more sprejeti kot definicije dejanskega (*όντως*, 231c) sofista. Šesta definicija tako ostaja oporečna (*αμφισβητήσιμον*, 231e) in pravzaprav sploh ni definicija sofista: iskali smo namreč sofista, srečali filozofa, zasledovali "volka", našli "psa čuvaja" (231a). Če pa zdaj platonik hoče definirati sofista in definira samega sebe, je to simptomatično za samo Platonovo filozofijo, ki jo nenehno spremlja senca sofistike.

Naše soglasje s šestimi različnimi definicijami je posledica dejstva:

1) da je sofist kompetenten (*επιστήμων*, 232a) o mnogih stvareh;

2) da še nismo prišli do središča, okrog katerega se razvrščajo vsa ta znanja (232a).

Sedma in zadnja definicija (231b—236d) izhaja od pete definicije o sofistu kot eristiku, eleatskem dialektiku, antilogiku (232b) in učitelju antilogičnega razpravljanja: Platon omenja Protagorova dela o znanostih (232de). Značilnost sofistične antilogike je, da se nanaša na vsa predmetna področja (*περι πάντων*, 232e) in na vse znanosti ter je v tem smislu univerzalna kritika znanja. Platon za univerzalno kritiko znanja zahteva vsevednost, ki je nemogoča, četudi se sofisti poslušalcem zdijo modri v vsem (*πάντα... σοφοί*, 233c), imajo pa le navidezno znanost o vsem (*δοξαστικην επιστήμην*, 233c). Sofistična pretenzija na "znanje o vsem", na pouk kritične znanosti o vsem je za Platona neresna, je le dobra šala za zabavo (*παιδιά*, 234a), oziroma prav tako nerazumljiva kakor pretenzija nekoga, da je stvarnik

(ποιητής) kozmosa in vseh bitij (233e). Če pa smo že pri zabavi, tedaj je najboljša umetnost posnemanja (το μιμητικόν, 234b). Kakor pa je iluzionistični slikar sposoben, da s svojo slikarsko tehniko (γραφικη τέχνη, 234b) ustvari podobe vsega in kateregakoli bivajočega, tako sofistična retorika pretendira na resnično in prepričljivo govorjenje o vsem, s tem pa ustvarja videz, da je sofistični retor modrejši od vseh in najmodrejši v vsem (234c).

Da je sofist slepar (γόης), proizvajalec čudovitih stvari, taumaturg (θαυματοποιός), posnemovalec (μιμητής), ki ne more vsega resnično vedeti, se izpričuje s tem, da so učenci sofistov prisiljeni spremeniti svoje nazore, ko se srečajo z dejanskim življenjem (τοις ουσι προσπιπτοντας, 234d), da praksa postavlja na glavo njihove besede (234e). Platon tu meri na mlajšo generacijo sofistov, ki so večinoma neuspešno skušali zavreti razkroj polisne skupnosti: Antifon, Trasimahos, Kallikles. Tako je postavljena zadnja definicija sofista: ker sofist ne more vedeti vsega, lahko vse le posnema, je "posnemovalec bivajočega" (μιμητης ... των ὀντων, 235a).

Z ozirom na to, da je dosedanja analiza sofista potekala ob analizi tehnik, je prvo vprašanje v tem, kateri tehniki pripada sofist kot posnemovalec. Posnemovalec, ki je po definiciji iz "Države" "ustvarjalec prividne podobe" (στου εἰδώλου ποιητής, R. 602b, Košar, s. 330), s to razliko od slikarja, da podobe ustvarja z besedami (τα εν τοις λόγοις φαντάσματα, 234e), vsekakor spada v umetnost proizvajanja podob (εἰδωλοποιικην τέχνην, 235b) ali umetnost posnemanja (μιμητική, 235d). Posnemanje pa je dvovrstno:

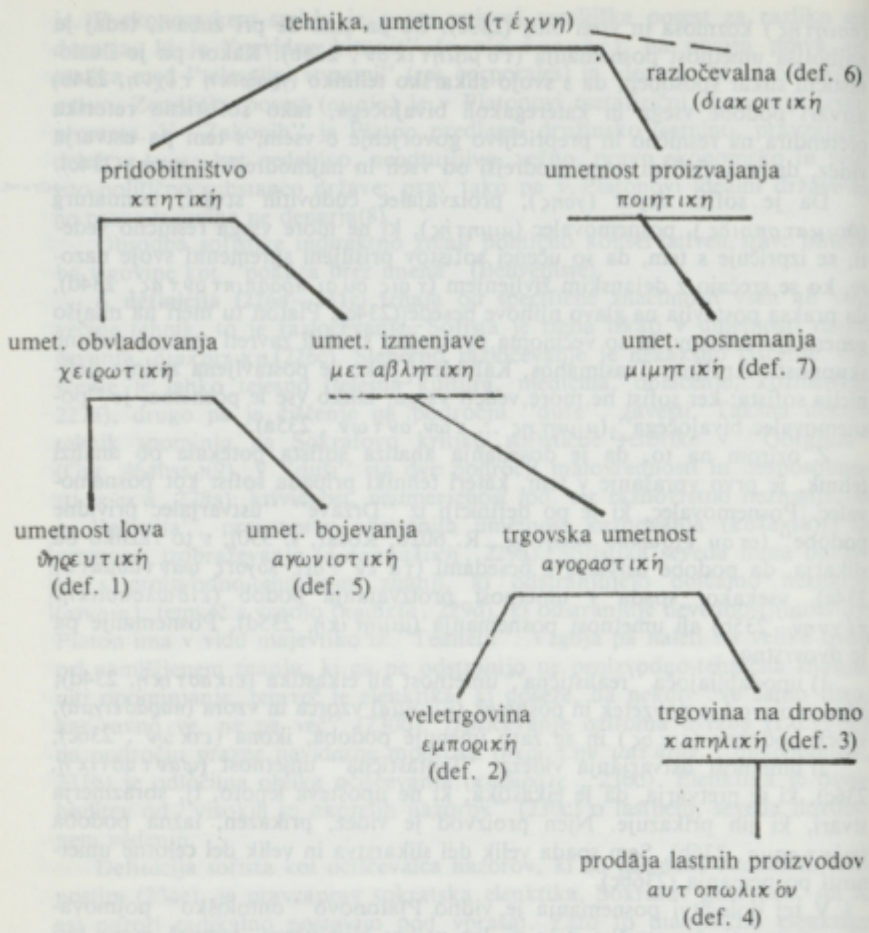
1) upodabljajoča "realistična" umetnost ali eikastika (εικαστική, 234d); njen proizvod je povzetek in posnetek (μίμημα) vzorca in vzora (παράδειγμα), vzoru podoben (εικός) in se zato imenuje podoba, ikona (εικών, 236c);

2) umetnost ustvarjanja videza, "fantastična" umetnost (φαντασττική, 236c), ki se pretvarja, da je eikastika, ki ne upošteva lepoto, tj. sorazmerja stvari, ki jih prikazuje. Njen proizvod je videz, prikazen, lažna podoba (φάντασμα, 236b). Sem spada velik del slikarstva in velik del celotne umetnosti posnemanja (236bc).

V tej določitvi posnemanja je vidno Platonovo "ontološko" pojmovanje umetnosti. Umetniško delo ni *lep prikaz* bivajočega, temveč mora biti prikaz, odsev *bivajočega kot lepega:* to pa so — kot se ve — platonistično definirani vzgojni oz. etično-politični cilji.

Na osnovi dosedanje analize pa ni mogoče vedeti, v katero od teh dveh zvrsti umetnosti posnemanja spada sofist. Videti je, da je mimetika oblika, ki je skoraj nepristopna za proučevanje (236d).

Sedma definicija je izhajala od sofistike kot eristike, antilogike, ki je bila del pridobitništva, toda univerzalna pretenzija sofistične dialektike sofista približa mimetiki, umetnosti posnemanja, ki je vrsta proizvajalne tehnike (219b), poleg poljedelstva in produkcijskih tehnik. Tako je mimetika hkrati umetnost pridobivanja (neproduktivna) in umetnost ustvarjanja (produktivna), ali natančneje rečeno: sofist posnema produkcijo (ποίησις, 233e), ustvarja duplikat produkcije. Bistvo sofista bo tedaj mogoče določiti le preko določitve bistva posnemanja oziroma bistva posnetka, podobe. Doslej pa je v "Sofistu" nastopala sledeča delitev znanosti in tehnik (ter iz nje izvirajočih definicij sofista):



Definicije 4, 6, 7 imajo zvezo s tehniko proizvajanja, čeprav ta pozitivni nastavek pri Platonu ni izkoriščen do kraja, ker je proizvajalna tehnika načeloma podrejena politiki kot "kraljevski znanosti" (βασιλικη επιστήμη, Plt. 292a), produkcija pa politični praksi (πραξις). Tako se v platonistični optiki, tj. z ozirom na to, koliko znanja ima neka znanost, ob vsaki stvari da razlikovati tri znanosti oz. tehnike:

1) tista, ki bo stvar uporabljala (χρησομένην),

2) tista, ki jo bo proizvajala (ποιήσουσαν),

3) tista, ki jo bo prikazovala, "posnemala" (μιμησομένην, R. 601cd, Košar., s. 330ss.).

Vrednost sleherne stvari najbolje presoja uporabnik, zato ga mora producent (ποιητής) poslušati. Uporabnik ima znanost, kompetenco o stvareh, producent le pravilno predstavo (πίστιν ορθήν, R. 601e), medtem ko pa posnemovalec nima o stvareh niti pravega mnenja, še manj pa znanja (R. 602a).

Ambivalenten odnos do produkcijske tehnike se še posebej kaže v Platonovi teoriji posnemanja (μίμησις). Področje posnemanja (το μιμητικον) je obsežna vrsta (πάμπολυ ... ειδος, 234b), ki je nepristopna za raziskovanje (236b). "Sofist" pri tem navezuje na "Državo", in sicer že s samo tezo, da je sofistična pretenzija na univerzalno kritiko znanja lahko le stvar iluzije in prevare, ki ji zlahka nasede tisti, ki ne zna razločevati znanja pa neznanja in posnemanja (R. 598cd). Seveda platonizem pozna tudi protistrup (φάρμακον, R. 595a) mimetiki, to je "poznavanje stvari, kakor zares

so". V "Sofistu" je tudi povzeta teza in "Države", da posnemanje ni nekaj resnega (σπουδή), temveč samo šala in igra (παιδιά, R. 602b, Košar, s. 331): tudi sofist namreč spada med tiste, ki imajo opravka z "zabavo in igro" (των μετεχόντων της παιδιας, Sph. 235a). Igro, zabavo, šalo, mimetiko, vse to Platon priznava le v ograjah etike in politike(10). Njegova obsodba igre tako ni absolutna, saj celo svoja dela imenuje igre (Prm. 127b, Ti. 59d), ali kakor ugotavlja Huizinga: "Kajti tudi za njega je ostala, ob vsej svoji poglobitvi (sc. nasproti sofistom), filozofija plemenita igra (ein edles Spiel)"(11). Vendar pa Platonova obsodba mimetike pomeni degradacijo igre na nedolžno in nenevarno kategorijo šale in razvedrila.

Pa tudi obsodba pesništva kot mimesis pri Platonu ni absolutna (prim. R. 393ass, Košar, s. 109). Obstaja "notranja" dvojnost posnemanja, ki ga Platon hoče razrezati na dvoje, da bi ločil med dobrim in slabim posnemanjem: slednjega je treba brzdati kakor norost (R. 396a) ali slabo zabavo (R. 396e).

Analiza mimetike pa se v "Sofistu" bistveno razlikuje od analize μίμησις v "Državi" po tem, da se spusti v samo bistvo videza, pojava, odseva, podobe. Kako je mogoče, da ne zapademo v contradictio in adiecto, če rečemo, da obstaja lažen govor, da biva sofistika?

5. Bivajoče in nebivajoče kot problem: bit in nič (236d—250e)

Govor o mimetiki in sofistiki, o prevari in neresnici predpostavlja, da nebivajoče biva (το μη ον ειναι, 237a), kar je po Parmenidovi teoriji biti nedopusten teorem. Tako je iskanje sofista na področju mimetike izpostavilo problem bistva podobe, slike. Podoba je nekaj, kar se prikazuje kot nekaj, četudi ni to, kot kar se prikazuje (236a). Podoba je podobna bivajočemu, slika je slična bivajočemu, katerega odslikava je, vendar je drugačna (ετερον, 236a). Z raziskavo zmote in prevare (ψευδος, 237a) nastopa diskurz, ki si drzne predpostavljati bit kot nebit, bivajoče kot nebivajoče. Toda v pojmu nebivajočega, niča so težave.

Nebivajoče je lahko čisto nič (το μηδαμως ον, 237b). Nebivajoče kot čisto nič se ne da niti izustiti (φθέγγεσθαι), ne da pa se uporabiti niti za nekaj (τι) niti na enoto (εν) niti mnoštvo, niti ono samo (αυτό, 239a), ker bi tedaj nebivajoče postalo bivajoče. Nebivajoče samo po sebi je nepojmljivo, nerazložljivo, neizgovorljivo (238c). Za nebivajoče vzeto "po sebi" (καθ' αυτό) velja Parmenidova teza:

"... Ni namreč izrekljivo niti mislivo, da nebivajoče je" (Prm. fr. 8. 8—9).

Na tej točki premisleka o nebivajočem smo prišli do rezultata 1. hipoteze iz dialoga "Parmenides", ki pove, da dokazovanje na osnovi onomastične identitete vodi v absurd. Dosedanji poskus zato ni ustrezna govorica o nebivajočem (ορθολογία περι το μη ον, 239b). Če pa nebivajoče ostane nerazloženo, bi to pomenilo, da je nerazloženo in nedoločljivo tudi bistvo sofistike, da se je sofist nam lovcem umaknil na "nedostopno mesto" (εις απορον τόπος, 239c).

Povrniti se je treba na določitev sofistike kot umetnosti proizvajanja podob in kot umetnosti ustvarjanja videza. Ta določitev zahteva definicijo podobe (εἰδωλον): podoba je "drugačna enakovrstnost, ki je narejena kot odslikava glede na resnično dejanskost" (το προς ταληθινον αφωμοιωμένον ετερον τοιουτον, 240a), torej:

1) podoba je "takšna" (τοιουτον) kakor resnično bivajoče, ni pa sama resnično bivajoče (αληθινὸν) ali dejansko bivajoče (οντως ον, 240b);

2) podoba pa zato še ni nebivajoče, temveč biva "nekako" (πως, 240b),

biva kot verjetnost kot videz (εοικός), biva toliko, kolikor je slika nekaj dejanskega (εικων οντως).

Tako torej obstoj slike dokazuje nekakšen splet (συμπλοκή, 240c) med nebivajočim in bivajočim, s tem pa dokazuje, da nebivajoče nekako je. Na osnovi določitve nebivajočega kot podobe je možno sofistiko določiti kot umetnost varanja, apatetiko (απατητικην τέχνην, 240d). Sofist povzroča napačni nazor (ψευδης δόξα, 240d), ki predstavlja, da nebivajoče nekako je, bivajoče pa ni. Po istem sorazmerju obstaja tudi "napačna govorica" (λόγος ... ψευδης, 240c—241a). Ta določitev zmote in neresnice pa še nereflektirano veže bivajoče z nebivajočim. Medsebojno nasprotje bivajočega in nebivajočega, biti in niča še ne zadošča za določitev sofista. Zato je potrebno tvegati spoprijem z očetovsko mislijo (πατρικω λόγω, 242a), to je s teorijo "očeta" Parmenida (241d) ter nekako prisiliti nebivajoče, da z ozirom na nekaj biva, in obratno, da bivajoče na nek način ne biva. Treba je tvegati nekakšen očetomor, torej zločin, ki po Platonu zasluži "več" kot smrtno kazen (Zakoni, 869b). Toda kritika Parmenidove teorije je glede na dosedanje aporije v določanju bistva sofistike več kot obvezna, jasna celo slepcu (241d). Seveda pa ta kritika ne bo lahka, saj bo treba tvegati celo to, da se bo drugim to ravnanje zdelo noro in blazno (μανικός, 242b).

V zvezi z razkrinkavanjem mimetike je Platon pravzaprav prisiljen na dvojni očetomor:

1) obsodba Homerja v "Državi", ker prakticira posnemanje;

2) obsodba Parmenida, ker ne upošteva posnemanja.

Kritika Parmenida je označena za "očetomor", ker je neki λόγος nemočan, če mu ne pomaga njegov oče (Phdr. 275e): moč logosa določa očetovski položaj, medtem ko je logos sam le sin, ki ga zagovarja oče ali v Platonovih dialogih Sokrat, ki ima zato v pogovorih mesto "očeta ali starejšega brata" (Apologija, 31b). Veliko vprašanje pa je, ali se Platon od "Sofista" dalje ne postavi tudi na stališče "smrti Sokrata", ko uvede teorijo rodov bivajočega(12).

Spraševanje Parmenidove teze pokaže, da so težave tudi v pojmu nebivajočega. Dotedanje teorije biti oziroma bivajočega Platon prikazuje ironično. Predplatonskim filozofom je bilo bivajoče zdaj enotnost zdaj mnoštvo, zdaj vzamejo dvoje zdaj troje bitij. Ironična pripoved o porokah in o rojstvih (242d) izhaja iz prepričanja, da zgodbe o nastajanju ne pojasnijo bivajočega(13). Kakor smo ob analizi sofistike postali pozorni na nejasnost nebivajočega, tako nam kritičen pretres predsokratskih naukov pokaže popolno aporijo tudi o bivajočem. Posebno kritično Platon pretrese eleatsko tezo, da je vse enotno (εν το παν, 244d); poleg tega namreč eleati govorijo o delih celote. Enota sama ne more imeti delov, zato ni celota. Vsi deli so celota, toda noben teh delov ni celota. Celota je torej nekaj drugega kakor deli: torej tudi ni isto kot vsi deli skupaj. Tedaj je celota ločena od same sebe, kajti vsi deli so vendarle bili celota (244bss). Na eleatske aporije bo Platon seveda odgovoril, da je bivajoče enota in mnoštvo, sebi enaka, kolikor je različna(14). Če Parmenid trdi, da eno je, ali tedaj trdi, da je eno ista stvar kakor bivajoče ali ne. Če ni isto, ima dve imeni za isto stvar ter je zapadel v mnoštvo. Če pa eno je isto kakor bivajoče, tedaj obstaja ime ničesar, ali ime imena, s tem pa dvojnost (244e—245a).

Eleatska teza o biti in nebiti torej vsebuje nerešljive aporije: stroge enotnosti ni mogoče zagovarjati, kar je imel v drugem kontekstu namen pokazati tudi dialog "Parmenid".

Če so dosedanje teorije upoštevale bivajoče in nebivajoče z vidika vprašanja enotnosti in mnoštva in v tem smislu z vidika kvantitete, pa se bodo nadaljnje teorije razhajale predvsem ob določbi o bistvu bivajočega, recimo ob "kvalitativnem" določilu biti (245c—250e). Z ozirom na vprašanje bitnosti obstaja gigantomahija: Giganti so "materialisti", ki telo in bitnost

določajo kot nekaj istega (σωμα = ουσία, 246b). "Idealisti" pa so "bogovi", ki so jim bitnost "miselne in netelesne oblike" (νοητα ... και ασωματα είδη, ib.). Materialiste Platon obravnava detraktivno, saj mu sploh ne mislijo filozofsko, tako da jim je treba šele posoditi argumente (246d, 247d). Materialisti ne upajo trditi, da so vrline nekaj telesnega. Prisiljeni so torej priznati, da je nekaj (τι) tisto, kar je zmožno (δυνατόν, 247a), da je v nečem prisotno (παρουσία, ib.) ali ne: to pa je že skoraj Platonova definicija ideje, ki povzroča nastanek ali propad neke stvari s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo. Res pa za Platonovo verzijo materializma ni mogoče, da bi bile vrline, pravičnost itd. nekaj telesnega, materialnega (247b). Brž ko pa materialisti priznajo nekaj nevidnega, netelesnega (ασωματον, 247a), morajo navesti tisto, kar je skupno telesnemu in netelesnemu. Nasprotje med obema usmeritvama je s svoje strani izraz dvojnosti biti. V najboljšem smislu se materialistično bivajoče lahko določi samo kot zmožnost (δύναμις, 247e) povzročati spremembe ali spremembe prestajati.

Nasprotno pa "prijatelji idej" postavljajo razdvojenost med bitnostjo (ουσία) — duša, mišljenje — in postajanjem (γένεσις) — telo, zaznava (248a). Za idealiste so materialisti heraklitovci, ki poznajo le "postajanje v gibanju (γένεσις φερομένη, 246c). Čutna oziroma miselna povezanost (κοινωνειν, 248d) s tema dvema področjema je dogodek ali proizvod (πάθημα η ποίημα), ki nastane preko določene zmožnosti (δύναμις, 248b). Če pa idealisti zanikajo gibanje, zanikajo tudi možnost spoznanja bitnosti (248ess.), kar je nesprejemljivo, saj biti v njeni univerzalnosti in polnosti (το παντελως ον, 248e) morajo pripadati gibanje, življenje, duša in mišljenje. S tem pa Platon ne trdi, da gre za gibanje idej, kakor je menila neokantovska idealistična dialektika: Platon ne trdi, da je vse bivajoče gibljivo, živo, razumno, temveč da morajo gibanje, um itd. biti zraven pri resnično bivajočem. Če se zanika gibanje, tedaj se intelekt, um ne bi mogel realizirati (249b), tam pa, kjer bi se vse gibalo, um ne bi imel nobene možnosti. Če naj se tedaj ohrani znanost in um, je treba heraklitski materialistični mobilizem povezati s tezo o stabilnosti oblik, medtem ko mora statični eleatski idealizem nekako integrirati gibanje.

Izjave o bivajočem kot gibanju in mirovanju pa šele zaostrijo problem bivajočega. V raziskavi se pojavlja nova aporija (249d). Gibanje in mirovanje sta skrajni nasprotji (εναντιωτατα, 250a). Kakor bit, bivajoče presega dvojnost nasprotij predsokratske filozofije, je nekaj tretjega (τρίτον, 243e), poleg npr. toplega in hladnega, tako bivajoče presega tudi dvojnost gibanja in mirovanja. Gibanje in mirovanje ne prediciramo drugo o drugem, temveč o nečem, kar je drugo, drugačno (ετερον, 250c) kakor sleherno od obeh in drugačno kakor njuna vsota. Če pa je bivajoče izven te dvojnosti, je tedaj prav tako nejasno kakor nebivajoče (250e). Za naprej pa velja spoznanje, da je bivajoče in nebivajoče mogoče pojasnjevati le sočasno.

Iz dosedanje analize teorij bivajočega ne smemo izvajati prevelikih zaključkov. Tako je ob definiciji bitnosti kot zmožnosti (δύναμις) Th. Gomperz videl v Platonu "prvega energetista". Definicija biti kot dýnamis je vsekakor materialistična, nastopa tudi pri Hipokratu, vendar je pri Platonu vzeta le kot prehod od dvojice telesno — netelesno k dvojici gibanje — mirovanje. Teza o bivajočem kot dýnamis tudi ne more pomeniti kavzalne aktivnosti idej (Zeller), ker bi tedaj Platon postal aristotelik pred Aristotelom.

Vprašanje je tudi, ali smemo Platonovo kritiko materialistov in idealistov vzeti kot poskus preseči, sintetizirati eleatizem in heraklitizem (Ath. Joja)(15), vsaj kar zadeva dosedanjo analizo, saj sta κίνησις gibanje, sprememba, proces in στάσις stanje, mirovanje vzeta predvsem kot refleksijski, dianoetični kategoriji, ne pa bistveno "noetično". Rabe tega pojmovnega para je najprej propedevtična: zahteva se, da mora biti resnično bistvo ne-

spremenljivo, da bi bilo lahko mišljeno, in spremenljivo, kolikor je mišljeno. Vendar pa pri Platonu ne moremo ločevati logične "dianoetične" analize od ontološke(16).

Kljub svoji aporetičnosti pa je dosedanja razprava nujen pogoj za platonistično rešitev problema.

6. Rešitev problema bivajočega in nebivajočega s teorijo o skupnosti rodov (250e—259d)

a) Problem predikacije in vprašanje skupnosti rodov: dialektika in filozofija (251a—254b)

Dosedanja diskusija je nesporno pokazala, da je uspeh določitve sofista odvisen od določitve nebivajočega, nebiti, ki pa je spet ni mogoče določiti, če hkrati ne pojasnimo bivajočega. Analizo je tako treba začeti znova, z vprašanjem o možnosti smiselne govorice.

Za vzorec (παράδειγμα, 251a) analize je tako vzeto enostavno izjavljanje, prediciranje. O neki stvari govorimo tako, da postavimo nekaj posameznega kot enoto (εν εκαστον), ki jo nato označimo z več različnimi imeni (ονόματα, 251b). Da bi analiza lahko potekala ob paradigmi izjavljanja, je treba zavreči tisto teorijo, ki odklanja možnost razpravljanja; to je bila tedaj predvsem Antistenova. Antisten je bil sokratik, kakor Platon. Sprejel je Sokratovo kritiko sofistike, od sofistične govorice se je obrnil k besedi kot posameznem. Sokratsko vprašanje, "kaj je ... " (τί εστιν) po Antistenu meri na imena, ne pa na ideje, ki po njegovem mnenju obstajajo le v "golih zamislih" (εν ψιλαις επινοίαις). Sokratsko rušenje vsakršne dokončne sodbe se spremeni v proučevanje imen (ονομάτων επίσκεψις). Ime (ονομα) fiksira neko bivajoče, ne obstaja napačno ime. O enostavnih stvareh obstajajo le tavtološke sodbe: lahko rečemo le "človek je človek" in "dobro je dobro", ne pa npr. "človek je dober" (251b).

Antistenova teorija pa ima sofistično konsekvenco, da ni mogoče ugovarjati (μη ειναι αντιλέγειν, Arist. Metaph. Δ 29, 1024 b 34). Namesto alternative resničnega in napačnega govora nastopa pri Antistenu ontološka alternativa: resnično, bivajoče — sploh nič (= ni neresnice). Konsekvenca te teorije torej je, da "sploh ni mogoče govoriti neresnice" (ψευδη λέγειν) (Pl. Cra. 429d)(17).

Ob kritiki Antistena se Platon vprašuje, ali naj se pustimo zapreti v formulo istosti: enota ni mnoštvo in mnoštvo ni enota (251b).

Vprašanje govorice, izjavljanja je treba razviti v vsej splošnosti. Predpostavljajoč, da je izjavljanje neko povezovanje oz. ločevanje, Platon razlikuje tri možnosti: vse se veže z vsem, ničesar ne moremo vezati z ničemer, nekaj se veže, drugo pa ne (252e).

1. možnost (251ess.): Če nič nima nobene možnosti za povezavo in skupnost (κοινωνία) z ničemer, tedaj gibanje in mirovanje nimata bitnosti, tedaj ni možna niti statična niti dinamična teorija bivajočega. Zagovorniki te teorije pa so prisiljeni uporabljati določila "bit", "brez", "po sebi", "o drugih" itd. ter na ta način ne morejo konsekventno ohranjati svoje hipoteze.

2. možnost (252dss.): Vse se da vezati z vsem — tedaj bi gibanje mirovalo, mirovanje pa stalo, kar je nemogoče.

Preostane le še ena, *tretja možnost:* nekaj se da vezati, nekaj pa ne. Za to urejeno mešanje je potrebna neka znanost. Stanje problema Platon ponazori z metaforo gramatike. Gramatika je znanost (τέχνη, 253a), ki proučuje medsebojno vezavo in ujemanje črk, glasov, zvokov in tonov. Prispodoba črk oz. gramatike je pogosta pri Platonu. Uporablja jo takrat, ko mu ne preostane na razpolago nobeno drugo sredstvo. Gramatika kot zna-

nost o pisavi upošteva princip razlike in razlikovanja sploh kot pogoj pomena in označevanja. Z metaforo gramatike se tudi opozarja, da gre za nadaljevanje šeste definicije sofista, ki je izhajala od razločevalne umetnosti (διακριτική, 226c). Gramatika pokaže razčlenjenost glasov, njihove razlike in njihove funkcije: samoglasniki, soglasniki in njihova zveza (δεσμός, 253a) (prim. še Phlb. 18bd). Podobno bo tudi s področjem bivajočega: razdeljuje se na različna področja, vrste, ki so samostojne celote (ὁλα), pri čemer se nekateri rodovi širijo skozi vsa področja ter so pogoj povezovanja podobno kakor so samoglasniki osnova vezanja glasov (253a in 253bc).

To proučevanje je naloga "znanosti za svobodne ljudi" (την των ελευθέρων επιστήμη, 253c), ki jo Platon imenuje "dialektična znanost" (διαλεκτικη επιστήμη, 253d), od Aristotela dalje pa bo poznana kot "primarna filozofija" ali metafizika.

Tako smo zdaj na tem, da prikažemo Platonovo filozofijo kot dialektiko. Pri tem je treba upoštevati, da je po Diogenu Laertskem (D. L. 3. 56) Platon filozofijo privedel do popolnosti, ko je fiziki in etiki dodal še področje dialektike (το διαλεκτικόν). Hegel k temu pripominja, da dialektika ostaja često popolnoma neupoštevana prav od tistih, ki jo imajo največ v ustih (18). Beseda dialektika gramatikalno izhaja od διάλεκτος — razgovor, jezik, pogovor, dialoški pogovor. Platonova dialektika je sistematizacija sokratskega διαλέγεσθαι, tj. razgovora, ki sestoji iz vprašanj in odgovorov. Četudi Aristoteles imenuje Zenona za začetnika dialektike, pa besede "dialektika" Platon ni prevzel od Zenona: Zenonovo dialektiko Platon namreč imenuje antilogična umetnost (αντιλογικη τέχνη, npr. Phdr. 261de)(19).

Analiza najširših rodov bivajočega poteka na osnovi predhodnega zasnutka ali orisa dialektike. Dialektika je zmožnost "deliti z ozirom na rodove (το κατα γένη διαιρεισθαι, 253d), torej kompetentnost v razlikovanju po področjih (διακρίνειν κατα γενος) in načinu povezovanja (κοινωνετν) posameznih določil, to pa pomeni kompleksen analitično-sintetičen postopek, ki vključuje sledeče faze:

1) kako je ena enotna ideja razprostrta v množtvu, pri čemer gre za udeleženost vseh rodov in idej na rodovih bivajočega, drugačnosti (drugobiti) in enotnosti;

2) kako različne vrste spadajo pod skupni rod;

3) dojeti dokončno konstituiranje sleherne ideje preko množtva deležnostnih razmerij;

4) dojeti izključevanje idej kot posledico njihove dokončne določenosti (253de)(20).

Ta oris dialektike po svoji logični razčlenjenosti pomeni korak naprej od definicije analitično-sintetičnega postopka v "Faidrosu" (265d—266b). Taka analiza je delo resničnega filozofa, ki pa ga je prav tako težko definirati kakor sofista. Medtem ko definiranje sofista onemogoča tema nebivajočega, "noč niča" (την του μη οντος σκοτεινότητα, 254a), pa je sončni žar biti (το λαμπρον ... της χώρας, 254c) tisti, ki preprečuje spoznanje filozofa.

b) Medsebojna razmerja najširših rodov in določitev nebivajočega kot drugačnosti (nebiti kot drugobiti) (254b—259d)

Pregled povezovanja in ločevanja vseh rodov ali idej bi pomenil zameglitev problema, zato se Platon omeji na nekaj najpomembnejših, najsplošnejših, najširših (μέγιστα των γενων, 254d), izmed katerih so v dosedanji analizi že nastopali bivajoče, mirovanje in gibanje.

Platon začne s sledečimi ugotovitvami:

1) mirovanje in gibanje se ne vežeta drugo z drugim;

2) bivajoče se veže z gibanjem in mirovanjem (254d).

Vse to troje pa je drugačno od vsega drugega in isto s samim seboj. Torej je treba proučevanje rodov razširiti še na "isto" (το ταυτόν) in "drugačno" (το θάτερον). Gibanje in mirovanje nista ne isto ne drugačno, pač pa sta deležna istega in drugačnega (255b). Istost in drugačnost morata biti vzeta kot samostojna rodova, ker ju ne moremo identificirati niti z mirovanjem niti z gibanjem niti z bivajočim. Drugačnost je poseben rod, ker bivajoče in drugačnost nista identična. Bivajoče se izreka tako po sebi (καθ' αυτό) kot tudi z ozirom na drugo (προς αλλα, 255c), tj. relativno, medtem ko se drugačno vedno izreka relativno, nasproti drugačnemu (πρὸς ἕτερον, 255d). Zaradi udeležbe na naravi drugačnosti noben rod, nobena ideja ni ona sama, ne da bi bila druga, drugačna kakor ostale.

Na gibanju pa se pokaže, kaj pripravlja primerjava petih rodov. Gibanje biva (256a), ker je deležno bivajočega, toda ni mirovanje, ker je drugačno kakor mirovanje. Gibanje, ki je isto kot ono samo, je vedno drugo kakor istost. Gibanje je tako isto kakor tudi ne-isto (ταυτόν τε ... και μη ταυτόν, 256a): isto kot samostojen rod, drugačno pa, ker ni isto kakor rod istosti. V tem diferenciranem medsebojnem udeleževanju celo ideja "mirujočega gibanja" ni nič nenavadnega (256b). Gibanje je drugačno kot istost in mirovanja, a drugačno od ideje drugačnosti: gibanje je tako drugačno in nedrugačno. Če je drugačno od treh rodov (mirovanje, istost, drugačnost), ni razloga, da ne bi bilo tudi drugačno kakor bivajoče (ετερον του οντος, 256d). Gibanje, ki biva, ki je deležno biti, je kljub temu drugo kot bivajoče in dejansko nebivajoče (οντως ουκ ον, 256d).

V splošnem torej velja: v celotnem nizu rodov je sleherni izmed njih drugačen kot ostali, torej drugačen kakor bivajoče, toliko pa nebivajoče. Narava drugega (η θατέρου φύσις, 256e) pa je tista, ki s tem, da proizvaja nekaj drugega kakor bivajoče, sleherno stvar napravlja za nebivajoče. Sleherna stvar postavlja določeno "količino" svoje biti, ki jo zoperstavlja neskončnosti drugobiti ali drugačnosti. Bivajoče pa je spet rod, ki se razločen postavlja nasproti drugim: kolikor obstajajo, "so" druga bitja, drugi rodovi (τα αλλα), toliko bivajoče ne biva (257a).

Nebivajoče tedaj ni nasprotje bivajočega, temveč samo nekaj drugačnega (ετερον) kakor bivajoče (257b).

Razmerje med bivajočim in nebivajočim pa je povezano s funkcijo negacije (απόφασις, 257b). Ne-veliko, ne-lepo itd. so negacije določene nasprotne vrednosti: lepo, veliko itd. Ti primeri naj pokažejo, da je narava drugačnosti prav tako razkosana kakor znanost, ki se deli na predmetna področja (257cd). Lepo in nelepo, veliko in neveliko itd., vse to biva v enaki meri. Nelepo pa je pri tem nekaj drugega (αλλο) kakor lepo: tako sta lepo in nelepo v razmerju protistava (αντίθεσις, 257e), ta protistav pa je primer splošnega protistava drugačnosti in bivajočega. Kakor nelepo ni manj bivajoče kakor lepo, tako protistav drugačnosti in bivajočega ni manj bivajoč kakor samo bivajoče (258b): ta protistav pa je iskano nebivajoče (το μη ον, 258b). Nebivajoče je tedaj rod bivajočega oziroma njegova enotna vrsta (258c). Dejansko nebivajoče je torej tisti del narave drugačnosti, ki je v protistavu, antitezi z bivajočim (258e).

Kakšna je torej narava nebivajočega? Drugačnost kot eden izmed "največjih" rodov je "drugačna od bivajočega" (ετερον του οντος, 259a) in potemtakem nebivajoče; biva pa, ker je dobila delež na bivajočem.

Vendar pa ugotavljanje prepleta med rodovi ne sme voditi k preprostemu identificiranju nasprotij (259cd). Nasproti Parmenidu doslej ni dokazan le obstoj nebivajočega, temveč smo videli, da je nebit drugobit. Nebivajoče je prav tako povsod prisotno kakor bivajoče, bit, in je tako rekoč njena neizogibna "druga stran". Vse, kar je, ima dva obraza: enega, s katerim se manifestira, drugega, s katerim si nasprotuje, s katerim zanikuje neskončnost biti, ki ni ono samo in se obda z neomejeno cono nebivajočega. Eri-

stika in sofistika se tem nasprotjem približujeta "nezrelo" (259d). Nebivajoče je neka neomejenost, ki jo vsaka meja nujno postavlja. — Ta sklep se da spodbiti le s spodbitjem cele verige dokazov (259a). Proučevanje skupnosti rodov pa bo osnova za govorico, še več, je že utemeljitev govorice kot "prepleta oblik oziroma rodov" (259e).

Za sedanjo analizo tki. "rodov bivajočega" je značilno silno variiranje izrazov za "rodove" ali "ideje", to pa je neka sinonimika, ki predstavlja pomembne pomenske razlike. Platonovih izrazov za rod oz. idejo je vsaj pet:

1) ἰδέα — pomeni vrsto kot nekaj individualnega;
2) εἶδος — ideja v prepletu z drugimi idejami, njen poseben aspekt;
3) φύσις — ideja kot "narava", naravna manifestacija, ki določa bistvo in funkcioniranje neke stvari; je "prikrita";
4) γένος — ideja kot sorodna ali identična; ideja kot "rod"; služi razmejitvi rodovnih pojmov;
5) οὐσία — ideja kot bitnost, bit in resnica, ki jo je treba definirati z znanostjo(21).

Celotna analiza skupnosti rodov je vodena zelo strogo, tako da je večino dokazov mogoče prikazati celo v jeziku simbolne logike. To je napravil K. Dürr v razpravi "Moderni prikaz Platonove logike", ki pa je med drugim ugotovil, da na osnovi Russell-Carnapove logike ni mogoče prikazati Platonovega dokaza, da je drugačnost samostojen rod, ki izhaja iz razlikovanja "po sebi" (καθ' αὑτό) in z izirom na drugo, relativno (πρὸς ἕτερον) (22). A ravno v tej Platonovi tezi gre za teorijo, da je neka posamezna ideja le totalnost svojih relacij, pri čemer je sleherni relacijski aspekt lahko spet vzet zase kot "po sebi" (καθ' αὑτό) vseh možnih odnosov. Odločilen doseg, "novost" znotraj same Platonove filozofije, teorije o skupnosti rodov je prav v tem, da Platona nič več ne zanima posamezna ideja kot "nedeljiva vrsta" (ἄτομον εἶδος), — kakor so rekli komentatorji —, temveč je zdaj ideja vzeta kot celota "deležnostnih", logičnih in ontoloških razmerij, skozi katere se manifestira oz. konstituira. To pa seveda nikakor ne pomeni opustitve teorije idej iz zgodnje dobe, temveč je zdaj ideja pojmovana kot preplet peterih rodov: gibanje, mirovanje, istost, drugačnost, bivajoče — ali šestih rodov: še nebivajoče. Vsi rodovi so modusi bivajočega, biti, v samem bivajočem pa je vidna nebit, nebivajoče. Bistva niso več masivna, zaključene celote, kakor je hotel eleatizem niti protislovna raznoterost, kakor je rekel heraklitski mobilizem. Svet idej je zdaj konstituiran preko razporeditve, bit je dialektično-logično urejena mešanica rodov. Iz urejenega povezovanja rodov pa se "rodi" govorica, λόγος kot smiselna in utemeljena teorija.

Teorija o skupnosti rodov poglobi Platonovo teorijo bivajočega, biti. V zgodnji fazi nekaj biva zato in tako, ker in kakor je deležno na ideji oz. ker je ideja prisotna v njem; v "Sofistu" pa Platon postavi tezo, da je vse bivajoče, ker je deležno *ideje bivajočega,* ki sooblikuje sleherno bivajoče. S tem je Platon pripravil Aristotelovo razlikovanje med bivajočim kot bivanjem in bivajočim kot bistvom, tj. tradicionalno ontološko razlikovanje med eksistenco in esenco. Ker pa je bivajoče spet pojmoval kot idejo, mu je bivanje (eksistenca) postalo predikat stvari, ne pa realnost(23). Vendar pa je vsaj v argumentaciji o skupnosti rodov Platon znal razlikovati med bitjo kot kopulo, bitjo kot identiteto in bitjo kot eksistenco, saj v nasprotnem primeru niti njegova kritika Antistena ne bi bila mogoča(24).

7. Bistvo sofista (259d—268d)

a)Govorica kot rod bivajočega in vprašanje (sofistične) neresnice (259d —264b)

Kakor je teorija o skupnosti rodov bistvo dialektike, tako je zanikanje kakršnekoli povezave "nefilozofsko", tako je vezanje vsega z vsem "sofistično". Če bi bilo vse oddvojeno od vsega, tedaj ne bi bila možna govorica, ki je ravno posledica, učinek medsebojnega prepleta idej (η αλλήλων των ειδων συμπλοκή). Govorica, logos je eden izmed rodov bivajočega, *šesti* (260a), medtem ko je *ne*bivajoče *sedmi* rod *bivajočega* (260b). Mešanje (μτξις) rodov je osnova za συμπλοκή kot logos in s tem osnova za resnico, filozofijo.

Vprašanje sofistične napačne govorice (ψευδής λόγος, 260c) se zdaj kaže kot vprašanje ali se nebivajoče veže logosom, z govorico, mnenjem in nazori. Sofist se je ravno zatekel k tezi, da sta mnenje in govorica tisti oblik bivajočega, ki se nikakor ne moreta vezati z nebivajočim (260d). Sofist trdi, da zato tudi ne obstajata umetnost ustvarjanja videza in umetnost ustvarjanja irealne podobe stvarnosti (εἰδωλοποιικη, φαντασττικη, 260d). Sofista bomo mogli definirati samo tedaj, če bomo dokazali, da se nebivajoče veže z govorico, mnenjem in videzom (260e—261a). "Lov" na sofista se torej nadaljuje: ovire na tem lovu pa so: nebivajoče, neresnica, govorica, mnenje (261ab). Če dokaz izvedemo za govorico, bo veljal tudi za mnenje in videz.

Analiza logosa spet poteka po paradigmi gramatike in dialektike idej. Kakor je črka element besede, tako je ime (ονομα) element govorice (261d): ime je tu vzeto v svoji realni diakritični funkciji (οργανον διακριτικον της ουσίας, Cra. 380bc)(25) oziroma kot pojasnilo bitnosti (Sph. 261e)(26). Imena nekaj pojasnjujejo, razkrivajo (δηλουν), označujejo (σημαίνειν, ib.) pa samo z ustrezno povezavo. Glasovna znamenja se delijo na imena (ονόματα), ki označujejo delujoče osebe (stvari) (οι πράττοντες), medtem ko izreki označujejo dejanja (πράξεις, 262a)(27). Kakor zna gramatika ustrezno povezovati črke, glasove in zvoke, kakor zmore dialektika ustrezno povezovati in oddvajati rodove in ideje, tako mora teorija govorice ugotoviti, da izjava ne nastaja s preprostim naštevanjem imen ali izrekov — ponavljanje istega tona še ni melodija. Šele povezovanje, "mešanje" imen z izreki, njihov preplet (συμπλοκη, 262c)(28) ustvari govorico, logos.

Logos je torej celota (δλον, Cra. 425a) iz imen in izrekov. Za primer elementarnega, prvotnega govora je vzet stavek "Človek se uči" (262c). Z ozirom na dialektično analizo pojmov je to najmanjši možni stavek, četudi to ni atomarni stavek v smislu logičnega pozitivizma(29). Z logosom se šele v resnici dvignemo od ravni imenovanja na raven označevanja, diskurza. Logos kot govorica je tisto pletivo (πλέγμα, 252d), kjer se ime in izrek ujemata. V analizi govorice se tako metafora gramatike dopolni z metaforiko umetnosti tkanja, snovanja, kar je razvito v "Politiku".

Odločilno za vsako govorico je dvoje:

1) da je govor o nečem (τινος ... λόγον, 262a), da se torej nanaša na neki substrat, subjekt, kar je pri Platonu "splet idej", ne pa recimo "posamezna stvar";

2) da ima neko posebno kvaliteto (ποιόν ... τινα, 262e), tj. da je resnična ali neresnična (263b).

Ali z drugimi besedami: vsaka govori nekaj pove z ozirom na nekaj (περι ου) in o tem nekaj nekaj navaja (οτου) (263a).

"Teaitetos sedi" in "Teaitetos leti" sta primer resničnega in neresničnega stavka. Neresnična govorica torej navaja stvari, ki so ετερα των διανοίας αποτελευτησις, 264b), ki je seveda spet lahko resnična ali ne-

napačni govorici se je pokazalo, kako je o sleherni stvari množtvo bivajočega in množtvo nebivajočega. Vsak govor, tudi neresničen, je govor o nekom, nečem, vendar neresničen govor nebivajoče jemlje za bivajoče, drugačno za isto (263d), medtem ko resnična govorica izraža bivajoče tako, kakor je (*τα οντα ... ως εστιν*, 263b)(30).

Vsa ta analiza govorice je "ontološko" utemeljena v prepletu idej kot bivajočega, s tem pa v prepletu stvari. Medsebojna zveza stvari je tako realni substrat govorice in celotna govorica je "predikat" o tem substratu, sub-jektu. Zato *ονομα* in *ρημα* nista že kar subjekt in predikat tradicionalne logike.

Kar velja za govorico, velja tudi za mišljenje (*δι άνοια*), sodbo (*δόξα*) in videz, predstavo (*φαντασία*) (263d). Mišljenje je razgovor (*δι άλογος*) duše same s seboj, ki poteka brez glasu (263e). Kakor pa v govoru nekaj zatrdimo ali zanikamo, tako je dovršitev razmišljanja sodba (*δόξα δε δι ανοίας αποτελευτήσας*, 264b), ki je seveda spet lahko resnična ali neresnična. Videz ali predstava (*φαντασία*) pa je stanje (*πάθος*, 264a) duše, ki nastane z mešanjem zaznave in sodbe, kar je lahko resnično ali ne. Na tej točki dialektična analiza govorice zapusti sam logos in se "spusti" v čisto mišljenje, ki poteka "brez glasu" (*ανευ φωνης*, 263e), neslišno. Smo teoretično v podobni situaciji kakor na koncu "Kratila", kjer se nazadnje zahteva, da je treba bivajoče razumeti brez imen, brez besed (*ανευ ονοματων*, Cra. 438de) in sicer na osnovi njih samih (*αυτα δι αυτων*).

Jezik postaja le sredstvo sporočila. Ker pa je dialektika rodov in idej ponazorjena z gramatiko, ne more priti do strogega razlikovanja med obema, razen če bi bila resnica v celoti prezentna v logosu, kar pa je zaradi ambivalentnosti, pravzaprav dvovalentnosti logosa (resnica in neresnica) nemogoče: "Če je resnica prisotnost *eîdos*-a, mora vedno paktirati, izvzemši smrtno zaslepitev s sončnim ognjem, z relacijo, ne-prisotnostjo in torej z neresnico. Iz tega sledi, da načeloma ne more biti izpolnjen absolutni pogoj stroge razlike med gramatiko in dialektiko (ali ontologijo). Ali vsaj *v principu* je lahko, na točki začetno bivajočega in začetne resnice (de l'archi-étant et de l'archi-vérité), toda ta točka je bila zbrisana z nujnostjo očetomora. To se pravi s samo nujnostjo *logos*-a. In razlika je tista, ki prepoveduje, da *bi faktično obstajala* neka razlika med gramatiko in ontologijo"(31).

b) Definicija sofista (264c—268d)

Predhodne definicije sofista so propadle, ker ni bilo pojasnjeno, ali nekaj takega, kot je podoba, videz in napačna govorica sploh obstaja, če smo že soglašali, da sofist sodi med umetnost proizvajanja podob in umetnost ustvarjanja videza (264cd). Ko je dokazana možnost napačne govorice, da torej obstajajo "posnetki bivajočega" (*μιμήματα των οντων*, 234b—264d), je s tem dana teoretična osnova za sofistično umetnost varanja, apatetiko (*απατητικην τέχνην*, 264d). Definicija sofista zdaj ne poteka več skozi delitev pridobitništva, temveč skozi razčlenjevanje proizvajalne tehnike (*ποιητικήν*), saj je bilo ugotovljeno, da sofist spada v posnemovalno umetnost, posnemanje pa je nekakšno proizvajanje (*μίμησις ποίησίς τις*, 265b) (gl. zg.) — namreč proizvajanje podob (*ποίησις ... εἰδώλων*).

Proizvajanje je povzročanje. Proizvajanje kot nastajanje je najprej vidno v naravi. Platon odklanja nazor (*δόγμα*, 265c) mnogih, da narava vse ustvarja samodejno ali da vse nastaja po naravi (*φύσει*, 265e) in postavlja tezo, da vse te stvari nastajajo na osnovi "božanske znanosti" (*μετα ... επιστήμης θείας*) in na osnovi "božanske tehnike" (*θεία τέχνη*). Ta teza o božanski produkcijski tehniki je razvita v "Timaju" s teorijo kozmične demiurgije, medtem ko je v "Zakonih" postavljena teza o svetovni duši,

oz. duši skratka, ki je kot samogibajoča vzrok vseh gibanj (Lg. 895ass.).

Ob predpostavki teološke razlage narave pa dobimo dve področji proizvajalne tehnike:

1) božansko (θεία),

2) človeško (ανθρωπίνη, 265e in 266a).

Vsako proizvajanje, božansko in človeško, pa je dvojno:

1) proizvajanje stvari samih zase (αυτων εκαστον, 265b), to je avtopoietična tehnika (266a),

2) ali pa za že znano proizvajanje podob, odsevov, eidolopoija (ειδωλοποιικώ, 266a).

Na področju naravnih bitij, pojmovanih kot "božji proizvodi" (266b) — "Zakoni" bodo govorili o "božjem blagu" (θεων κτήματα, Lg. 902b) — obstajajo stvari same in njihove podobe, odsevi: zrcalne podobe v vodi, sence ob ognju in drugi svetlobi, sanje itd. (266bc). V tem je vidna dvojna produktivnost božanske tehnike, ki ustvarja:

1) zadevne stvari same po sebi: αυτο εκαστον (265b in 266e),

2) njihovo spremljevalno podobo (ειδωλον, 266c).

Podobna dvojnost nastopa tudi na področju človeške produkcijske dejavnosti, ko npr. s stavbarstvom zgradimo "hišo samo" (αυτην ... οικίαν), medtem ko slikarstvo napravi neko drugo hišo: kakor imamo "spontane sanje" (božanska tehnika), tako je umetnost, sicer ne Freudovo delo sanj, pač pa "delo človeških sanj", ki pa so tokrat izdelane za budne (266c). Dvojnost produktov: stvar sama — podoba (αυτό — ειδωλον), odsev (ομοίωμα, 266d) je lastna tako božanski tehniki kakor človeški produkcijski praksi (ποιητικη πραξις, 266d). Kakor se logos, govorica razcepi na resnično in napačno, tako je sama produkcija razdvojena na avtentično (αυτουργικη, 266d) in navidezno, tj. umetnost izdelovanja podob (ειδωλουργικη, 266e).

Umetnost izdelovanja podob pa je spet dvojna, ker so podobe lahko resnične ali neresnične (gl. zgoraj) in smo zato to umetnost upravičeno delili na upodabljajočo (εικαστικήν, 266de) in na "fantastično" umetnost ustvarjanja videza, tj. posnetka podobe (φάνταομα, ne pa εικών, 236c). "Fantastična" tehnika kot dejanska neresnica (οντως ... ψευδος) bo zato področje, kjer je treba iskati sofista.

Fantastična umetnost se deli glede na to, ali prikazovanje uporablja različna sredstva in orodja (npr. kiparstvo), ali pa nekdo uporablja svojo lastno osebo (ωμα, 267a), da bi z njo nekoga predstavljal, "oponašal": ravno to je posnemanje, μίμησις v pravem smislu. V to μίμησις ne moremo šteti le "mimike", kakor bi lahko tudi sledilo iz primera, saj v to posnemanje spada tudi govor in besede: "Ime je torej, kakor je videti, glasovni posnetek tistega, kar posnemovalec prikazuje in imenuje z glasom, kadar pač posnema" (ονομα ... μίμημα φωνη, Cra. 423bc). Posnemanje v tako določeni obliki se deli na znanstveno ali "historično" posnemanje (ιστορικην μίμησιν, 267e) in na "navidezno posnemanje" (δοξομιμητική), to je posnemanje na osnovi videza. Ta delitev povzema 6. definicijo sofistike, tj. določitve sofistike kot elenktike, kritike navidezne modrosti (δοξοσοφία). Delitev na "historično" in "navidezno" posnemanje izvira iz teoretičnega razlikovanja med nespoznanjem (αγνωσία) in spoznanjem (γνωσις, 267b). Nespoznanje je "nevednost" (αμαθία, 229c), ki jo je élenchos že očistil, ter "neznanje" (αγνοια, 228e), ki ga odstranjuje pozitivno znanje oziroma proces izobraževanja.

Doksomimetika z besedami in dejanji prikazuje videz pravičnosti in vrline odlike (αρετή, 267c), njeno prikazovanje poteka le na osnovi mnenja (μετα δόξης, 267d), medtem ko "historično" posnemanje poteka na osnovi znanosti (μετ' επιστήμης, 267e).

Že sedma definicija je sofista iskala na področju posnemanja. Posnemanje pa je lahko prostodušno, bona fide, brez pretenzije na znanstveno posnemanje — to bi bil "enostaven posnemovalec" (απλουν μιμητήν, 268a). Kdor pa se obnaša, kot da ve, četudi je neveden, pri tistem posnemanje poteka mala fide, tisti je "ironični posnemovalec" (ειρωνικος μιμητής). Kadar takšno pretvarjanje poteka spričo javnosti z dolgimi govori, tedaj imamo javnega govornika, retoričnega politika v smislu grških demokracij; kadar pa gre za pretvarjanje s kratkimi besedami v zasebnem življenju, kjer prisiljujemo sogovornika, da se zaplete v protislovje (εν-αντιολογετν, 268b), tam dobimo sofista kot posnemovalca filozofa (μιμητης του σοφου). Σοφιστής je posnetek, odsev σοφός-a. Šele sedaj pa smo določili dejanskega (οντως, 268c) sofista: rezultat, ki je vreden rekapitulacije (268cd).

V celotni definiciji pa so določene "razpoke". Izhaja se od delitve "fantastične" umetnosti, ki je priznana za odsev odseva, za neresnično posnemanje, pa vendar se o mímesis spet govori kot o znanstveni in navidezni (267de). Ta nedoslednost pa je posledica stalno pojavljajočega se nasprotja med mnenjem in resnico, med podobo in stvarjo samo, med sofistiko in filozofijo. Ali je tedaj dokončna definicija sofista res samo definicija sofista, ali ni tudi definicija filozofa, ali kakor trdi Deleuze: "Končna definicija sofista nas vodi do točke, kjer ga ne moremo več razlikovati od samega Sokrata: ironist, ki s kratkimi razlogi deluje v zasebnosti"(32). Tako se je na drugi ravni ponovil paradoks šeste definicije, ko smo definirali Sokrata, čeprav smo iskali sofista. Po Platonu torej sofistike ne moremo razumeti brez filozofije, kakor je bilo tudi bivajoče in nebivajoče treba razumeti v njuni recipročnosti. Vendar pa je iz te uveriženosti sofistike in filozofije dvomljivo delati Platona za prvega, ki je nakazal smer "preobrata platonizma" (Deleuze).

c) Retrospektiva

Vprašanje torej je, zakaj se pri Platonu sofistika in filozofija kažeta kot tako rekoč dve strani istega lista? Eden izmed razlogov je v tem, da je Platonova filozofija kot teorija logosa in dialektika nadaljevanje sofistične teorije logosa, sofističnega prepričanja v moč besede: "Govor je velik gospodar" (λόγος δυνάστης μέγας εστίν) (Gorgias, Helénes enkómion, c. 8, VS II, 290, 17). Naloga "Sofista" je bila: ločiti sofističen in resničen logos, naloga, ki je prav tako težavna, kakor je težko določiti vrednost pisave oz. gramatike, ki je Platonu služila kot model za določitev dialektike. Z določitvijo sofista je podobno kakor z določitvijo vrednosti pisanja (γραφή, Phdr. 274b). Za Thevta je pisava "zdravilo tako spomina kakor modrosti" (μνήμης τε και σοφίας φάρμακον, Phdr. 274e), medtem ko egipčanski kralj Thamus pisavo odklanja kot vzrok pozabljivosti (λήθη, 275a) duše: pisava mu ni zdravilo spomina, temveč memoriranja (υπόμνησις): "Kar pa zadeva modrost, ti svojim učencem pripravljaš mnenje (δόξαν), ne pa resnice (αλήθειαν); ko so te namreč veliko poslušali, ne da bi se učili (disciplinirali) (ανευ διδαχης), se bodo zdeli mnogovedni, medtem ko so po večini nevedni, pa tudi težavni za sodelovanje in v razgovorih, saj so postali navidezno izobraženi in modri (δοξόσοφοι), ne pa izobraženi in modri (σοφοί)" (Phdr. 275a).(33)

Pred očmi kralja, boga, kraljevskega filozofa itd. se ljudje pisave kažejo ne kot strokovnjaki, modri, temveč le kot domnevni, samozvani strokovnjaki in izvedenci. Definicija izobražencev v pisavi je ravno definicija sofista kot "posnemovalca modrega" (μιμητης του σοφου, Sph. 268c). Platonova kritika sofistike pa je tako predvsem kritika dokse, kar je spoznavno-teoretska in zgodovinska filozofska odločitev: v "Sofistu" Platon kriti-

zira tako sofistično-retorično teorijo govorice in prakse kakor tudi jonsko znanost, "historijo" (ιστορίη).(34)

Za poglobitev razumevanja razmerja med sofistiko in filozofijo pri Platonu bi bilo potrebno skupno branje "Sofista" in "Kratila" — (poskusi tega so pri J. Derridaju). Platonova dialektika je namreč določena gramatično in dialoško, pogovorno. Ideja dobrega kot tisto, kar je nepredpostavljeno in nepredpostavljivo (το ανυπόθετον, R. 511b, Košar, s. 235), je oporišče vsega postavljanja in ukinjanja postavk, hipotez in daje smernice vpraševanju in odgovarjanju, sama pa ni več predmet logicitete, temveč nanjo Platon le apelira, po možnosti z mitom (npr. Faidros). Na ravni apeliranja pa se grozi izgubiti evidenca logosa.

Problematičnost platonizma je tudi določitev logosa kot odseva, ki se vrednostno določa po svojem razmerju do vzora, paradigme. Na koncu koncev je v platonizmu vse podoba: naloga filozofije ostaja ta, da ločuje dobre in slabe podobe, podobe in videz podobe, ikone in fantazme: razlikovanje med stvarjo in posnetkom ima predvsem ta kritičen pomen. Tako pridemo do paradoksnega rezultata: čeprav na osnovi paradigmatične razlage stvarnosti Platon ne more priti do primerne teorije podobe, je vendarle vsa Platonova filozofija ena sama teorija stvari kot podob, ikonologija (Deleuze) — ta motiv je razvijal predvsem novoplatonizem.

Če pa štejemo za glavni dosežek Platona v "Sofistu" teorijo bivajočega kot "racionalne mešanice" in teorijo logosa kot izraza predhodne urejenosti sveta idej kot sveta biti, tedaj je treba reči, da je ta teorija biti prej kozmološka kakor pa humanistična (Jaeger), pa vendar tudi še teološka(35), medtem ko glede logosa kot razsodnika vsake govorice in ponašanja danes ne moremo več deliti prepričanja v njegovo vsemogočnost in vsepričujočnost. Ali ni razum lahko zatočišče resentimenta tistega, ki je nezmožen izkusiti oz. prenesti polno enostranosti življenja (Nietzsche)? Ali ni Platonova filozofija represivna, nekakšna "višja sofistika" (V. Rus), kakor je čutil Kallikles. Vsekakor se je pokazalo, da v okviru platonizma ni mogoče razlikovati sofistike in dialektike, še več, da je razlikovanje med sofistiko in dialektiko ena izmed specifičnih platonističnih dvojic.

Platonove filozofije kot take ni težko spodbijati, odklanjati, kritizirati, lahko jo vključimo v progresiven (ali regresiven) razvoj znanosti in filozofije. Platonov nauk je historično pogojen, njegova metafizika je zadolžena zelo elementarni fiziki in matematiki, Aristotelova kritika je pokazala negotovosti, nedorečenosti in protislovja njegove dialektike. Kritika Platonovega "idealizma" je sicer bila in ostaja eden izmed vzvodov filozofske refleksije. Toda sleherno spodbijanje Platona že predpostavlja to, kar spodbija, torej sam platonizem (raven konflikta dogem).

Da bi v resnici presegli Platona je treba prevpraševati platonistično tezo o primatu filozofije, in to v imenu najstrožje teoretske eksistence in prakse. Zato je treba opustiti idejo o filozofih kot prostolebdečih "specialistih univerzalnega" ali "generalistih". Da pa bi se umaknili platonizmu je treba najprej priznati ideološko funkcijo filozofije ter ponovno premisliti status teorije. Za to pa najbrž ne bo odveč skrbno branje Platona. Gigantomahija o bitnosti je najbrž res že zaključena, ni pa še zaključeno vprašanje razrednega boja v filozofiji.

Valentin Kalan

BIBLIOGRAFSKA OPOMBA:

Platonova dela:

Platon, Oeuvres complètes, t. VIII, 3[e] partie, Le Sophiste, texte établie et traduit par Auguste Diês, Paris, Les Belles Lettres 1963

Plato with an English Translation, II — Theaetetus, Sophist, by Harold North Fowler, London, W. Heinemann 1952[4].

Platon: Der Sophist, griech.-dt., Philos. Bibl. 265, Hamburg, Meiner 1967

Platon: Protagora — Sofist, prev. K. Rac, M. Sironić, predg. B. Bošnjak, Zagreb, Naprijed 1975

Literatura o Platonu:

J. L. Ackrill, Symploke eidon, Plato and the Copula, v: Studies in Plato's Metaphysics, London 1968[3], 199—218.

Bonitz, Hermann, Platonische Studien, Berlin 1875[2].

Brochard, Victor, La théorie platonicienne de la participation, v: Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1926, s. 113—150.

Bröcker, Walter, Platos Geschpräche, Frankfurt/M., Klostermann 1967[2]

Châtelet, Francois, Platon, Idées 85, Paris, Gallimard 1965.

Deleuze, Gilles, Platon et le simulacre, v: Logique du sens, Paris, Minuit 1969, s. 292—307.

Derbolav, Joseph: Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1972.

Derrida, Jacques, La Dissémination, Ed. du Seuil, Paris 1972.

Dürr, Karl, Moderne Darstellung der platonischen Logik, Mus. Helv. 2 (1945), s. 166—94.

Gadamer, Hans-Georg, Platon und die Vorsokratiker, Vorgestalten der Reflexion, Kleine Schriften III, Tübingen, J. C. B. Mohr 1972.

Gadamer, Hans Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen, Mohr 1965[2]

Goldschidt, Victor: Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique, Paris 1963.

Hartmann, Nicolai: Zur Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles, Kleinere Schriften II, Berlin 1957, s. 129—164.

Hirsch, Walter, Platons Weg zum Mythos, Berlin—New York 1971

Mannsperger, Dietrich, Zur Sprache der Dialektik bei Platon, Synousia, FS W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, s. 161—171.

Marten, Rainer, Der Logos der Dialektik, Berlin 1965.

Meinhardt, Helmut; Teilhabe bei Platon, Symposion 26, Freiburg—München 1968.

Müri, Walter, Das Wort Dialektik bei Platon, Mus. Helv. 1 (1944), 152—168.

Oehler, Klaus, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, Zetemata 29, München 1962.

Tielsch, Elfriede: Die Platonische Versionen der griechischen Doxalehre, Monogr. zur philos. Forsch. 58, Meisenheim/Glan 1970.

Ule, Andrej, Problem spoznanja pri Platonu, Problemi—Razprave 140 (1974), s. 39—57.

Wichmann, Ottomar, Platon, Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1966.

Friedländer, Paul, Plato 3, The Dialogues, Second and Third Periods, London 1969.

Žižek, Slavoj, Platon: Kratil, Problemi—Razprave 163—168 (1976), 285—293.

OPOMBE:

1 Cit. po J. Kristeva, Σημειωτική, Recherches pour une sémanalyse, Seuil, Paris 1969, s. 148.

2 "Dialogizem umesti filozofske probleme v jezik, še bolj natančno v jezik kot korelacijo tekstov, kot pisanje vanje, ki gre v korak z neko nearistotelsko sintagmatsko, korelacionalno, "karnevaleskno" logiko", J. Kristeva, ib., s. 172.

3 Platon, Država, prev. J. Košar, Lj. 1976, s. 96ss. in R. 381bss.

4 Nietzsche je prevajal kot "ein überführender Gott", Philologica III (Die vorplatonische Philosophen), s. 230.

5 O napredovanju spoznanja od ὄνομα do ἐπιστήμη govori znano Platonovo 7. pismo, prevod Anthropos 1975, s. 98—100.

6 Tako še celo H. G. Gadamer, Platons dialektische Ethik, Hamburg 1964, s. 70.

7 Prt. 313css. in prevod M. Tavčarja, Maribor, Obzorja 1966, s. 31.

8 Prim. o tem pionirski tekst L. Gerneta, Choses visibles et choses invisibles, v: Anthropologie de la Grêce antique, Paris, Maspero, 1968, s. 405ss.

9 Prim. o tem J.M. Bénoist: Tyrannie du Logos, Paris, Minuit 1975. Bénoist Platonovo kritiko sofistike obravnava brez potrebe preveč "esejistično"; Freud in Derrida mu nudita več možnosti.

10 Prim. o tem J. Derrida, La dissémination, Paris, Seuil, 1972, s. 180ss.

11 J.Huizinga, Homo ludens, Row. dt. Enz. 21, Reinbek b. Hamburg, 1956, s. 147.

12 O tem, koliko tudi sam Platonov diskurz ne zapade ambivalentnosti paternalističnega logosa, prim. J. Derrida, La Pharmacie de Platon, La Dissémination, op. cit., s. 84ss. in 164ss.

13 Prim. H. G. Gadamer, Plato und die Vorsokratiker, Kleine Schriften III, Tübingen, Mohr, 1972, s. 14ss.

14 Prim. H. G. Gadamer, Zur Vorgeschichte der Metaphysik, FS Heidegger, Anteile, Frankfurt a. M. 1950, s. 51ss.

15 Prim. P. Friedländer, Plato 3, s. 268ss.

16 R. Marten, Der Logos der Dialektik, s. 217.

17 Antistenovo teorijo je prvi koherentno rekonstruiral K. v. Fritz, Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik, Hermes 62 (1927), s. 453—84.

18 G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik III, Lpz. 1963, s. 359.

19 W. Müri, Das Wort Dialektik bei Platon, gl. bibliogr.

20 Kompletno analizo tega posusa daje H. Meinhardt, Teilhabe bei Platon, op. cit. s. 37ss.

21 Povzemamo analizo D. Mannspergerja, Zur Sprache der Dialektik bei Platon, gl. bibliogr.

22 K. Dürr, Moderne Darstellung der platonischen Logik, o.c., s. 186.

23 Prim. o tem W. Bröcker, Platons ontologischer Komparativ, Hermes 87 (1959), s. 415ss.

24 Prim. o tem J.L. Ackrill, Plato and th Copula, o.c. s. 207ss.

25 Prim. Vprašanje znanosti v Platonovem "Teaitetu", Anthropos 1975, s. 80.

26 Prim. Cra. 433d: το ὄνομα δήλωμα του πράγματος.

27 V Sph. 251abo ὀνόματ apomenijo predikate.

28 "Kratil" govori o ξύνθεσις(sintezi) imen in izrekov (Cra. 431bc in Cra. 424e 425a).

29 Prim. K. Dürr, o.c. s. 192.

30 Ista je definicija resnične govorice v Cra. 385b.

31 J. Derrida, La Dissémination, o.c.s. 192.

32 G. Deleuze, Logique du sens, Paris, Minuit 1969, s. 295.

33 Platon, Faidros, prev. dr. F. Bradač, Maribor, Obzorja, s. 72.

34 Rekonstrukcijo predplatonskih nazorov o doksi preko branja Platonovih dialogov poskuša E. Tielsch, gl. bibliogr.

35 Nekoliko drugače F. Châtelet: Platon, Idées, Paris 1965, s. 190.

HERMENEVTIKA — RESNICA KOT METODA IN METODOLOŠKA RESNICA*

V pričujočem razdelku z naslovom "Resnica kot metoda in metodološka resnica" *velja posvetiti pozornost kritiki* hermenevtike s strani kritičnega racionalizma (Hans Albert), ki je hermenevtiko enostavno poimenoval kot "nadaljevanje teologije z drugimi sredstvi", nekaterim mestom iz Wittgensteina, Karlu-Ottu Aplu in njegovi interpretaciji problema hermenevtičnega umevanja pri Wittgensteinu, Christoferju Zöcklerju, ki je v svoji knjigi "Dilthey und die Hermeneutik" poskušal zasnovati "materialistično hermenevtiko" — poskušali bomo pokazati, da gre tak poskus dejansko po poti Habermasa in da se združuje na tak način nekaj, kar se principielno združevati ne more, pri čemer bo prizma, skozi katero se nam bo lomila luč na omenjeno problematiko, vprašanje odnosa med resnico hermenevtičnega izkustva in materialističnim pojmovanjem zgodovine; ali z drugimi besedami: problematizirali bomo pojem "materialistične hermenevtike" — ob vsem tem pa velja še omeniti zanimiv poskus Alfreda Lorenzerja, ki je v svoji knjigi "Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis" s podnaslovom "Ein historisch-materialistischer Entwurf" poskušal v zvezi z diskusijo o hermenevtiki psihoanalizo zapopasti ne kot naravoslovno izkustveno znanost, ampak kot kritično hermenevtično izkustveno znanost, pri čemer je tako tematiziral pojem kritično hermenevtičnega, da ga je navezal na Marxov historično-materialistični preobrat, psihoanalizo pa potem razvil ne kot ideologizirajočo znanstveno represivno metodo, pač pa kot emancipatorično praktično spreminjajoče izkustvo. Videli bomo, kako poskuša Lorenzer najprej rešiti pojem hermenevtičnega pred ideologizacijo, ga potem aplicira na psihoanalizo, in končno tematizira psihoanalizo takó, da postane uporabna za historični materializem: kategorijo psihoanalize izpostavi historično-materialističnemu preverjanju. Pozneje bomo videli, v kolikšni meri lahko pristanemo na njegovo teoretično zahtevo.

Najprej nas zanima kritika hermenevtičnega mišljenja s strani kritičnega racionalizma, ki je hermenevtiko označil na kratko kot "... Philosophie als Fortsetzung der Theologie".(304) Začenja pa Albert takole: "Die methodische Konzeption des hermeneutischen Denkens hat eine zunächst sehr plausible ontologische Grundlage in der Unterscheidung zwischen der Welt der äusseren Natur, die nur *von aussen* her — das heisst: unter Rückgriff auf die äussore Erfahrung und unter Verwendung von Gesetzmässigkeiten — erklärt und dadurch begriffen werden könne, und der Welt des menschlichen Lebens, der Handlungen, Ordnungen und Deutungen, an der man selbst teilhabe und die man daher *von innen* her — das heisst: auf Grund innerer Erfahrung und unter der Ausnutzung sinnafter Bezüge — ausdeuten und verstehen hönne, einer Unterscheidung, die ihre extreme Ausarbeitung in der Spenglersche Geschichtsmetaphysik beherrschenden Dichotomie von "Welt als Natur' und 'Welt als Geschichte' gefunden hat."(305). Zdi se, razmišlja dalje Albert, da je človeku principielno bolj dostopno dejanstvo socialno-kulturnega področja, da je možen globji uvid v sklope tega področja kot do dejstev in dejanstev sveta narave. Umevanje ("Verstehen") predstavlja tako za Droysena ("Historik. Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte", 4. Auflage, München 1960, str. 26) najpopolnejše človeško spoznanje, spoznanje, ki se izpeljuje na način neposredne intuicije. Umevanje ("Verstehen") je postavljeno, nadaljuje Albert, tu in pozneje pri hermenevtičnem mišljenju kot alternativa pojasnjevanju ("Erklären") in sicer kot boljša alternativa, kot možnost, ki omogoča globji in temeljitejši uvid:

* Del poglavja iz obsežnejšega teksta.

"Der 'objektive Geist' scheint dem 'Verstehen' ebenso zugänglich zu sein wie das Handeln einzelner Personen, die Sprache mit ihrer Grammatik ebenso wie die einzelne Rede in einer besonderer Situation, denn in jedem Falle sind es Sinnzusammenhänge, die erfasst werden müssen, wobei das Allgemeine der Sprache, ihre Regelhaftigkeit, in der jeweils besonderen Rede konkretisiert wird."(306)

Da obstoji nekaj takega kot je to umevanje ("Verstehen"), in sicer prav tako v vsakdanjem življenju, kot na področju znanstvenega spoznanja, o tem se da komaj dvomiti, dodaja Albert in nadaljuje: "Was zur Diskussion steht, ist im allgemeinen nicht diese These, sondern nur die jeweilige Charakterisierung dieses Verfahrens und die Behauptung, mit ihm eine besondere Methode der Erkenntnis aufgewiesen zu haben, die man bei den Verfechtern des methodologischen Autonomieanspruches der Geisteswissenschaften findet, eine Methode, die dazu noch in bestimmten Hinsichten der naturwissenschaftlichen überlegen sei."(307) Ta zahteva pa je po Albertu sporna predvsem zaradi tega, ker je do sedaj komajda uspela logiko tega postopka (umevanja), ki je sicer okarakteriziran tudi kot podoživljanje ("Nacherleben"), vživljanje ("Einfühlung") ipd., rekonstruirati tako, da bi lahko dejansko ugotovili, v kakšni meri lahko sploh postane alternativa pojasnjevanju ("Erklären"), kaj šele boljša alternativa. Naravnost neverjetno je, kakšno neresnično trditev si na tem mestu privošči Albert: ker dvomimo, da bi lahko namerno spregledal delo Schleiermacherja, Diltheya, Heideggra, Gadamerja, Bettija, Ricoeurja, da ne omenimo starejših hermenevtičnih koncepcij iz obdobij, ko je le-ta še šla z roko v roki z retoriko, je verjetno ta trditev rezultat nepoznavanja dejstev: čeprav si koncepti hermenevtike pri omenjenih mislecih (analizirali smo zgolj najpomembnejše) na najrazličnejše načine nasprotujejo, ostaja nesporno dejstvo, da je vsak na svoj način sistematično razvil pojem umevanja ("Verstehen"), pa tudi vse ostale hermenevtične kategorije. Upoštevati pa je potrebno tudi dejstvo, da predstavlja za kritični racionalizem pojem znanstvene metode oziroma sistematike nekaj čisto drugega(308) kot za hermenevtično zavest, oziroma konkretno za Diltheya, Heideggra, Gadamerja, Ricoeurja in ostale. Vendar pa še vedno ni razumljivo, zakaj za Alberta to ne more biti Schleiermacherjeva hermenevtika, ki s pravo naravoslovno-matematično natančnostjo, akribijo in svojstvenim scientizmom razvija kánone umevanja, ali pa Bettijeva hermenevtika, ki ji lahko po sistemskem in sistematičnem pristopu, pretirani natančnosti in metodološki čistosti, prav sholastični distinkciji pojmov, zahtevi po metodi in metodološkem postopku, ki se ga da z vso znanstveno strogostjo kontrolirati, postavimo ob bok samó še Popprovo "Logiko raziskovanja". Menimo seveda Bettijevo knjigo "Teoria generale della interpretazione" Milano 1955, ki je izšla v nemškem prevodu pod naslovom "Allgemeine Auslegunslehre als Methodik der Geisteswissenschaften", Tübingen 1967.

Na osnovi te svoje v celoti dvomljive trditve, da namreč nikjer do sedaj še ni bila razvita sistematizacija samega postopka umevanja, rekonstrukcija logike umevanja, postavi Albert enega svojih glavnih očitkov hermenevtiki (pri čemer je zanj tudi značilno, da vrže celoten kompleks hermenevtike v en koš — videli pa smo, kako radikalne razlike obstajajo med različnimi tipi hermenevtike, pri Zöcklerju se pojavlja celo pojem "materialistična hermenevtika"!): funkcioniranje hermenevtičnega postopka obvladuje očitna nejasnost, kar ima neposreden vpliv tudi na njen pojem *interpretacije*, tako ima po Albertu hermenevtika v najboljšem primeru značaj hevristike. Tako Albert spretno zaobide sistemizirajočo hermenevtiko, s tem seveda v prvi vrsti Bettija (menimo, da ga dejansko ne pozna), in se loti po že izrečeni sodbi dokazovanja svoje trditve: ni težko uganiti, da bo ostrino svojega zdravorazumarskega skalpela preizkusil na Heideggrovi filozofiji, ki mu jo je Carnap s svojimi analizami že vnaprej primerno anesteziral, ne da bi pri tem

pozabil poudariti, da je praktično že mrtvo truplo. Toda Albert poseduje etiko pravega zdravnika: odloči se za operacijo bolnika, čeprav meni, da je ta praktično že mrtev, in ker pozna tudi latinski pregovor "De mortuis nil nisi bene", so tudi njegovi zaključki o Heideggrovi filozofiji milejši, kot bi to sicer pričakovali. Da nas ne bi zapeljale naše podmene in domneve, navedimo raje nekatere bistvene elemente Albertove kritične diagnoze: "So interessant die Heideggrschen Untersuchengen auch unter verschiedenen Gesichtspunkten sein mögen, so ist zu ihnen unter methodischen Gesichtspunkt doch zunächst zu bemerken, dass sie ein Musterbeispiel für den fragwürdigen Essentialismus und die Begriffsorientierung darstellen, die sich als Relikt des vorgalileischen Denkstils in den Geisteswissenschaften ungewöhnlich lange gehalten haben, wozu gerade auch der Impuls des phänomenologischen Denkens, das von Heidegger bewusst auf die Spitze getrieben wird, erheblich beigetragen haben dürfte."(309)

Za sámo razreševanje principielnega metodološkega problema ostajajo Heideggrova razmišljanja po Albertu irelevantna (temu bi tudi Heidegger rad pritrdil), vendar medtem, ko pomeni to za Heideggra pogoj za sestop do izvorne dimenzije hermenevtike, predstavlja to za Alberta temeljni manjko hermenevtike. Z metodološkega stališča pa obdela Albert tudi Gadamerja: tisti, ki menijo, da je Gadamerjeva — v "Resnici in metodi" razvita — hermenevtika metodološko relevantna, nadaljuje Albert, ne smejo pozabiti na tri stvari: 1. da je tudi pri Gadamerju izpostavljena univerzalnost hermenevtičnega stališča, kar pomeni neposredno sledenje Heideggru; 2. da se pri tem izrazito obrača proti pojmu metode znanosti; in pa 3. da brez temeljitejše kritike zavrne instrumentalistično teorijo znaka, kar je v prav takšni meri neupravičeno, v kakršni je za njegovo koncepcijo temeljnega pomena jezikovni fenomen. In dalje: "In seinen Unterschungen zeigen sich deutlich die Konsequenzen einer Hermeneutik, die sich der Fragwürdigkeit ihres Ansatzes schon deshalb nicht mehr bewusst werden kann, weil sie es sich versagt, rivalisierende Auffassungen überhaupt noch ernsthaft in Rechnung zu stellen."(310) To je lahko v skladu z dejstvom, nadaljuje Albert, da je politični razvoj zadnjih tridesetih let na nemškem jezikovnem področju izključil konkurenco drugih filozofskih smeri, tako da je tu vladalo zmotno prepričanje, da je s Heideggrom ostalo filozofsko mišljenje v temelju preseženo, pa mu tako ni potrebno več posvečati nikakršne pozornosti. Albertova ugotovitev, ki ji lahko v celoti pritrdimo. Lahko bi rekli, da je marksovska: nemško filozofijo poskuša razumeti iz nemške dejanskosti.

Kakorkoli že, ugotavlja nadalje Albert, ena od konsekvenc tega mišljenja je tudi njegov anti-naturalizem in z njim povezano podcenjevanje naravoslovne metode, ki pa je hkrati predstavljena na način, ki ustreza bolj Baconovem mitu (modelu induktivizma), kot pa metodi sodobnega naravoslovja. Gadamer sicer ne želi obnavljati starega metodološkega spora med duhoslovnimi znanostmi in naravoslovjem: gre mu za izkustvo resnice, ki prestopa kontrolno področje znanstvene metodike: *resnica proti metodi.* Za Alberta je nasprotno edino relevanten metodološki problem, ali z drugimi besedami, izkustvo resnice znotraj metode: *resnica kot metoda in metodološka resnica.*

Poskus preseganja metodološkega modela v procesu znanstvenega spoznavanja, poskus preseganja metodološkega objektiviranja predmeta, sprejemanje Heideggrove ontologije in tematiziranje ontološkega preobrata ob vodilni niti jezika, vse to pomeni za Alberta izgubo zavezujočnosti metode, izgubo kritičnega mišljenja, v skrajni konsekvenci pa nadaljevanje teologije z drugimi sredstvi: "Das sind die Konsequenzen eines Denkens, das nicht nur das Objektivitätsideal der Wissenschaft, sondern auch den kritischen Impuls, der in der wissenschaftlichen Methode und im philosophischen Rationalismus zum Ausdruck kommt, ohne Bedenken einer dogmatischen Denkeweisen

dienstbaren vernehmenden Vernuft zu opfern bereit ist."(311) Izguba kritičnega impulza, ki jo omenja Albert, tudi po našem mnenju v principu opredeljuje hermenevtično zavest (v poglavju "resnica proti metodi" smo to razvijali ob konkretni analizi hermenevtičnih kategorij), vendar je naš model kritičnega mišljenja bistveno drugačen od Albertovega: medtem ko temelji njegov model kritičnega racionalizma v Popprovi varianti neopozitivizma, v tako imenovani metodi "poskusa in zmote", menimo, da lahko predstavlja resnično znanost kritike zgolj misel, ki je našla svojo prvo upodobitev v Marxovi "Wissenschaft". Detajlno razliko med njima smo razvili že na nekem drugem mestu.(312)

Kategorije "*smisla*", "umevanja" in "*interpretacije*" pa so v ospredju tudi pri delu sodobne filozofske misli, ki jo označujemo z nazivom analitična filozofija. Razmerje med hermenevtiko in analitično filozofijo je Albert označil takole: "Was das dem Historismus und ähnlich gelagerten geistigen Strömungen entstammende hermeneutische Denken für den deutschen Sprachbereich bedeutet, das findet für den angelsächsischen Bereich seine Paralelle im analytischen Denken, das aus den Wandlungen hervorgegangen ist, die der Positivismus in diesem Milieu durchgemacht hat, vor allem in der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins."(313) Tudi tu stoji v ospredju problematika "*smisla*", nadaljuje Albert, že dolgo v središču pozornosti, vendar je ne spremlja tisti značilni odpor do znanstvenega mišljenja, ki opredeljuje hermenevtiko. To je pač v zvezi z dejstvom, da so izšla analitična prizadevanja okoli problema "*smisla*" iz raziskovanj o logiki znanosti, oziroma iz logičnih in matematičnih fundamentalnih raziskav: "In den Folgenden voröffentliche ich Gedanken, den Nieder schlag philosophischer Untersuchungen, die mich in den letzten 16 Jahren beschäftigt haben. Sie betreffen viele Gegenstände: Den Begriff der Bedeutung, des Verstehens, des Satzes, der Logik, die Grundlagen der Mathematik, die Bewusstseinzustände und Anderes."(314)

Razlike velike, vendar poseduje obravnava problematike "umevanja" pri analitični filozofiji, oziroma konkretneje pri Wittgensteinu, mnogo stičnih točk s hermenevtiko. To dejstvo poskuša razviti Karl-Otto Apel v svoji študiji z naslovom "Wittgenstein in problem hermenevtičnega umevanja."(315)

Okvirno lahko po Aplu tematiziramo tri temeljne reference problema umevanja in hermenevtike v sodobni filozofiji: (1) — fenomenologija-eksistencializem, Heidegger; (2) — neomarksizem, Habermas; (3) - neopozitivizem-analitična filozofija, Wittgenstein. Kakšen je odnos med "hermenevtičnim" in "duhoslovnim" umevanjem ("Verstehen") na eni strani in med centralno problematiko Wittgensteina ter jezikovnoanalitično filozofijo na drugi strani, glede na problematiko "umevanja smisla" ("das Verstehen von Sinn"). Zavedati se je potrebno dejstva, da sta ostali hermenevtika in jezikovno-analitična filozofija takorekoč brez vsakega medsebojnega stika, kar je po K. O. Aplu pogojeno z zgodovinskim ozadjem obeh problemskih zastavitev. Pri Diltheyevi koncepciji hermenevtike, oziroma hermenevtičnega umevanja, gre za spoznavno-teoretsko posplošitev metodološke problematike, ki se je že prej izoblikovala v filološko-historičnih znanostih, oziroma v tistem delu znanstvene in teološke tradicije, katere poglavitna skrb je bila, kako zapopasti pristni "*smisel*" kanoničnih ali klasičnih tekstov. Kritični impuls te hermenevtične tradicije se začenja z Luthrom in vodi v obliki filozofske posplošitve, kot smo to že videli, in sicer posplošitve hermenevtične problematike do Schleiermacherja, kjer se pojavi teza, da je tisto, kar se daje po sebi ob prvem stiku s tekstom, napačno umevanje ("Missverstehen") in ne ustrezno umevanje ("Verstehen"). Schleiermacher zato zahteva, da ne upoštevamo hermenevtičnih pravil in kánonov samó tedaj, ko nastanejo pri razlagi teksta težave, pač pa je potrebno pojasniti filozofsko vnaprej vse

pozitivne pogoje ustreznega umevanja: "Diese positive Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit des Verstehens überhaupt will schliesslich Dilthey im Stile einer 'Kritik der historischen Vernuft' analog zur Kantischen *Kritik der reinen Vernuft* auseinanderlagen."(316)

Sáma programska zahteva pri Diltheyu, "kritika historičnega uma", nakazuje, na kakšen način in v kateri smeri je filozofska hermenevtika 19. stoletja poskušala poiskati pozitivne pogoje umevanja. Seveda je tu izraz filozofska še jemati z rezervo, ustrezno ugotavlja Apel, saj je bil centralni pojem še vedno problem umevanja, razlage oz. *interpretacije* tradiranega izročila, konkretno tekstov, čeprav se dejansko pri Diltheyu že oblikujejo nastavki (zgodovinski svet kot celota je jeman kot tekst in poseduje prav tako "*smisel*" — "Sinn", kot ga poseduje konkreten tekst), kjer problem umevanja ni več problem metode, pač pa ontološki problem. Pri hermenevtiki 19. stoletja je šlo za to, postaviti se skozi historično umevanje ozadja nekega časa z avtorjem, ki ga je potrebno umeti, v stanje sočasnosti, ali z drugimi besedami: pogoj za ustrezno umevanje avtorja je ustrezna sopostavitev v njegov čas. Za Schleiermacherja pa je značilno, s tem je bistveno vplival na svoje naslednike, predvsem na Diltheya, tematiziranje pojma psihološkega vživljanja v avtorja, in dajanje prednosti temu vživljanju pred historičnim in gramatičnim umevanjem.

Predpostavka te hermenevtike pa je ostajala skoz in skoz, da posedujejo veliki teksti religiozne, filozofske in literarne tradicije nenadomestljiv, življenjsko pomemben "*smisel*" ("Sinn"), ki ga je potrebno posredovati sedanjosti z vsemi sredstvi filološke kritike: "Zwar wird dieser Sinn im 19. Jahrhundert seiner dogmatisch-normativen Wahrheitsanspruche entkleidet, er wird historisch und erlebnispsychologisch relativiert. Aber das besagt niemals, dass der Sinn der Dokumente solbst angezweifelt wird."(317) *Smisel* in resnica tekstov, ki jih je potrebno razložiti oz. *interpretirati,* ostaja merilo vsega hermenevtičnega umevanja in tako tudi merilo filozofske problematike pogojev možnosti hermenevtičnega umevanja.

"Aus völlig anderen Motiven und Voraussetzungen ergab sich das Problem des Sinnverstehens bei *Ludwig Wittgenstein,* dem gelernten Flugzeugingenieur, der in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg bei B. Russell die symbolische Technik und die philosophischen Implikationen der mathematischen Logik studierte."(318) Seveda pa tudi Wittgenstein, nadaljuje Apel, ni stopil na področje filozofije brez nekaterih filozofsko-zgodovinskih predpostavk. To so predvsem predpostavke tako imenovanega "logičnega atomizma", filozofije mladega B. Russella.

Z ozirom na naš problem umevanja "*smisla*", razvija dalje Apel, lahko na kratko te predpostavke označimo takole: pri Russellu in njegovem učencu Wittgensteinu se srečujeta Leibnizova zahteva logistične konstrukcije natančnega filozofskega jezika in nominalistično-empiristična tradicija kritike jezika oz. metafizike, tradicija, ki ima svoj daljni izvor pri Ockhamu. Če bi hoteli to filozofsko tradicijo povezati s tisto, ki stoji za hermenevtiko, oziroma s tisto, na katero navezuje hermenevtika, je potrebno po Aplu, da gremo do srednjeveškega sistema "septem artes liberales". Tu je tako imenovani "trivium" (logika, gramatika, retorika) predstavljal vpeljevanje študenta v problematiko umevanja "*smisla*". Toda že takrat je obstajalo nasprotje med zagovorniki gramatično-stilistične *interpretacije* tekstov in zastopniki logike jezika brez zgodovinskih predpostavk, ali "spekulativno gramatiko". To nasprotje se pozneje pojavlja v različnih oblikah: kot nasprotje med tako imenovanimi humanisti in logiki jezika, kot nasprotje med duhoslovnimi znanostmi in naravoslovjem, v sodobnem času kot nasprotje med zgodovino in strukturo, v sporu o pozitivizmu kot nasprotje med kritično teorijo in kritičnim racionalizmom.

Specifične zgodovinske predpostavke Wittgensteinovega mišljenja pogojujejo tudi bistveno drugačen pomen terminov "*smisel*" ("Sinn") in "umevanja" ("Verstehen") kot v hermenevtični tradiciji: "Der sprachliche Sinn, um dessen Verständnis es im 'Tractatus' geht, ist nicht der Totalsinn eines geschichtlich-individuallen Textes oder die bewusst-unbevusste Intention des Autors, die sich — nach hermeneutischer Voraussetzung — in jedem einzelnen Satz ausdrücken müssen: Unter 'Sinn' versteht der frühe Wittgenstein den Informationsgehalt von sprachlichen Sätzen."(319) Na nekoliko drugačen način označi to razliko Hans Albert: "Der Unterschied zwischen den analytischen und den hermeneutischen Strömungen des philosophischen Denkens besteht nun unter anderem darin, dass die letzteren von einer auf konkrete historische Texte bezogenen Fragestellung ausgehend sich, wie wir sahen, in einer Richtung entwicklet haben, die zu einer am Textmodell orientierten universalen Ontologie führt, während die ersteren, ausgehend von einer Analyse der Logik der Wissenschaftssprache dazu übergangen sind, die Grammatik der verschiedenartigen 'Sprachspiele' zu untersuchen, wobei der Akzent meist weniger auf konkreten Texten als auf bestimmten Aussagearten lag."(320) Pozitivni pogoji možnosti "*smisla*" in njegovega razumevanja se reducirajo za Wittgensteina, ustrezno pri njem prisotni sintezi med logistiko in empirično tradicijo, na dve postulirani absolutni predpostavki: (1) — jeziku in svetu skupna "logična forma", ki ureja sintaktične kombinacije jezikovnih znakov in obenem predpisuje kategorialno formo dejstvom sveta, ki jih je potrebno opisati(2) — "predmeti", ki tvorijo kot "pomen" "imen", se pravi kot elementi stavkov, ki jih lahko kombiniramo, formalno "substanco" sveta. Ko navede v prvem delu "Filozofskih raziskav" Wittgenstein citat iz Avguštinovih "Confessiones", ugotovi naslednje: "In diesen Worten erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nähmlich dieses: die Wörter zugeordnet. Sie ist der Gegenstände — Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen. — In diesem Bild von der Sprache findenwir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht."(321) Od teh pogojev možnosti "*smisla*" stavkov pa je potrebno ostro ločevati, tako razmišlja Apel, pogoje možnosti "*resnice*" stavkov. Tudi ti se delijo na "logične forme" jezika in pogoje jezikovno izrazljivega izkustvenega sveta. Da bi lahko bil nek stavek resničen, mora biti sam bodisi "elementarni stavek", ki odslikava svet konstituirajoče dejstvo, ali pa se mora dati izpeljati — kot kompleksni stavek — skozi logiko funkcij resnice ("Wahrheitsfunktionen") na resnične elementarne stavke.

"Der Unterschied zwischen Verständnisproblem und Wahrheitsproblem liegt nach Wittgenstein darin, dass wir bei einer logisch einwandfrei konstruierten Sprache voraussetzen müssen, dass wir den Worten Gegenstände als ihre Bedeutung zugeordnet haben; wir dürfen aber nicht a priori voraussetzen, dass den Sätzen der Sprache Tatsachen zugeordnet sind; nur dies müssen wir wieder a priori voraussetzen, dass den Sätzen kraft ihrer logischen Form mögliche Tatsachen, d. h. Sachverhalte im logischen Raum zugeordnet sind."(322) Razmerje med pogoji "*umevanja smisla*" ("Sinnverstehen") in pogoji "ugotovitve resnice" ("Wahrheitsfeststellung") je Wittgenstein formuliral takole: "Einen Satz verstehen, heisst, wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen ohne zu wissen, ob er wahr ist.) Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht."(323)

Ta stavek vzpostavlja, nadaljuje Apel, ob tematizaciji razlike med vprašanjem po *smislu* in vprašanjem po *resnici*, tudi spoznanje pozitivnega odnosa med razumevanjem *smisla* in ugotovitvijo *resnice*: če lahko spoznam samó iz logične forme stavka kakšno je stanje stvari, če je resničen, potem to pomeni, da sovključuje razumevanje logične forme jezika védenje o tem,

kako lahko ugotovim, da je stavek resničen. Razumeti stavek torej pomeni, biti v stanju podati jezikovno logično metodo njegove možne verifikacije. *Razumevanje oz. umevanje smisla ujeto v logično metodo.* Iz tega tako imenovanega principa verifikacije kot kriterija *smisla* jezika lahko potegnemo po Aplu tudi kritično konsekvenco za teorijo umevanja *smisla*: če stavek s svojo logično formo ne kaže, kakšno je stanje stvari, kadar je resničen, potem nima nikakršnega *smisla*, ali pa *smisla*, ki je skrit v zunanji formi pogovornega jezika še nismo razumeli. Aplikacija te trditve na stavke tradicionalne metafizike pa pripelje pri Wittgensteinu do naslednjih konsekvenc: večina vprašanj in stavkov, ki so bili napisani o filozofskih rečeh, ni napačnih, pač pa so *nesmiselni*. Tako na takšna vprašanja sploh ne moremo odgovarjati, pač pa lahko samó ugotovimo njihovo *nesmiselnost*. Tako je večina metafizičnih vprašanj in stavkov posledica nerazumevanja naše logike jezika. Večina jih je tipa: ali je dobro bolj ali manj identično kot lepo. Vendar prihaja, kot vemo, Wittgenstein do same meje logike in zasluti za njo še nekaj drugega: neizrekljivo, se pravi tisto, česar ni mogoče logično misliti in zavezujoče izreči.(324) Dihotomija med temi dvemi področji pa ni nič drugega kot posledica tistega, kar je domislil Adorno v sporu o pozitivizmu: principielno vztrajanje na metodi kot metodi, in sicer kar zadeva protislovje čisti metodi, pripelje pozitivizem v temeljno in nerazrešljivo protislovje: v protislovje s svojim lastnim predmetom: "Die Nötigung zur Paradoxie, die Wittgenstein unverhohlen aussprach, bezeugt, dass allgemein Widerspruchslosigkeit für konsequentes Denken selbst dort nicht das letzte Wort behalten kann, wo es ihre Norm sanktioniert. Die Überlegenheit Wittgensteins über die Positivisten des Wiener Kreises zeigt daran sich schlagend: der Logiker gewahrt die Granze von Logik."(325) V okviru te logike ni bilo razmerje med jezikom in svetom enoznačno obravnavano: "Denn für ihn bildet die Sprache einen in sich geschlossenen Immanenzzusammenhang, durch welchen die nichtsprachlichen Momente der Erkenntnis, die sinnlichen Daten etwa, vermittelt sind; nicht minder jedoch liegt es im Sinn von Sprache, auf Nichtsprachliches sich zu beziehen."(326) Po eni strani je tako pri Wittgensteinu jezik zgolj jezik kot avtonomno področje, ki ga obvladujejo njegova in zgolj njegova pravila igre, po drugi strani pa je jezik sam moment znotraj realitete, socialno dejstvo, kot pravi Adorno.

Vendar se to zgodi šele pri poznem Wittgensteinu. Za zgodnjega Wittgensteina pa še velja merilo "logične forme" svet odslikavajočega jezika: "Dieser berühmte Unsinnigkeitsverdacht gegen die traditionelle Metaphysik bildet nun offenbar den Kontrapunkt schlechthin zum Geiste einer hermeneutischen Philosophie und ihrer Theorie des Sinnverstehens: Die Hermeneutik Schleiermachers und Diltheys ging von dem unmittelbaren Betroffensein durch den Ausdruck einer lebendigen, individuellen Intention aus, welche unter allen Umständen, d. h. bei logisch mangelhafter Form gegebenfalls durch historische und psychologische Rekonstruktion des lebendigen Motivs hinter der Sprache, freigelegt werden muss."(327) Wittgenstein je zavrgel psihološko problematiko umevanja skupaj s tradicionalno spoznavno teorijo. Njegov kritični impuls pa se ne usmerja v prvi vrsti proti pomanjkljivim dispozicijam *interpreta*, pač pa se usmerja proti *smiselnostni* zahtevi teksta samega: "Masstab des Sinnverstehens ist ihm nicht eine menschliche (bewusste oder unbewusste) Intention, sondern allein die logische Form der zu verstehenden Sprache."(328)

Tako je s teorijo umevanja, če se lahko takó izrazimo, pri zgodnjem Wittgensteinu: merilo postane logična forma: resnica umevanja kot metoda in metodološka resnica. V "Filozofskih raziskovanjih" pa je opuščeno merilo "logične forme" svet odslikavajočega jezika, na njeno mesto pa je postavljena mnogoličnost pravil možnih jezikovnih iger, katerih funkcija pa je bistveno sopogojena skozi situacijski kontekst in konkretno človeško obliko

življenja. Očitno ponuja ravno ta pozna filozofija Ludwiga Wittgensteina, tako meni Apel, možno izhodišče za spoprijem s hermenevtiko. Dejansko pa bomo videli, da si pozni Wittgenstein in filozofska hermenevtika na presenetljiv način prihajata nasproti.

Apel se sedaj vrne nazaj na Vittgensteinov Traktat: kaj pomenijo Wittgensteinova odkritja za problem hermenevtičnega umevanja, ali z drugimi besedami, na kakšen način se lahko transcendentalna semantika Traktata, ki so ga imenovali tudi "kritika čistega jezika", postavlja v razmerje do problema hermenevtike? Najprej se zdi, da je Wittgensteinovo tematiziranje razmerja med jezikom in svetom za hermenevtiko popolnoma neuporabno. Zdi se, da je hermenevtični problem tu pripeljan ad absurdum: "Die 'reductio ad absurdum' des hermeneutischen Problems in *Tractatus* des frühen Wittgenstein besteht nun darin, dass er die Möglichkeit eines zugleich objektiven und subjektiven, empirischen und transzendentalen Denkansatzes radikal bestreitet, weil sie mit dem Programm einer Einheitssprache, welche nur objektive Tatsachen abbildet, unvereinbar ist. Die wichtigste Konsequenz dieser Position für die Hermeneutik liegt darin, dass Wittgenstein an die Stelle des Nachverstehens individueller Meinungen eine logische Analyse 'der' Sprachform glaubt setzen zu können."(329)

Wittgenstein daje na nekem mestu v Traktatu(330) posredno napotilo za smer, ki jo ubere hermenevtika, za dimenzijo, znotraj katere se giblje hermenevtična problematika, oziroma kot pravi Apel, Wittgenstein razpira posredno možnosti za refleksijo o posredovanosti umevanja skozi tisto, kar se da objektivno opisati, in tistim, kar je kot transcendentalni pogoj možnosti opisovanja in umevanja sveta neizrekljivo: "Kje v svetu lahko opazimo metafizični subjekt?

Praviš, da je s tem povsem tako, kot z očesom in vidnim poljem. Toda očesa dejansko *ne* vidiš.

In v *vidnem polju* ni mogoče po ničemer sklepati, da ga neko oko vidi."(331)

Na to odgovarja, nadaljuje Apel, hermenevtični filozof navadno takole: "Alles an einem konkreten Text der menschlichen Geistes-geschichte deutet darauf hin, dass er aus einer bestimmten Sehweise, von einem bestimmten Standpunkt, von einem konkreten, geschichtlichen Subjekt abgefasst wurde. Und die Welt, die in einem solchen Text erschlossen ist, gleicht tatsächlich einem Gesichtsfeld, das perspektivisch auf das Auge des Subjekts zurückbezogen ist. Dieser Perspektivismus der hermeneutisch nachverstehbaren Welterschliessung kommt z. B. in Heideggers Konzeption des In-der-Welt-Seins, das je ich bin, von vornherein zur Geltung."(332) Potrebno pa je dodati, razmišlja dalje Apel, da nikakor ni nujno, da se svet razkrivajoča perspektiva nekega teksta sklada z zavestno privzeto perspektivo avtorja. Reprezentativno delo omogoča nasproti individualni zavesti avtorja določeno interesubjektivnost izjave, podobno kot omogoča to intersubjektivnost pri Humboldtu ("Uber das vergleichende Sprachstudium") pojem jezika: "Darin eben liegt die Basis seiner überindividuellen, unter Umständen seiner klassischen oder kanonischen Geltung. Diese relative Intersubjektivität ist jedoch niemals identisch mit der von Wittgenstein im *Tractatus* postulierten Intersubjektivität der logischen Form der Sprache."(333) V nasprotju z intersubjektiviteto, ki jo postulira Wittgenstein, ostaja ta zgodovinsko individualna, kot taka je vpeta v konkretno zgodovinsko možnost človeškega umevanja. Lahko bi rekli, da se tu na svojstven način reproducira nasprotje med zahtevo po transcendentalnih pogojih možnosti umevanja in zgodovinskih pogojih možnosti umevanja. Specifikacijo tega nasprotja razvije Apel delno ob razliki med pojmoma ekstenzionalnega pomena (Wittgenstein) in intenzionalnega pomena (J. Royce ob naslonitvi na Ch. S. Peirce-a).

Konfrontacija poznega Wittgensteina s hermenevtiko je še laže določljiva: v ospredju stoji pri poznem Wittgensteinu vprašanje po *smislu "smisla"* in *"umevanja"*, se pravi vprašanje po možnosti pojmov, ki sta neposredno centralna pojma hermenevtike. Zanima nas razlika.

Kakšna je najprej razlika med zgodnjim in poznim Wittgensteinom? V "Filozofskih raziskovanjih" je opuščena predpostavka o enem jeziku ("Präzisionssprache"), ki predpisuje s pomočjo svoje "logične forme", ki jo ima skupaj s svetom, ki ga opisuje, vsaki analizi sveta in dejanskosti, zakone: "An die Stelle dieser metaphysischer bzw. Transzendentalsemantischen Voraussetzung tritt die neue Arbeitshypothese einer Unbegrenzten Anzahl verschiedener, aber mehr oder weniger verwandter, geschichtlich entstehender und sich auflösender sog. "Sprachspiele."(334) Te jezikovne igre so v pravilih obnašanja konstituirane enote jezikovne rabe, življenjske oblike in načini razkrivanja sveta ("Welterschliessung"): transcendentalno stališče zgodnjega Wittgensteina ("logična forma") se raztaplja v dejstvu, da je v jezikovno logiko potegnjena sáma praksa obnašanja: družbene življenjske oblike, institucije. Bistvena konsekvenca te "pragmatizacije", ki kot pravi Apel, leži v tem, da je opuščen ideal eksaktnosti in monopolne pozicije naravoslovja, pri čemer stopajo hkrati v ospredje različna merila razumevanja sveta, ki so imanentna vsakokratnim jezikovnim igram. Odločilen kriterij za primernost jezikovne rabe postane naša potreba kot utemeljujoče mesto jezikovne igre: "Dem späten Wittgenstein zufolge würde z. B. die Redewendung 'Die Sonne geht auf' im Rahmen einer modernen astronomischen Theorie nicht falsch, aber sinnlos, im Kontext eines Sprachspiels von Bauern oder Touristen dagegen sinnvoll (und verifizierbar) sein." sein."(335)

Stavek dobiva tako *smisel* šele v širšem sklopu jezika in življenjske prakse: "Der Kontext der *Philosophischen Untersuchungen* macht deutlich, dass dazu jedes menschliche Verhalten gehört, das ein 'Verstehen' von 'Sinn' einschliesst und daher selbst 'verständlich' ist."(336)

Zdi se, meni Apel, da je s to diferencijacijo in relativizacijo mejnih pogojev in kriterijev *"smisla"* in *"umevanja smisla"* na *"življenjsko formo"* in *"situacijski kontekst"*, Wittgenstein dosegel tisto konkretno posredovanje med subjektom in objektom, med transcendentalno filozofijo in historično empirijo, ki jo vedno znova in znova zahteva hermenevtika. Zdi se, kot da predstavljajo jezikovne igre kot modelne enote jezikovne rabe, življenjske oblike in načina razpiranja sveta, tisto živo inkarnacijo funkcije duhovnega, ki bi prej lahko ležala v temelju Diltheyeve kritike "historičnega uma" kot koncepciji transcendentalnega subjekta nasploh. Vendar pa je za Wittgensteina značilno zavračanje psihologistične terminologije, psihologističnega načina mišljenja in pojmov kot so "doživljaj", "duhovna intencija", "mnenje", "podoživljanje". Kaj se tu zgodi s hermenevtičnim umevanjem kot podoživljanjem ustvarjalnih aktov avtorja? Po Aplu je možno dvoje: možno je, da stopi na mesto hermenevtičnega umevanja kot podoživljanja objektivno opisovanje jezikovne igre, v katere kontekstu se razkriva *"smisel"* oz. intencija, ki jo je umeti. Lahko pa tudi pomeni, da se ne predpostavlja za umevanje *"smisla"*, ki se razkriva v neki jezikovni igri, distancirano opisovanje jezikovne igre v celoti, pač pa udeleženost na sami jezikovni igri, saj obstaja po temeljni Wittgensteinovi jezikovno-kritični maksimi umevanje *"smisla"* zgolj znotraj okvira določene funkcionirajoče jezikovne igre.

Naslednje, kar naredi Karl-Otto Apel, je sopostavljanje, drugega nasproti drugemu, ali bolje, enega nasproti drugemu, pojma hermenevtičnega umevanja in pojma deskripcije jezikovnih iger. Za Wittgensteinovo metodo je značilna tendenca, ki je sicer sorodna zahtevi sodobne znanosti o kulturi in ki jo sprejemajo tudi etnologija, kulturna antropologija, lingvistika, sociologija, ki vse po vrsti postavljajo na mesto neposredno vživljajoče se *interpretacije* dokumentov in ostalih življenjskih manifestacij neke pretekle in tuje kulture,

objektivno deskripcijo in kategorialno analizo celotnega življenjskega sklopa in še prav posebej institucij. S tako zavestno "potujitvijo" ("Verfremdung") raziskovanega predmeta bi naj bili dosegljivi objektivni kriteriji, ki se jih da postavljati nasproti predsodkom in prehitrim sklepom neposredno vživljajoče se domišljije. Kot klasični primer takšne tendence navaja Karl-Otto Apel Arnolda Gehlena in njegovo polemiko proti Diltheyevemu pojmu umevanja ("Verstehen").

"Diese methodologische Tendenz ist indessen in sich selbst zwiedeutig: Entweder setzt sie das Verstehen, das sie ersetzen möchte, bereits voraus und möchte es — auf dem Umveg einer objektiven Verfremdung — letztlich nur vertiefen, oder sie muss sich zu einem radikalen Behaviorismus bekennen, der tatsächlich das Verstehen durch Beschreibung eines objektiv gegebenen Vorgang ersetzen möchte."(337) Mnoga mesta v "Filozofskih raziskovanjih" Wittgensteina, nadaljuje Apel, pa tudi mesta iz podobnih raziskav G. Ryle-a, dajejo vtis, da postavlja Wittgenstein dejansko "izgled" in "opisovanje" objektivnega obnašanja na mesto reprodukcije intencij smisla, ki je značilna za hermenevtično zavest. V tem primeru ga po Aplu zadevajo vsi tisti argumenti, ki so onemogočili, da bi postal fizikalistični behaviorizem osnova za takoimenovane duhoslovne znanosti.

Vendar pa je Wittgenstein na več mestih eksplicite zavrnil behaviorizem, in ustrezneje zapopademo, nadaljuje Apel, Wittgensteinovo govorjenje o "Ansehen" in "Beschreiben" jezikovnih iger, če predpostavimo v sami funkciji opisovanja umevanje *smiselnostnih* intencij, katerih funkcijo je potrebno odkriti skozi sam proces opisovanja: "Das Beschreiben eines Sprachspiels, in dem sowohl Meinungen geäussert als auch — sei es in Worten, sei es in Gestalt von Verhaltensantworten — verstanden werden, ist in der Tat nichts anderes als eine relative Verfremdung des eigenen Meinens und Verstehens."(338) Kar je po Aplu drug izraz za tisto, kar imenuje Hegel v procesu spoznavanja in človeškega samorazumevanja njegovo posredovanje ("Vermittlung") skozi povnanjenje ("Entäusserung"). Če tako razumemo Wittgensteinovo metodo deskripcije jezikovnih iger kot potujitev ("Verfremdung") človeškega samorazumevanja, potem se nam po Aplu razkrije problem, ki ga Wittgenstein v "Filozofskih raziskovanjih" prav tako ne postavlja, kot tudi nanj ne odgovarja: namreč vprašanje po strukturi jezikovnih iger, ki se nanašajo na druge jezikovne igre, ali z drugimi besedami, vprašanje po strukturi jezikovnih iger, ki se ne nanašajo na svet, pač pa na druge jezikovne igre, katerih deskripcija predstavlja deskripcijo sveta: "Wenn das Beschreiben von Sprachspielen von Sprachgebrauch, Lebensform und Welterschliessung die Funktion des hermeneutischen Verstehens von Sinnintentionen übernehmen soll, so muss gerade der Typus des Sprachspiels, das auf andere Sprachspiele bezogen ist, zum Schlüsselproblem für eine Hermeneutik auf der Graundlage Wittgensteins werden."(339) Potrebno je tako konstruirati takšne jezikovne igre in obenem postaviti vprašanje, kako so takšne "hermenevtične jezikovne igre" (t. j. jezikovne igre o jezikovnih igrah) možne in kako se razlikujejo od tistih destriptivnih jezikovnih iger, ki imajo opravka z opisovanjem sveta.

Odločilen praktični pomen pa dobi to vprašanje po Aplu (vprašanje, ki ga Wittgenstein ne postavlja, in ki predstavlja "hermenevtizacijo" njegovega stališča, sicer imanentno) predvsem zaradi okoliščine, da imajo zgodovinske duhoslovne znanosti, se pravi humaniora, opravka s situacijskimi konteksti, ki niso v sedanjosti stkani z lastno jezikovno igro, pač pa pripadajo jezikovni igri preteklosti, ki jo je šele potrebno rekonstruirati. V tem primeru "hermenevtične jezikovne igre" postane jasno, da niso življenjski kompleks, načini obnašanja in behavioristična deskripcija le-teh, pogoji možnosti rekonstrukcije *smisla*, pač pa je nasprotno, dojetje *smiselnostne intencije* ("Sinnintention") teksta pogoj možnosti razumevanja življenjskih oblik, dejavnosti in

načinov obnašanja. Tako se pričenja potrjevati druga možnost hipoteze: "Während es zunächst so aussah, als ob — Wittgensteins Lehre zufolge — das Verstehen vom Sinn durch das externe Beschreiben eines Verhaltens ersetzt werden sollte, scheint diese Lehre jetzt darauf hinauszulaufen, dass alles menschliche Verhalten nur im Rahmen eines Sprachspiels, d. h. als sinnvolles und verständliches Verhalten, zugänglich wird."(340) Umevanje in razumljivo obnašanje obstojita tako samó pod predspostavko neke določene jezikovne igre, se pravi družbene institucije. Tako so pri Wittgensteinu postavljeni pogoji možnosti in veljave umevanja, ki pa prihajajo nasproti, kot ugotavlja Apel, temeljni zahtevi novoveške filozofije subjekta in njenemu metodičnemu solipsizmu — od Descartescovih "Meditacij" do Husserlovih "Kartezijanskih meditacij". V tej zvezi je zanimivo preseganje metodičnega solipsizma pri Diltheyu: medtem ko leta 1883 v svojem "Uvodu v duhoslovne znanosti" še trdi, da bi lahko en sam individuum, seveda če bi živel dovolj dolgo, iz sebe razvil v popolni osamljenosti vse temeljne funkcije objektivnega duha: filozofijo, religijo in umetnost, meni v svojem "ustroju zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih, da lahko posameznik doživlja, misli in deluje zgolj v sferi skupnosti iz zgolj znotraj te sfere sploh lahko umeva: "Soweit lässt sich durchaus eine Übereinstimmung feststellen zwischen der hermeneutischen Funktion von Wittgensteins Sprachspiel-Modell und Diltheys 'gemeinsamer Sphäre', die re mit Hegel auch die 'Sphäre des objektiven Geistes' nennt."(341)

Vendar pa je potrebno po Aplu, ko govorimo o Diltheyu, razlikovati med pri njem tematiziranima pojmoma "elementarnega umevanja" in "hermenevtičnega umevanja". Umevanje se pojavlja najprej znotraj interesov praktičnega življenja, medtem ko se pojavi pojem znanstveno-hermenevtičnega umevanja po Diltheyu šele, ko se znotraj okvirov elementarnega umevanja začenjajo pojavljati negotovosti, težave, protislovja. To se zgodi, ko se srečamo s tujimi običaji, institucijami, življenjskimi oblikami itd. Ker primerja Apel skoz in skoz pojem umevanja pri Wittgensteinu s pojmom hermenevtičnega umevanja, si postavi naslednje vprašanje: "Wie soll man diese charakteristische Ausgangssituation des hermeneutischen Verstehenswollens und Verstehenmüssens in Lichte des Sprachspielmodells analysieren?"(342)

Pogoj možnosti umevanja pri Wittgensteinu je udeležba na neki funkcionirajoči jezikovni igri. V primeru problema deskripcije same jezikovne igre so se razkrile "hermenevtične" karakteristike Wittgensteinovega pojma umevanja in bilo je ugotovljeno, da je možno dospeti do vsebinskega razumevanja *smisla* neke jezikovne igre samo v primeru, če pride med opisano in opisujočo jezikovno igro do nove "jezikovnoigrane enotnosti" ("Sprachspieleinheit"). Tako pridemo, nadaljuje Apel, kot se zdi, kar zadeva tendenco, do nasprotnega rezultata: "Das Modell der Teilnahme an der bestehenden Regeleinheit eines Sprachspiels kann nur dann als Modell für die Situation des hermeneutischen Verstehens dienen, wenn wir die Verunsicherung und schliesslich die Auflösung dieser Einheit (in das historisch objektivierte Sprachspiel und das historisch objektivierende Sprachspiel des Interpreten) ins Auge fassen."(343)

Po Aplu razkriva konfrontacija teh navidezno antinomičnih rezultatov, da leži filozofski problem hermenevtičnega umevanja ravno med tema dvema modeloma, ki jih sugerira Wittgensteinova koncepcija jezikovnih iger: gre za postopek, ki je prisiljen, da postavi kot predmet nasproti sebi kvazi-transcendentalno pravilo jezikovne igre, ki odloča o *smislu* in *nesmislu* človeškega obnašanja in postavlja apriori strukturo možnih predmetov v določeno situacijo; in to zato, da bi v luči tega kvazipredmetnostnega pravila razumeli možno motivacijo lastnega in tujega obnašanja. "Diese Struktur zu analysieren, war das eigentliche Thema Diltheys: Das Phänomen, in dem die Regel

der Lebensform, die nicht mehr selbstverständlich ist, dem Interpreten gegenständlich wird, nannte er 'Ausdruck' des Lebens (später mit Hegel 'Objektivation des Geistes'); und die soeben geschriebene Struktur, derzufolge die im 'Ausdruck' gegenständlich gewordene Regel die Regel, in deren Lichte sie gegenständlich wurde, zu korrigieren vermag, nannte er den 'hermeneutischen Zirkel'. Sollen wir sagen: Dilthey hat die Struktur des hermeneutischen Sprachspiels entdeckt?"(344)

Apel pušča odgovor na to vprašanje odprt, postavi pa vprašanje, kaj je s sámo naravo zgodovinskosti v tem procesu umevanja; ali z drugimi besedami: ali je pojem jezikovne igre, ki stopa pri poznem Wittgensteinu na mesto "logične forme" iz Traktata, ker ga misli Wittgenstein kot institucijo, ujeto v življenjske forme in načine obnašanja, pri njem tudi historično reflektiran? Na to vprašanje odgovarja Apel negativno, in dodaja: "Dilthey dagegen erreicht gerade da, wo es um die geschichtliche Vermittlung zwischen den Sprachspielen, um die Vermittlung auch zwischen der Form (der apriorischen Regel) und dem Inhalt (dem objektivierten Sinn) der menschlichen Lebensformen geht, die maximale Ratinalität seines Denkens: in der Denkfigur des 'hermeneutischen Zirkels'. — Diese Denkfigur dürfte freilich nur eine Chiffre sein für das offene Problem einer kritischen Erneuerung der Rationalität der Hegelschen Dialektik."(345)

Tako pride Apel do mesta, za katerega menimo, kot smo to nekje drugje že izpeljali in kot bomo to poskušali v natančnejši obliki razviti v poglavju z naslovom "resnica kot zgodovinska praksa", da ga je potrebno doseči, če se naj nam razpre ustrezen vpogled v vso sodobno hermenevtično zmešnjavo (če smo nekoliko zlobni): hermenevtika in psihoanaliza, hermenevtika in kritika ideologije, hermenevtika in strukturalizem, hermenevtika in analitična filozofija, hermenevtika in dialektika ali celo hermenevtika in historični materializem, da bi preko Hegla ponovno prišli do Marxa, in pozneje skozi ponovno osmislitev svojega lastnega zgodovinskega toposa do tistega, kar imenujemo naša sodobnost (ne gola sočasnost) in ki jo hermenevtika v svojih različnih inačicah prav tako pritiska k tlom in ji jemlje sapo kot smog sodobnemu civiliziranemu svetu.

Eksponiran problem pojma *interpretacije* v pričujočem razdelku z naslovom "resnica kot metoda in metodološka resnica", vse seveda v sklopu problema hermenevtike, nas na tem mestu — se pravi, preden preidemo na naslednje poglavje z naslovom "resnica kot zgodovinska praksa", ki poskuša preko Hegla in Marxove enajste teze o Feuerbachu utreti pot za novo možnost razreševanja problemskega sklopa "*interpretacija-smisel-spreminjanje*" — nas na tem mestu napotuje naprej še do knjige Christoferja Zöcklerja "Dilthey und die Hermeneutik" in podnaslovom "Diltheys Begründung der Hermeneutik als 'Praxiswissenschaft' und die Geschichte ihrer Rezeption", in nato do Larenzerjevega poskusa v delu "Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis" in podnaslovom "Ein historisch-materialistischer Entwurf"(346). Oba avtorja, Zöckler in Lorenzer poskušata, sicer vsak na čisto svojstven način, združiti hermenevtični postopek z marksovsko tradicijo, pri čemer se pojavlja pri Zöcklerju izraz "materialistična hermenevtika", medtem ko je pri Lorenzerju psihoanaliza najprej interpretirana kot kritično-hermenevtična izkustvena znanost, ki bistveno soutemeljuje in zahteva, potem ko ugotavlja družbeno posredovanost kategorije potisnitve ("Verdrängung", "refoulement"), tako spremembo posameznika, kot družbenih predpostavk, znotraj katerih živi.

Če najprej na kratko skiciramo Zöcklerjevo filozofsko zahtevo: hermenevtika se tu poskuša ob analizi Diltheya rešiti na tak način, da se skozi "materialistično interpretacijo" Diltheya, oziroma njegove zastavitve, nakazuje na možnost "materialistične hermenevtike". Začenja pa Zöckler tako, da projicira v Diltheya celotno Marxovo problematiko in pride do ugotovitve,

da gre pri Diltheyu in historičnem materializmu za *iste probleme*, pa *različne razrešitve* (glej predvsem strani 76 in dalje navedenega dela). Ko je tako že prvi "filozofski hermenevtik" ustrezno materialistično preinterpretiran, potem ni težko izpeljati tistega, kar od vsega začetka želi Zöckler: možnost materialistične hermenevtike; ali, če smo nekoliko zlobni: če je bila stara hermenevtika, ker je bila idealistična oz. antiaterialistična, napačna hermenevtika, potem lahko hermenevtika danes reši svojo hermenevtičnost, pa preneha biti meščanska v strogem pomenu besede, če postane materialistična(347), in sicer tako, da povzame v svoje stališče metodo historičnega materializma, ki postane takó, menimo, da Zöcklerjeva izpeljevanja to implicirajo, podvrsta hermenevtičnega uma. To bi pomenilo, da je Marxova metoda v "Kapitalu" določena zvrst (materialistične) hermenevtike. Da ne bo nesporazuma: to niso neposredno Zöcklerjeve misli, menimo pa, da nosijo to v sebi. Tisto, kar pri njem ostaja nesporno, je naslednje: problemi Diltheya in historičnega materializma so isti, rešitve drugačne; hermenevtika ni samó tisto, kar nastopa pod tem nazivom, ampak še niz drugih znanstvenih metod in področij, pri čemer je tu naziv razumljen dobesedno: hermenevtika — hermeneutiké technè — ars interpretandi — die Kunst der Auslegung — veščina *interpretacije*, in dejansko je vsaka teorija čisto določena *interpretacija* sveta narave in zgodovine: "Was als Hermeneutik auftritt, muss daraufhin befragt werden, als was es verstenden werden will. Darüber hinaus aber kann unter Hermeneutik nicht allein das abgehandelt werden, was unter diesem Namen auftritt. Es muss das hingezogen werden, was unter anderem Titel dieselben oder verwandte Inhalte bietet: Erkenntnis-theorie, Geschichtsphilosophie, Selbstreflexion, Handlungswissenschaft, Wissenschaftslehre, Verstehenslehre und was dergleichen anspruchsvolle Titel mehr sein mögen."(348) Tako raztegnjen pojem hermenevtike niti v vsebinskem niti v operativnem smislu, tako menimo, ne more biti produktiven (podobno se lahko primeri tudi dialektiki, če poskuša postati iz zgodovinskega konkretuma transcendentalno abstraktno): inflacija njegovega pomena pa izbriše ravno tisto fundamentalno karakteristiko, specifično karakteristiko, ki jo sodobna filozofska hermenevtika (Dilthey, Heidegger, Gadamer) nosi v sebi in pomeni po drugi strani nivelizacijo različnih možnosti filozofskega mišljenja danes: vse postane hermenevtika, celo filozofiji sovražen strukturalizem.

Navezavo na historični materializem poskuša vzpostaviti preko hermenevtično preinterpretirane psihoanalize tudi Alfred Lorenzer. Da nam bodo razumljivejša njegova izpeljevanja v njegovi knjigi "Resnica psihoanalitičnega spoznanja" naj na začetku izpostavimo osnovno vsebinsko strukturo njegovega dela: (1) — Psihoanaliza kot nomološka psihologija, (2) — Diskusija o hermenevtiki. Psihoanaliza kot znanost refleksije, (3) — Psihoanaliza kot nomološka ali hermenevtična izkustvena znanost, (4) — Metoda in predmet psihoanalize, (5) — Psihoanalitična hermenevtika in funkcija metapsihologije, (6) — Psihoanaliza kot kritično-hermenevtična izkustvena znanost, (7) — Psihoanaliza kot strukturna analiza in funkcija individualnih struktur, (8) — Facit: Oblikovanje spoznanja skozi praktično spreminjanje, (9) — Pogled nazaj, pogled naprej. Lorenzer začenja takole pojasnjevati svoj način zastavljanja vprašanj psihoanalizi: "Angelpunkt meiner Überlegungen ist die Frage nach der 'Wahrheit'. Von der Antwort, die darauf gegeben wird, werden auch alle bisherigen Aussagen über Erkenntnisbildung und Erkenntnisgegenstand der Psychoanalyse präzisiert. / ... /; die Frage nach dem Wesen der Psychoanalyse wird mit der Frage nach dem Wesen ihres Erkenntnisgegenstandes — des Menschen — verknüpft. Anders ausgedrückt: Der Erkenntniswert der Psychoanalyse steht und fällt damit, ob Psychoanalyse es vermag, die 'Wahrheit' der 6. Feuerbachthese '... das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse' in

wahren Erkenntnissen über konkrete Persönlichkeitsstrukturen auszusagen."(349) Vrednost te raziskave pa je odvisna od tega, nadaljuje Lorenzer,če ji to uspe spraviti do ustreznega pojmovnega nivoja in s tem odgovoriti na sporno vprašanje, ali predstavlja psihoanaliza paradigmo emancipativnega postopka ali pa predstavlja strategijo prilagajanja. Hkrati pa mora postati jasno, ali lahko postane psihoanaliza osnova za socializacijsko teorijo (Lorenzer uporablja izraz "Sozialisationstheorie"), ki bi omogočila zapopasti individualni sklop, vključno s strukturo nagona, kot družbeno proizveden: "Damit soll die Chance der kategorialen Vermittlung einer Analyse subjektiver Leidenserscheinungen an eine politisch-ökonomische Analyse der Produktionsweise eröffnet werden."(350)

Odgovarjanje na ta vprašanja zahteva po Lorenzerju najprej pojasnitev problema, ali je psihoanaliza nomološka oz. zgolj nomološka znanost (se pravi po modelu naravoslovja funkcionirajoča znanost), ali je zgolj nomološka psihologija, ali pa obstoji ob naravoslovnem tipu psihologije tudi drugačna, nescientifična psihologija, ki pa je po svojem bistvu prav tako znanstvena, psihoanaliza kot hermenivtično-kritična znanost?

Paradigma nomološkega postopka je naravoslovno raziskovanje. Predmet naravoslovja je področje naravnih procesov, ki so razmejeni od družbene dejanskosti. Narava je pojmovana kot nekaj, kar se principielno lahko loči od opazovalca: "...: Natur wird in der Untersuchungdurchgehend so behandelt, als ob sie vom Beobachter trennbare Natur wäre, ihm als Beobachtungsmaterial abgegrenzt gegenüberstünde."(351) To abstraktno ločevanje med predmetom in metodo opazovalca, ločevanje, ki na področju naravoslovja zelo uspešno prikriva dejansko posredovanost med predmetom in metodo, pa postane razvidno v vsej svoji vprašljivosti, ko ga pričenjamo prenašati na področje socialnih znanosti. Polemika med Popprom in Adornom, ki se je pozneje razvnela v "spor o pozitivizmu", je razkrila vso vprašljivost prenašanja Popprove metodologije na področje družbenih ved. In kaj lahko postavimo nasproti takšni metodologiji? Lorenzer razmišlja takole: "Das, was in den methodologisch neutralisierten monologischen Wissenschaften Voraussetzung ist, nähmlich das 'Geronnensein' der Fakten, wird im hermeneutischen Zugriff in Frage gestellt. Das zu Untersuchende wird hier als 'hergestelltes' behandelt und im beschriebenen Verfahren der Vermittlung an der Theorie-Praxis-Komplex verstehend aufzuklären versucht, indem interpretierend die Tatsachen daraufhin eingestellt werden."(352)

Ko beremo Lorenzerjeva razmišljanja o nomološkem tipu znanosti in tipu znanosti, ki poskuša tak model preseči, se nam zdi vse dokaj verjetno, lahko bi rekli resnično. Citat pa, ki smo ga pravkar navedli, nas prisiljuje, da začenjamo dvomiti o tej resničnosti. Kot alternativa pozitivistični metodologiji je postavljen hermenevtični postopek, ki pa mu Lorenzer kar tako mimogrede, z mojstrsko nonšalanco, doda nekaj Marxovih kategorij. Tako imamo sedaj nasproti pozitivu postavljeno hermenevtično zahtevo plus "Theorie-Praxis-Komplex". In ravno to združevanje po našem mnenju ne samo da je vprašljivo, pač pa teoretična zvijača, ki naj dejansko insuficienco hermenevtične zavesti podpre z marksovsko terminologijo in jo s tem imunizira pred kritiko, da hermenevtika kot "ars interpretandi" ne dosega nivoja Marxovega preobrata. Manever Lorenzerja pa je dvojen: najprej se pojavi zahteva po tem, da se dokaže, da lahko postane psihoanaliza tudi emancipatorična znanost, če se njene kategorije historično-materialistično utemelje in pozneje znotraj tega horizonta tudi zapopadejo. Za kuliserijo te zahteve pa se najprej brez kakršnekoli globje utemeljitve hermenevtičnemu prida atribut kritičen, potem pa še osnovne kategorije Marxove analize, pri čemer se Marx komajda omenja, tako da bi nepoučeni bralec utegnil pomisliti, da je "Theorie-Praxis-Komplex" najdragocenejša lastnina hermenevtične zavesti. Po drugi strani pa to pomeni, da dobiva tudi pri Lorenzerju, prav

tako kot pri Zöcklerju, pojem hermenevtike tako raztegnjen pomen, da le-ta ne nosi več v sebi skoraj nikakršne vsebine. Tu se zopet združuje vse z vsem: psihoanaliza, interpretacije psihoanalize pri Lacanu in Ricoeurju (Lorenzer govori pohvalno o njem), rezultati "spora o pozitivizmu", hermenevtika vseh mogočih vrst in končno historični materializem.

Na tem mestu se žal ne moremo spuščati v celoten kompleks Lorenzerjevega dela, ki nosi v svoji osnovni zahtevi izrazite razsvetljenske tendence; ker je naša razprava posvečena problemu hermenevtike skozi že večkrat omenjeno kategorialno konstelacijo, bomo poskušali zgolj postaviti pod vprašaj Lorenzerjevo zlepljanje hermenevtične zavesti s historičnim materializmom. Toda dajmo besedo zoper Lorenzerju. Psihoanalizo želi razviti kot hermenevtično-kritično in praktično-spreminjajočo znanost. Da bi lahko to storil, mora najprej ugotoviti kaj je psihoanaliza sicer, kaj je psihoanaliza kot psihoanaliza: "Psychoanalyse ist danach die Erfassung der psychischen Inhalte als biologisch-körperlich determinierte, sie hat — verborgenerweise — in diesen biologisch determinierten Inhalten zugleich gesellschaftlich vermittelte vor sich. Allergings hat die Psychoanalyse den 'ideologischen Scheier' schon insoweit gelüftet, als sie den 'Konflikt' immer auch als 'kulturell' bedingt ansieht. Wir müssen aber weiter gehen, indem wir den 'Gegenstand' der psychonalytischen Erkenntnis als zugleich natürlichen wie gesellschaftlich produzierten zu begreifen lernen."(353) Prav tako, kot prebiva konkreten posameznik v konkretni družbi, prav tako kot je njegova lástnost družbeno posredovana, prav tako kot je njegovo bistvo skupnost družbenih razmerij, prav tako morajo biti psihoanalitična spoznanja zgodovinsko opredeljiva in opredeljena. Če naj bo spoznavna vsebina psihoanalitičnega postopka resnična, ne smejo biti kategorije subjektivne strukturne analize individualistično ne-družbene: "Die Ebene, auf der die Erfahrungen organisiert werden, muss die sozialen Bezienungen abtragbar machen, sie muss soziale Verhältnisse darstellen."(354) Vendar pa, nadaljuje Lorenzer, ta nivo ne more biti nasprotno objektivistično — brezsubjekten. Objektivni procesi morajo biti zagledani kot subjektivni procesi. Predmet "socialni odnosi" mora biti spoznan kot subjektivni vzorec socialnih razmerij.

Ko postavlja Lorenzer psihoanalizo kot hermenevtični postopek, ko izpostavi hermenevtično-kritično naperjenost kot njej lastno naperjenost, združi osnovne karakteristike te naperjenosti v šestih tezah:

(1) — Psihoanaliza raziskuje smiselnostne sklope. Njena operacija ni simbolizacija dogodkov, ampak ugotavljanje jezikovnih in interakcijskih struktur, ki postanejo dostopne samo preko hermenevtične dodelave razlike med analiziranim. Psihoanaliza ne vnaša pojasnjujoč nikakršne teorije od zunaj v opazovano dejanskost, pač pa zbira svoja spoznanja po poti umevajočega posredovanja predpostavk, se pravi življenjsko-praktičnih predpostavk analitika s praktično-življenjskimi in kar zadeva obnašanje, relevantnimi zasnutki, simbolnih in nesimbolnih interakcijskih form analiziranega. — Psihoanalitično operacijo je zapopasti in pojasniti kot radikalno — hermenevtično oblikovanje teorije.

(2) — Psihoanalitična hermenevtika je kot hermenevtičen izkustvenoznanstven postopek v rekonstrukciji notranje življenjske zgodbe pacienta. Subjektivni smiselnosti sklop življenjske zgodbe je objektiviran na hermenevtičnem polju med analitikom in analiziranim.

(3) — To vzpostavljanje skupnega jezika pa se ne dogaja na tak način, da bi bil analiziranemu vsiljen jezik analitika, ali pa da bi bil strokovni jezik analitika preveden v običajni jezik analiziranega. Jezikovno posredovanje je dialektični proces med jezikovnimi igrami analiziranega in jezikovnimi igrami analitika. Moment resnice teorije mora biti posredovan jezikovnim igram analitika. To pa implicira popolnoma drugačno razmerje med teorijo in operirajočimi predpostavkami, kot se to dogaja pri preverjanju hipotez.

(4) — Predpostavke, ki jih znanstvenik znanstveno-sistematizirano uporablja, so kot elementi operacije znanstvenega postopka organizirani v sistemu, pri čemer pomeni izraz organizirani, da so znotraj metajezikovno stopnjevanega simbolnega sklopa, kar pa ni identično z metapsihologijo kot pristno teorijo psihoanalize.

(5) — Teoretični okvir psihoanalitične hermenevtike ne ustreza pregledni ozkosti posebnoznanstvenega sistema hipotez, znotraj katerega so napotila za delovanje razmejena in vzeta iz polne podobe življenjske prakse. Psihoanalitična praksa sopovzema v svoje delovanje tudi vsakodnevne interakcijske figure v posebni metodični urejenosti. Temu ustrezno se psihoanalitično oblikovanje spoznanja nujno nanaša na ne umetno omejeno razmerje med teorijo in prakso. Vase povzema teorijo družbe, bodisi v obliki omejene družbene slike bodisi v obliki izpeljane kritične teorije družbe.

(6) — Hermenevtični postopek psihoanalize je hkrati praktično spreminjajoč, ne pogojeno-kontrolirana eksemplarična praksa, ki je značilna za psihološko nomologijo. Pripada neposredni praksi. Zaradi vsega tega je potrebno zahtevati in doseči, da psihoanalize ne identificiramo z izkustveno in opazujočo znanostjo, pač pa da dobi psihoanaliza status hermenevtične izkustvene znanosti.

Te Lorenzerjeve teze, ki poskušajo upravičiti status psihoanalize kot hermenevtične znanosti, predstavljajo, tako menimo, neke vrste aplikacije hermenevtičnega izkustva na psihoanalizo. Kaj pa je to sámo hermenevtično izkustvo? Namreč hermenevtično izkustvo, ki je tako različno od izkustva naravoslovnih nomotetičnih ved, in ki je, čeprav jima je skupno spoznanje o posredovanosti subjekta in objekta spoznanja, o zgodovinskosti obeh, dalje spoznanje o posredovanosti predmeta in metode spoznanja, ki je torej tudi principielno različno od dialektično-zgodovinskega pojma izkustva, oziroma izkustva kot zgodovinske prakse. Kaj je torej z naravo hermenevtičnega izkustva, ki ga Lorenzer s táko lahkoto poveže z nekaterimi elementi Marxovega odkritja?

Na tem mestu se velja spomniti tistih strani iz Gadamerjeve "Resnice in metode", kjer je razvit pojem hermenevtičnega izkustva in Gadamerjeva ocena Marxovega preobrata. (Ker smo o tem že govorili, in sicer v poglavju "resnica proti metodi", bomo tu, tam izpeljane ugotovitve predpostavljali). Gadamerjeva zasluga je, da je postavil jasno razliko med svojo hermenevtično zastavitvijo in Marxovim poskušanjem preseganja Hegla, s čimer je svoj pojem hermenevtičnega izkustva postavil kot razliko nasproti izkustva zgodovinske prakse. Razvili smo to ob katagorialni konstelaciji "interpretacija-smisel-spreminjanje". Pri Lorenzerju razlike izginjajo: kot že omenjeno, psihoanaliza je hermenevtično-kritična znanost, in to izkustvena znanost, kot hermenevtično-kritična pa obenem spreminjajoča tako posameznika kot družbene predpostavke, ki naravnavajo zavest posameznika. Čeprav so lahko Lorenzerjeva raziskovanja še tako zanimiva in subtilna, dejstvo je, da živijo iz prikrivanja diference med meščansko znanostjo in Marxovo "Wissenschaft": bistvena, kvalitativna, zgodovinska diferenca je tu zreducirana na goli kvantum in s tem odpravljena.

Večji del Lorenzerjeve knjige je posvečen posebnemu postopku psihoanalize, oziroma problemu rezultata interakcije med analitikom in analiziranim ter teoretičnim in praktičnim predpostavkam in implikacijam te interakcije. Vse to pa se seveda dogaja v okviru že omenjene osnovne orientacije, ki jo ob koncu refilozofira in spravi v naslednje teze (oblika tez in razčlenitev po točkah sta mu izredno pri srcu; kar vse olajša delo tistemu, ki ga bere, kar pa bolj prikriva probleme, kot jih razrešuje):

(1) — Psihoanaliza ni opazujoča znanost, ni pojasnjujoča znanost ("Erklärungswissenschaft"), pač pa *hermenevtična* znanost, katere teorija je zapopaden sistem subjektivno usvojenih zasnov interakcije.

(2) — Psihoanaliza je toliko *kritično*-hermenevtična znanost, kolikor njena spoznanja ne izhajajo iz registriranja faktov, pač pa iz destrukcije faktično danega. Podatki se ne zbirajo v luči neke teorije, pač pa se skoz in skoz razstavljajo. "Manifesten tekst" ni zgolj interpretativno zapopaden (to morajo neredko početi tudi nomološke humanistične znanosti), pač je nadomeščen v procesu interpretacije z "latentnim tekstom". Točno izhodišče kritično-hermenevtičnega postopka je "trpljenje", ki je subjektivno, konec koncev pa se ga da vedno zreducirati na zgrešeno sintezo notranje narave in posredovane družbene prakse.

(3) — Kritično-hermenevtični postopek psihoanalize se prebija naprej skozi "*življenjskopraktične predpostavke*" analitika. Življenjsko-praktične predpostavke sistematizira in teoretično zapopade skupina analitikov. Postavljene so v posamezno analizo, da bi združile jezikovne igre obeh nivojev — jezikovnega posredovanja in praktične skupne igre. Nad izenačevanjem življenjsko praktičnih predpostavk poteka sporazumevanje po eni strani "horizontalno" v hermenevtični izdelavi ukinjanja jezikovnoigrane distance med analitikom in analiziranim, po drugi strani hkrati vertikalno v povezovanju umevanja in udeležbe na neposredni situaciji kot "globinska hermenevtika".

(4) — Ker poteka kritično-hermenevtični postopek preko horizontalnega kot vertikalnega sporazumevanja in predstavlja to poslednje "ponovno vnašanje" desimboliziranih interakcijskih form v jezik (ker lahko najdeva hermenevtični proces svoj zaključek samo znotraj jezika), rezultira iz tega povezava hermenevtike in *praktično-spreminjajoče* operacije. Samo kot globinskohermenevtični proces lahko psihoanaliza praktično spreminja, in samo kot praktično-spreminjajoča rekonstrukcija jezika lahko psihoanalitik pride do spoznanj. Terapija in oblikovanje teorije — tako že Freud — sta neločljivo med seboj povezana.

(5) — predmet psihoanalitičnega postopka so "produkti" socializacijskega procesa. Dejstvo, da se jemlje v ozir socializacija, ne sme biti prav tako napačno razumljeno, kot ne sme biti napačno razumljeno govorjenje o tem, da je reducirati trpljenje, ki ga lahko dojamemo, v zadnji instanci na zgrešeno sintezo med notranjo naravo in posredovano družbeno prakso. Obe izjavi ne posedujeta kavzalno-genetične zahteve. Nasprotno. Psihoanaliza je izključno *strukturna analiza,* ne da bi bila v stanju tematizirati izza subjektivnih struktur objektivne *pogoje*. Da bi razvili kavzalno genezo, mora biti subjektivna strukturna analiza posredovana z objektivno analizo, kar presega teoretični kakor praktični okvir psihoanalize in je možna samó znotraj historičnomaterialistične teorije družbe.

(6) — Psihoanalitična spoznanja ne prebijajo kroga ideološke omejenosti. "Resnična" v smislu na zgodovinski proces navezane resnice pa je kljub temu "smer" hermenevtičnega preboja: smer od neznosnih življenjsko-praktičnih zasnutkov do znosnih, kaže na silo, ki je bila storjena produktu socializacijskega procesa. Kaže na antagonistična produkcijska razmerja.

"Die kritisch-hermeneutische und praktisch-ändernde subjektive Strukturanalyse — genammt Psychoanalyse — oführt die "Theorie-Tatsachen-Konfrontation' in 'direkter Praxis' durch. Sie erbringt nicht allgemeine Gesetzeaussagen, sondern leistet die präzise Erfassung einer verdeckten Realität in Figuren, die von den individualisierten Übereinstimmungen innerhalb der analytischen Zweirsituation über kollektiv typische' Figuren verschiedenster Abstraktionsgrade verläuft."(355) Na osnovi kritične operacije razkrivanja realitete pa se po Lorenzerju razpira perspektiva za "pravilne" življenjsko praktične interakcijske zasnutke, pri čemer ostaja zgolj cilj sam zastrt. Razpiranje perspektiv za pravilno življenjsko praktično obnašanje pa

implicira *spreminjanje* posameznika in družbeno-zgodovinskih pogojev, ki ga postavljajo v svet.

Borut Pihler

304 "... filozofijo kot nadaljevanje teologije." Hans Albert: "Traktat über kritische Vernunft", 2. unveränderte Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen/ Vernunft", 1969, str. 134 (TkV)

305 "Ta metodična koncepcija hermenevtičnega mišljenja poseduje najprej zelo verjetno ontološko osnovo v razlikovanju med svetom zunanje narave, ki je lahko pojasnjena zgolj *od zunaj* — se pravi: s sestopom na zunanje izkustvo in z aplikacijo zakonitosti — in tako zapopadena, in svetom človeškega življenja, delovanj, ureditev in pojasnjevanj, ki se ga sami soudeležujemo in ki ga zaradi tega lahko pojasnimo *od znotraj* — se pravi: na osnovi notranjega izkustva in izrabe smiselnostnih odnosov — in umevamo, razlikovanje, ki je našlo svojo ekstremno izdelavo v Spenglerjevo metafiziko zgodovine obvladujoči dihotomiji med 'svetom kot naravo' in 'svetom kot zgodovino'."
Albert: TkV, str. 135

306 "'Objektivni duh' se zdi 'umevanju' prav tako dostopen kakor delovanje posameznih oseb, jezik s svojo gramatiko prav tako kakor posamezen govor v posebni situaciji, kajti v vsakem primeru so to smiselnostni sklopi, ki morajo biti zapopadeni, pri čemer je splošno jezika, njegova pravilnostnost, v vsakokrat posebnem govoru." Albert, TkV, str. 136

307 "Kar je za diskusijo, v splošnem ni ta teza, pač pa zgolj vsakokratna karakterizacija tega postopka in trditev, da je bila z njim nakazana posebna metoda spoznanj,a ki jo najdemo pri zagovornikih metodološke zahteve po avtonomiji duhoslovnih znanosti, metoda, ki k temu še v določenih ozirih prekaša naravoslovno." Albert, TkV, str. 136

308 Pojem znanstvene metode in sistematike "kritičnega racionalizma" smo razvili v študiji "Frankfurtska šola — spoprijem s Popprovim in Albertovim kritičnim racionalizmon in Heideggrovo eksistencialno ontologijo" v poglavju "Kritična teorija in pozitivizem".

309 2"Čeprav se lahko Hiedeggrova raziskovanja z različnih zornih kotov tudi še tako zanimiva, pa jim je potrebno z zornega kota metode kljub temu očitati, da predstavljajo vzorčni primer za vprašljiv esencializem in pojmovno orientacijo, ki sta se kot relikt predgalilejskega stila mišljenja nenavadno dolgo ohranila v duhoslovnih znanostih, k čemur je vidno pripomogel ravno impulz fenomenološkega mišljenja, ki ga je Heidegger zavestno prignal do vrhunca." Albert, TkV, str. 137

310 "V njegovih raziskovanjih se jasno kažejo konsekvence hermenevtike, ki se že zaradi tega ne more zavedati več vprašljivosti svojega izhodišča, ker se odreka, da bi rivalizirajoča pojmovanja sploh še resno jemala v ozir." Albert, TkV, str. 140

311 "To so konsekvence mišljenja, ki je pripravljeno žrtvovati ne samo ideal objektivnosti znanosti, ampak tudi kritični impuls, ki prihaja do izraza v znanstveni metodi in v filozofskem racionalizmu, brez pomisleka dogmatičnemu načinu mišljenja služečemu zaznavajočemu umu." Albert, TkV, str. 143

312 V študiju o frankfurtski šoli, v poglavju "Kritična teorija in pozitivizem", v razdelku "Spor o pozitivizmu".

313 "Kar pomeni za nemško jezikovno področje iz historizma in iz podobno ležečih duhovnih tokov izvirajoče hermenevtično mišljenje, to najdeva za anglosaksonsko področje paralelo v analitičnem mišljenju, ki je izšlo iz sprememb, skozi katere je šel v tem okolju pozitivizem, predvsem v pozni filozofiji Ludwiga Wittgensteina." Albert, TkV, str. 143

314 "V naslednjem objavljam misli, rezultat filozofskih raziskovanj, ki so me zaposlovala v zadnjih 16 letih. Zadevajo mnoge predmete: pojem pomena, umevanja, stavka, logike, temelje matematike, stanja zavesti in drugo." Ludwig Wittgenstein: "Philosophische Untersuchungen", suhrkamp teschenbuch — 14, 1971, str. 9 (PhU)

315 Karl-Otto Apel: "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", izšlo v zborniku Aplovih študij z naslovom "Transformation der Philosophie", Band-I: "Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik", Band-II: "Das Apriori der Kommunikations-gemeinshaft"; Aplova študija o Wittgensteinu in problemu her-

menevtičnega umevanja je izšla v prvem zvezku na straneh 335—377, (TdPh), (WuPhV)

316 "te pozitivne pogoje možnosti in veljavnosti umevanja nasploh hoče Dilthey končno raz-ložiti v stilu 'kritike historičnega uma' analogno Kantovi *Kritiki čistega uma.*" Apel, WuPhV, TdPh I, str. 336

317 "Sicer je bil ta smisel v 19. stoletju rešen svoje dogmatično-normativne zahteve po resnici, bil je historično in doživljajsko-psihološko relativiran. Toda to nikoli ne pomeni, da je bil postavljen pod dvom sam smisel dokumentov." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 337

318 "Iz popolnoma drugih motivov in predpostavk rezultira problem umevanja smisla pri *Ludwigu Wittgensteinu,* izučenem inženirju letalstva, ki je v letih pred prvo svetovno vojno študiral pri B. Russellu simbolno tehniko in filozofske implikacije matematične logike." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 337

319 "Jezikovni smisel, za katerega razumevanje gre v 'Traktatu', ni totalni smisel zgodovinsko-individualnega teksta ali zavestno-nezavedna intencija avtorja, ki se morata — po hermenevtični predpostavki — izražati v vsakem posameznem stavku: pod 'smislom' razumeva zgodnji Wittgenstein vsebino informacije jezikovnih stavkov." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 338

320 "Razlika med analitičnimi in hermenevtičnimi tokovi filozofskega mišljenja obstoji med drugim v tem, da so se poslednji razvili izhajajoč iz na konkretne historične tekste nanašajoše se zastavitve vprašanja, kakor smo videli, v smer, ki vodi k ob modelu teksta orientirani univerzalni ontologiji, medtem ko so prvi, izhajajoč iz analize logike znanstvenega jezika, prešli k temu, da raziskujejo gramatiko različnih vrst 'jezikovnih iger', pri čemer je ležal akcent često manj na konkretnih tekstih kot na določenih vrstah izjav." Albert, TkV, str. 144

321 "V teh besedah dobimo, tako se mi zdi, določeno sliko o bistvu človeškega jezika. Namreč to: besede jezika poimenujejo predmete — Stavki so povezave takšnih poimenovanj. — V tej sliki jezika najdemo korenine ideje: vsaka beseda ima nek pomen. Ta pomen je pridan besedi. Je predmet, za katerega stoji beseda." Wittgenstein, PhU, str. 13

322 "Razlika med problemom razumevanja in problemom resnice leži po Wittgensteinu v tem, da moramo pri logično neoporečno konstruiranem jeziku predpostaviti, da smo besedam pridali predmete kot njihove pomene; ne smemo pa apriori predpostaviti, da so stavkom jezika pridana dejstva; zgolj to moramo zopet a priori predpostaviti, da so stavkom pridana zaradi njihove logične forme možna dejstva, se pravi stanja stvari v logičnem prostoru." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 341

323 "Razumeti stavek pomeni vedeti, kaj se primeri, če je resničen. (Lahko ga torej razumemo, čeprav ne vemo, ali je resničen.) Razumemo ga, če razumemo njegove sestavne dele." Wittgenstein: "Logično filozofski traktat", MK, Ljubljana 1976, prevedel in sklepno besedo napisal prof. dr. Frane Jerman, str. 58—59

324 Glej predvsem str. 222 in dalje knjige akad. prof. dr. Borisa Majerja "Med znanostjo in metafiziko", CZ, Ljubljana 1968, zbirka Misel in čas.

325 "Siljenje k paradoksiji, ki jo je Wittgenstein neprikrito izrekel, priča, da na splošno neprotislovnost za konsekventno mišljenje celo tam ne more obdržati poslednje besede, kjer sankcionira njeno normo. Wittgensteinovo preseganje pozitivistov Dunajskega kroga se kaže na tem očitno: logik odkrije mejo logike." Theodor W. Adorno: "Einleitung" v Th. W. Adorno u. a.: "Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", Luchterhand, 3. Auflage 1971, str. 28 (E), (Pds)

326 "Kajti za njega tvori jezik v sebi zaprt imenentni sklop, skozi katerega so posredovani nejezikovni momenti spoznanja, čutni podatki n. pr.; nič manj pa ne leži v smislu jezika, da se nanaša na nejezikovno." Adorno, E, PdS, str. 28

327 "Ta slavna obtožba nesmiselnosti nasproti tradicionalni metafiziki tvori torej očitno kontrapunkt par excellence duhu hermenevtične filozofije in njeni teoriji umevanja smisla: hermenevtika Scheiermacherja in Diltheya je izšla iz neposrednega zadevanja skozi izraz žive, individualne intence, ki mora biti razgrnjena pod vsemi okoliščinami, se pravi, pri logično pomanjkljivi formi verjetno skozi historično in psihološko rekonstrukcijo živega motiva izza jezika." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 343

328 "Merilo umevanja smisla ni zanj človeška (zavestna ali nezavedna) intencija, pač pa zgolj logična forma jezika, ki ga je umeti." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 343

329 "'Reductio ad absurdum' hermenevtičnega problema v *Traktatu* zgodnjega Wittgensteina obstoji torej v tem, da radikalno oporeka možnosti hkrati objektivnega in subjektivnega, empiričnega in transcendentalnega izhodišča mišljenja, ker je nez-

družljiva s programom enotnega jezika, ki odslikava zgolj objektivna dejstva. Najvažnejša konsekvenca te pozicije za hermenevtiko leži v tem, da meni Wittgenstein, da lahko postavi na mesto poznejšega umevanja individualnih mnenj logično analizo jezikovne forme." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 349

330 Wittgenstein: "Logično filozofski traktat" sl. prevod (LFT) str. 132—133, 5.633

331 Wittgenstein, LFT, str. 133

332 "Vse v nekem konkretnem tekstu človeške zgodovine duha kaže na to, da je bil napisan v okviru določenega načina gledanja, z določenega stališča, da ga je napisal konkreten, zgodovinski subjekt. In svet, ki je bil razprt v takšnem tekstu, je dejansko enak vidnemu polju, ki se perspektivistično nanaša nazaj na oko subjekta. Ta perspektivizem hermenevtično poumevanega razpiranja sveta prihaja na primer skoz in skoz do veljave v Heideggrovi koncepciji biti v svetu, ki sem vsakokrat jaz." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 350

333 "V tem leži ravno osnova njegove nadindividualne, pod pogoji njegove klasične ali kanonične veljave. Ta realativna intersubjektiviteta pa ni nikoli identična z intersubjektiviteto logične forme jezika, ki jo Wittgenstein postulira v *Traktatu*." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 350

334 "Na mesto te metafizične oziroma transcendentalnosemantične predpostavke stopa nova delovna hipoteza neomejenega števila različnih, toda bolj ali manj sorodnih, zgodovinsko nastajajočih in izginjajočih t. im. 'jezikovnih iger'." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 358

335 "Po poznem Wittgensteinu bi bil način govorjenja 'sonce vzhaja' v okviru moderne astronomske teorije ne napačen, pač pa brezsmiseln, v kontekstu jezikovne igre kmetov ali turistov nasprotno smiseln (in preverljiv)." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 359

336 "Kontekst *Filozofskih raziskovanj* jasno kaže, da spada k temu vsako človeško obnašanje, ki vključuje 'umevanje' 'smisla' in je tako samo 'razumljivo'." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 361

337 "Ta metodološka tendenca pa je v sebi sami dvoumna: bodisi da predpostavlja umevanje, ki bi ga rada nadomestila in bi ga rada — po poti objektivne potujitve — končno zgolj poglobila, bodisi da se mora priznati za radikalni behaviorizem, ki bi dejansko rad nadomestil umevanje z opisovanjem objektivno danega procesa." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 365

338 "Opisovanje jezikovne igre, v kateri so mnenja takó izražena kot tudi — bodisi v besedah bodisi v obliki obnašanjskih odgovorov — razumeta, ni dejansko nič drugega kot relativna potujitev lastnega mnenja in umevanja." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 366

339 "Če naj opisovanje jezikovnih iger kot enotnosti jezikovne rabe, življenjske oblike in razpiranja sveta prevzame funkcijo hermenevtičnega umevanja intencij smisla, mora postati ravno tip jezikovne igre, ki se nanaša na druge jezikovne igre, ključni problem za hermenevtiko na osnovi Wittgensteina." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 367

340 "Medtem ko je najprej izgledalo tako, kot da — v skladu z Wittgensteinovim naukom — mora biti umevanje smisla z eksternim opisovanjem nekega obnašanja, se zdi sedaj, da se ta nauk izteka v to, da je lahko vse človeško obnašanje dostopno zgolj v okviru neke jezikovne igre, se pravi kot smiselno in razumljivo obnašanje." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 370

341 "Toliko lahko ugotovimo skladnost med hermenevtično funkcijo Wittgensteinovega modela jezikovne igre in Diltheyevo 'skupno sfero', ki jo imenuje s Heglom tudi 'sfero objektivnega duha'." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 373

342 "Kako naj to karakteristično izhodiščno situacijo hermenevtičnega hotenja po umevanju in nujnosti umevanja analiziramo v luči modela jezikovne igre?" Apel, WuPhV, TdPh I, str. 373

343 "Model udeležbe na obstoječi enotnosti pravil jezikovne igre lahko služi zgolj takrat kot model za situacijo hermenevtičnega umevanja, če zagledamo nezagotovljenost in končno razrešitev te enotnosti (v historično objektivirano jezikovno igro in historično objektivirajočo jezikovno igro interpreta)." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 374

344 "Analizirati to strukturo, je bila pristna tema Diltheya: Fenomen, v katerem postane pravilo življenjske oblike, ki ni več samo po sebi razumljiva, interpretu predmetno, je imenoval 'izraz' življenja (pozneje tudi s Heglom: 'objektivacija duha); in pravkar opisano strukturo, po kateri je lahko korigiralo v 'izrazu' predmetno

postalo pravilo pravilo, v luči katerega je postalo predmetno, je imenoval 'hermenevtični krog'. Ali moramo reči: Dilthey je odkril strukturo hermenevtične jezikovne igre?"Apel, WuPhV, TdPh I, str. 375

345 "Dilthey dosega nasprotno ravno tam, kjer gre za zgodovinsko posredovanje med jezikovnimi igrami, pa tudi za posredovanje med formo (apriornim pravilom) in vsebino (objektiviranim smislom) človeških življenjskih oblik, maksimalno racionalnost svojega mišljenja: v miselni figuri 'hermenevtičnega kroga'. — Ta miselna figura pa bi smela biti seveda zgolj šifra za odprt problem kritične obnovitve racionalnosti Heglove dialektike." Apel, WuPhV, TdPh I, str. 377

346 Christofer Zöckler: "Dilthey und die Hermeneutik", Diltheys Begründung der Hermeneutik und die Goschichte ihrer Rezeption, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1975; Alfred Lorenzer: "Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis", Ein historisch-materialistischer Entwurf, Suhrkamp, Frankfurt 1974

347 Glej pri Zücklerju o pojmu materialistične hermenevtike predvsem stran 177 in dalje navedene knjige.

348 "Kar nastopa kot hermenevtika, mora biti povprašano po tistem, kot kar hoče biti razumeto. Čez to pa ne moremo obravnavati pod hermenevtiko zgolj tistega, kar nastopa pod tem imenom. Pritegnjeno mora biti tudi tisto, kar ponuja pod drugim nazivom iste ali sorodne vsebine: spoznavna teorija, filozofija zgodovine, samorefleksija, veda o delovanju, vedoslovje, nauk o umevanju, nauk o interpretaciji in kar bi radi bili še več podobni zahtev polni nazivi." Zöckler: DuH, str. 2

349 "Ključna točka mojih premišljevanj je vprašanje po 'resnici'. Iz odgovora, ki bo podan na to, bodo precizirane tudi vse dosedanje izjave o oblikovanju spoznanja in predmetu spoznanja psihoanalize. (...); vprašanje po bistvu psihoanalize bo povezano z vprašanjem po bistvu njenega predmeta spoznanja — človeka. Drugače izraženo: Spoznavna vrednost psihoanalize stoji in pade s tem, ali je psihoanaliza zmožna izreči 'resnico' 6. teze o Feuerbachu '... človeško bistvo ni nikakršen, v posameznem individuu prebivajoč abstraktum. V svoji dejanskosti je skupnost človeških razmerij' v resničnih spoznanjih o konkretnih strukturah osebnosti." Lorenzer, WdpE, str. 7

350 "S tem naj postane odprta možnost kategorialnega posredovanja analize subjektivnih pojavov trpljenja skozi politično-ekonomsko analizo načina produkcije." Lorenzer, WdpE, str. 7

351 "...: narava postaja skoz in skoz v raziskavi obravnavana tako, kot da bi bila od opazovalca ločljiva narava, kot da bi mu stala nasproti razmejena kot material opazovanja." Lorenzer, WdpE, str. 45

352 "To kar je v metodološko nevtraliziranih nomoloških znanostih predpostavka, namreč 'zlitost' faktov, je pri hermenevtičnem pristopu postavljeno pod vprašaj.
Tisto, kar je raziskovati, je tu obravnavano kot 'vzpostavljeno' in poskušano biti umevajoče pojasnjeno v opisujočem postopku ob kompleksu — teorija-praksa, v tem ko so nanj interpretirajoče postavljena dejstva." Lorenzer, WdpE, str. 46

353 "Psihoanaliza je torej zapopadenje psihičnih vsebin kot biološko-telesno determiniranih, v teh biološko determiniranih vsebinah poseduje hkrati — na skrit način — pred seboj družbeno posredovanje. Seveda je psihoanaliza 'ideološko tančico' že toliko prezračila, kolikor je 'konflikt' vedno imela tudi za 'kulturno' pogojenega. Moramo pa iti dalje, vtem ko se učimo 'predmet' psihoanalitičnega spoznanja zapopadati kot hkrati naravno in družbeno produciranega." Lorenzer, WdpE, str. 128—129

354 "Nivo, na katerem bodo organizirana izkustva, mora razkriti socialne odnose, predstaviti mora socialna razmerja." Lorenzer, WdpE str. 129

355 "Kritično-hermenevtična in praktično-spreminjajoča subjektivna strukturna analiza — imenovana psihoanaliza — spelјuje 'konfrontacijo med teorijo in dejstvi' v *'direktni praksi'*. Ne prinaša splošnih izjav zakonov, pač pa dosega precizno zapopadenje prikrite realnosti v figurah, ki poteka od individualiziranih skladnosti znotraj analitične situacije dveh preko 'kolektivno-tipičnih' figur različnih stopenj abstrakcije." Lorenzer, WdpE, str. 278

ZNANOST LOGIKE. UVOD

G. W. F. Hegel

Splošni pojem logike

Pri nobeni znanosti se ne čuti bolj potreba, da se začne brez predhodnih refleksij s stvarjo samo, kot pri logični znanosti. V vsaki drugi sta predmet, ki ga obravnava, in znanstvena metoda drug od drugega različna; kakor tudi vsebina ne tvori absolutnega začetka, temveč je odvisna od drugih pojmov in je sovisna z drugo snovjo okoli sebe. Tem znanostim se zato dopušča, da govorijo o svojih tleh in njihovi sovisnosti kakor tudi o metodi le na lematičen način, da brez nadaljnega uporabljajo oblike definicij in podobnega kot znane in sprejete in da se za določanje njihovih splošnih pojmov in temeljnih določitev poslužujejo običajnega načina rezoniranja.

Logika pa ne more predpostaviti nobene teh form refleksije ali pravil in zakonov mišljenja, kajti ta tvorijo del njene vsebine same in morajo biti umeteljena najpraj znotraj nje same. Toda ne le navedba znanstvene metode, temveč tudi *pojem* sam *znanosti* sploh sodi k njeni vsebini, in sicer tvori njen zadnji rezultat; zato ne more napovedati, kaj je, temveč šele njena celotna obravnava proizvaja to védenje o njej sami kot njeno zadnje in kot njeno dovršitev. Prav tako se obravnava njen predmet, *mišljenje* ali določneje *zapopadajoče mišljenje*, bistveno znotraj nje; njegov pojem se proizvaja v njenem poteku in ga potemtakem ni mogoče izreči vnaprej. Kar bo zato v tem uvodu vnaprej povedano, nima namena morda utemeljiti pojma logike ali njeno vsebino in metodo vnaprej znanstveno
36 u/ /pravičiti, marveč z nekaterimi razlagami in refleksijami v rëezonirajočem in historičnem smislu približati predstavi stališče, iz katerega je opazovati to znanost.

Če je logika nasplošno sprejeta kot znanost mišljenja, se pri tem razume, da to mišljenje tvori *golo formo* nekega spoznanja, da logika abstrahira od vse *vsebine* in da mora biti takoimenovani drugi *sestavni del*, ki spada k nekemu spoznanju, materija, dan od kod drugje, da torej logika, od katere da je ta materija docela neodvisna, lahko navaja le formalne pogoje resničnega spoznanja, ne more pa vsebovati realne resnice same, niti ne more biti le *pot k* realni resnici, ker leži ravno to bistveno resnice, vsebina, zunaj nje.

Najprej pa je že nespretno reči, da logika abstrahira od vse *vsebine*, da uči le pravil mišljenja, ne da bi se spustila v mišljeno in se mogla ozirati na njegovo kakšnost (Beschaffenheit). Kajti ker naj bodo mišljenje in pravila mišljenja njen predmet, ima tako vendar v tem neposredno svojo lastno vsebino; v tem ima tudi tisti drugi sestavni del spoznanja, neko materijo, za katere kakšnost skrbi.

Drugič pa so sploh predstave, na katerih je do sedaj počival pojem logike, deloma že izginile, deloma je čas, da popolnoma izginejo, da bo stališče te znanosti dojeto višje in da sama dobi neko povsem spremenjeno podobo.

Dosedanji pojem logike temelji na v običajni zavesti enkrat za vselej predpostavljeni ločitvi *vsebine* spoznanja in njegove *forme*, ali *resnice* in *gotovosti*. *Prvič* se predpostavlja, da obstoji snov spoznanja kot skončan (eine fertige) svet zunaj mišljenja na in za sebe, da
37 / / je mišljenje za sebe *prazno*, da kot neka forma vnanje pristopa k

oni materiji, se s tem izpolnjuje, šele po tem dobiva neko vsebino in s tem postaja neko realno spoznanje.

Potemtakem stojita oba ta sestavna dela (kajti morata imeti razmerje sestavnih delov, in spoznanje je iz njiju sestavljeno na mehaničen ali največ kemičen način) v tej razvrstitvi drug nasproti drugemu, da bi objekt naj bil neko za sebe dovršeno, končano, kar lahko za svojo dejanskost popolnoma pogreša mišljenje, medtem ko naj bi bilo mišljenje nekaj pomanjkljivega, kar se mora spopolniti šele na neki snovi, in sicer kot neka mehka nedoločena forma umeriti svoji materiji. Resnica je ujemanje (Übereinstimmung) mišljenja s predmetom, in mora se, da se to ujemanje proizvede — ker ne obstoji na in za sebe — . mišljenje vdati in uravnati po predmetu.

Tretjič, vtem da se različnost materije in forme, predmeta in mišljenja ne pušča v oni megleni nedoločenosti, temveč se vzame določno, potem je vsaka druga od druge ločena sfera. Mišljenje zato ne pride v svojem sprejemanju in formiranju snovi čez sebe, njegovo sprejemanje in se po njem uravnavanje ostaja modifikacija njega samega, ne postane s tem neko drugo; in samozavedajoče določanje pripada tako in tako le njemu; tudi v svojem odnosu do predmeta torej ne pride iz sebe ven k predmetu: ta ostaja kot stvar na sebi nasploh onostranstvo mišljenja.

Ti nazori o razmerju subjekta in objekta drugega do drugega izražajo določitve, ki tvorijo naravo naše običajne, prikazujoče se zavesti; toda ti predsodki, prenešeni v um, kot da se v njem dogaja isto razmerje, kot da ima to razmerje resnico na in za sebe, so potem
38 tiste zmote, katerih skozi vse dele duhovnega in narav/ /nega univerzuma izpeljano spodbitje je filozofija, ali bolje zmote, ki jih je treba, ker zapirajo vstop v filozofijo, pred njo odložiti.

Starejša metafizika je imela v tem oziru višji pojem o mišljenju, kot je postalo običajno v novejšem času. Vzela je namreč za osnovo, da je to, kar se z mišljenjem spozna o in na rečeh, tisto edino na njih pravo resnično (wahrhaft Wahre), torej ne le-te v njihovi neposrednosti, temveč šele povzdignjene v formo mišljenja, kot mišljeno. Ta metafizika je torej menila, da mišljenje in določitve mišljenja niso nekaj predmetom tujega, temveč nasprotno njih bistvo ali da se *stvar* in njih *mišljenje* (kot tudi naš jezik izraža neko njih sorodstvo) na in za sebe ujemajo (übereinstimmen), da je mišljenje v svojih imenentnih določitvah in resnična narava stvari ena in ista vsebina.

Toda *reflektirajoči* razum se je polastil filozofije. Natančno je treba vedeti, kaj želi reči ta izraz, ki se sicer večkrat uporablja kot geslo; nasploh je pod tem razumeti abstrahirajoči in s tem ločujoči razum, ki vztraja v svojih ločitvah. Obrnjen proti umu, se vede kot *zdrava pamet* (geneiner Menschenverstand) in uveljavlja svoj nazor, da resnica počiva na čutni realnosti, da so misli *le* misli, v tem smislu, da jim šele čutna zaznava daje vsebino in realnost, da um, kolikor ostaja na in za sebe, proizvaja le izmišljotine (Hirngespinste). V tem odpovedovanju uma sebi samemu gre pojem resnice v izgubo; omejen je na to, da spoznava le subjektivno resnico, le pojav (Erscheinung), le nekaj, čemur narava stvari same ne ustreza; *védenje* je padlo nazaj v *mnenje*.

Ta obrat pa, ki ga naredi spoznanje in ki se prikazuje kot izguba
39 in nazadnje, ima globljo / / osnovo, na kateri sploh sloni povzdignjenje uma v višjega duha novejše filozofije. Osnovo one že splošne predstave je namreč treba iskati v uvidu o *nujnem spopadu* določitev razuma s samim seboj. — Ta že razglašena refleksija je to, da je treba iti *ven* čez konkretno neposredno in to isto *določiti* in *ločiti*.

Toda *prav tako* mora iziti čez te njene *ločujoče* določitve in jih najprej *spraviti v odnos* (*beziehen*). Na stališču tega povezovanja izstopa njih spopad. To povezovanje refleksije pripada na sebi umu; povzdignjenje čez one določitve, ki je prišlo do uvida njih spopada, je veliki negativni korak k resničnemu pojmu uma. Toda neizpeljani uvid pade v nerazumetje (Missverstand), kot da bi bil um tisti, ki bi zašel v protislovje s seboj; ne spozna, da je protislovje prav povzdignjenje uma čez omejitve razuma in njihova razrešitev (Auflösen). Namesto da bi od tod naredilo zadnji korak v višino, je spoznanje zbežalo od nezadovoljivosti razumskih določitev nazaj k čutni eksistenci, domnevajoč da ima na njej to trdno in enotno. Vtem ko pa se po drugi strani to spoznanje vé kot spoznanje samo o prikazujočem se, se priznava njegova nezadovoljivost, toda hkrati se predpostavlja, kot da bi sicer ne bile spoznane stvari na sebi, vendarle pa bi se pravilno spoznavalo znotraj sfere pojavnosti (Erscheinung), kot da bi bila pri tem takorekoč različna le *vrsta predmetov*, in bi ena vrsta, namreč stvari na sebi, ne padla v spoznanje, pač pa bi padla v spoznanje druga vrsta, namreč pojavi (Erscheinungen). Kot če bi bil nekemu možu pripisan prvi uvid, z dostavkom, da pa vendar on ni sposoben uvideti nič resničnega, temveč le neresnično. Kakor nesmiselno bi bilo to zadnje, tako nesmiselno je neko resnično spoznanje, ki predmeta ne bi spoznalo, kot je na sebi.

40 / /*Kritika form razuma* je imela ta navedeni rezultat, da te forme niso uporabljive na stvareh na sebi. — To ne more imeti nobenega drugega smisla, kot da so te forme same na sebi nekaj neresničnega. Toda vtem ko se jih pusti kot veljavne za subjektivni um in za izkustvo, ni kritika povzročila nobene spremembe na njih samih, temveč jih pušča za subjekt v isti podobi, kot so sicer veljale za objekt. Če pa so nezadostne za stvar na sebi, potem bi jih moral razum, ki naj mu pripadajo, še manj prenašati in se s tem zadovoljiti (noch weniger dieselben sich gefallen lassen und damit vorlieb nehman wollen). Če ne morejo biti določitve *stvari na sebi*, potem so lahko še manj določitve razuma, ki bi mu vendar moralo biti priznano vsaj dostojanstvo neke stvari na sebi. Določitve končnega in neskončnega so v istem spopadu, pa naj bodo uporabljene na čas in prostor, na svet ali pa naj bodo določitve znotraj duha, — tako kot črno in belo dajeta sivo, naj sta združeni druga z drugo na zidu ali pa še na paleti. Če se naša predstava *sveta* razkroji, vtem ko sta določitvi neskončnega in končnega prenešeni nanjo, potem je še bolj *duh* sam, ki obe vsebuje v sebi, neko v samem sebi si oporekajoče, neko razkrajajoče se. — Ni kakšnost snovi ali predmeta, na čemer bi bile uporabljane ali v čemer bi se nahajale, tista, ki lahko tvori neko razliko; kajti predmet ima le skozi in po onih določitvah protislovje na sebi.

Tista kritika je torej forme objektivnega mišljenja le odstranila od stvari, toda pustila jih je v subjektu, kot jih je našla. Pri tem namreč teh form ni opazovala same na sebi in za sebe, po njihovi svojevrstni vsebini, temveč jih je lematično naravnost privzela iz subjektivne logike; tako da (ni) bilo govora o kaki njihovi izpeljavi na
41 njih samih ali tudi neki njihovi izpeljavi / / kot subjektivno-logičnih form, še manj pa o njihovem dialektičnem opazovanju.

Konsekventneje izpeljani transcendentalni idealizem je spoznal ničnost te od kritične filozofije še puščene prikazni *stvari-na-sebi*, te abstraktne, od vse vsebine ločene sence, in je imel smoter, da jo popolnoma uniči. Ta filozofija je bila tudi začetek, pustiti umu iz sebe samega predstaviti svoje določitve. Toda subjektivna naravnanost tega poskusa mu ni dopuščala priti do popolnosti. Nadalje je bi-

la opuščena naravnost in z njo tudi oni začetek in izoblikovanje čiste znanosti.

Čisto brez ozira na metafizični pomen pa je opazovano tisto, kar je običajno razumljeno pod logiko. Ta znanost, v stanju, v katerem je še vedno, pa seveda nima nobene vsebine tiste vrste, kot velja ta vsebina kot realnost in kot neka resnična stvar v običajni zavesti. Vendar ni zaradi tega razloga formalna, vsebinskopolno resnico pogrešajoča znanost. V oni snovi, ki je v njej pogrešana, katere manjkanju se po navadi pripisuje njeno nezadovoljivost, tako in tako ni iskati področja resnice. Temveč leži to brezvsebinsko logičnih form nasprotno le v načinu, kako se jih opazuje in obravnava. Vtem ko kot trdne določitve razpadejo in niso držane skupaj v organični enosti, so mrtve forme in nimajo v sebi duha, ki je njihova živa konkretna enost. S tem pa pogrešajo pravo (gediegenen) vsebino, — neko materijo, ki bi bila vsebina na sebi sami. Vsebina, ki je pogrešana na logičnih formah, ni nič drugega kot trdna podlaga in konkretnost teh abstraktnih določitev; in neko takšno substancialno bistvo se zanje po navadi išče zunaj. Toda logični um sam je sub-
42 stancialno ali reelno, ki povezuje vse abstraktne določitve / / v sebi in je njihova prava (gediegene), absolutno konkretna enost. Tega torej, kar se po navadi imenuje neka materija, ne bi bilo treba iskati daleč; ni krivda predmeta logike, če mora biti brezvsebinska, temveč samo načina, kako je ta predmet zapopaden.

Ta refleksija vodi bližje k navedbi stališča, po katerem je treba opazovati logiko, kolikor se loči od dosedanjega načina obravnavanja te znanosti in ki je edino resnično stališče, na katerega jo je treba v prihodnosti za vedno postaviti.

V *Fenomenologiji duha* sem prikazal zavest v njem napredovanju od prvega neposrednega nasprotja nje in predmeta do absolutnega vedenja. Ta pot gre skozi vse forme *razmerja zavesti do objekta* in ima *pojem znanosti* za svoj rezultat. Ta pojem ne potrebuje torej (razen tega, da izhaja znotraj logike same) tukaj nobenega opravičevanja, ker ga je tam dobil; in ni sposoben nobenega drugega opravičevanja kot samo tega proizvajanja njega skozi zavest, ki se ji vse njene lastne podobe razkrojijo v njega kot v resnico. Rezonirajoča utemeljitev ali razlaga pojma znanosti lahko opravi največ to, da ga spravi pred predstavo in da privede do nekega historičnega poznanja o tem; toda kakšna definicija znanosti ali bližje logike ima svoj *dokaz* samo v oni nujnosti njenega izhajanja. Definicija, s katero kakršnakoli znanost absolutno začenja, ne more vsebovati nič drugega kot določeni, pravilen (regelrechten) izraz tistega, kar si *predstavljajo*, kot je *priznano in poznano*, s predmetom in smotrom znanosti. Da si predstavljajo ravno to pod tem, je historično zagotavljanje, zastran katerega se je mogoče sklicevati le na to ali ono pripoznano ali pravzaprav samo proseč dopovedovati,
43 da se želi to ali ono pustiti veljati kot pripoznano. / / Sploh ni konca temu, da eden od tod, drugi od drugod doprinese kak primer in instanco, po kateri da je treba razumeti nekaj več in drugega pri tem in onem izrazu, v katerega definicijo da je treba sprejeti torej še neko pobližjo ali splošnejšo določitev in glede na to urediti tudi znanost. — Pri tem je nadalje odvisno od rezoniranja, kaj vse in do katere meje in obsega bi moralo biti vpotegnjeno ali izključeno; temu rezoniranju samemu pa je odprto najraznovrstnejše in najrazličnejše menjenje (Dafürhalten), o čemer lahko na koncu le samovolja sklene neko trdno določitev. Pri tem postopku, da se znanost začne z njeno

definicijo, ni govora o potrebi, da bi bila pokazana *nujnost* njenega *predmeta* in s tem nje same.

Pojem čiste znanosti in njegova dedukcija je v pričujoči obravnavi torej toliko predpostavljen, kolikor ni Fenomenologija duha nič drugega kot njegova dedukcija. Absolutno vedenje je *resnica* vseh načinov zavesti, ker, kot ga je proizvedlo ono gibanje le-te, se je le v absolutnem vedenju ločitev *predmeta* od *gotovosti njega samega* popolnoma razkrojila in sta resnica te gotovosti kot tudi gotovost te resnice postali enaki.

Čista znanost predpostavlja s tem osvoboditev od nasprotja zavesti. Vsebuje *misel, kolikor je misel prav tako stvar na sebi sama*, oziroma *stvar na sebi samo*, kolikor *je* ta *prav tako čista misel*. Kot *znanost* je resnica čisto razvijajoče se samozavedanje in ima podobo sebstva (des Selbst), ki *je tisto na in za sebe bivajoče védeni pojem, pojem kot tak pa to na in za sebe bivajoče*. To objektivno mišljenje je torej *vsebina* čiste znanosti. Le-ta je zato tako malo formalna, pogreša tako malo materijo za neko dejansko in resnično spozna/ /nje, da je njena vsebina nasprotno edinole to absolutno resnično ali, če bi se še hoteli poslužiti besede materija, resnična materija — materija pa, ki ji forma ni neko vnanje, ker je ta materija nasprotno čista misel, je s tem absolutna forma sama. Logiko je tedaj treba zapopasti kot sistem čistega uma, kot carstvo čiste misli. *To carstvo je resnica, kot je ta brez tančice (Hülle) na in za sebe sama*. Zato se je mogoče izraziti, da je ta vsebina *prikazovanje boga, kot je ta v svojem večnem bistvu pred stvarjenjem narave in nekega končnega duha.*

Anaksagoras je slavljen kot tisti, ki je prvi izgovoril misel, da je *nus, misel*, princip sveta, da je bistvo sveta treba določiti kot misel. S tem je položil temelj za intelektualno naziranje univerzuma, katerega čista podoba mora biti *logika*. V njej ne gre za neko mišljenje *o* nečem, kar bi za sebe ležalo kot osnova zunaj mišljenja, za forme, ki bi morale biti zgolj *znamenja* resnice; temveč nujne forme in lastne določitve mišljenja so vsebina in najvišja resnica sama.

Da bi se to v predstavo vsaj sprejelo, je treba odložiti mnenje, kot da bi morala biti resnica nekaj oprijemljivega. Takšna oprijemljivost je na primer vnešena celo še v Platonove ideje, ki so v mišljenju boga, kot bi bile takorekoč eksistirajoče stvari, toda v nekem drugem svetu ali regiji, zunaj katerega da se nahaja svet dejanskosti in ima neko od onih idej različno, šele skozi to različnost realno substancialnost. Platonova ideja ni nič drugega kot to obče ali določen pojem predmeta; le v njegovem pojmu ima nekaj dejanskost; kolikor je različno od svojega pojma, preneha biti dejansko, in je neko ničnо; stran oprijemljivosti in čutne / / biti-zunaj-sebe pripada tej ničnі strani. — Po drugi strani pa se je mogoče sklicevati na lastne predstave običajne logike; domneva se namreč, da n. pr. definicije ne vsebujejo določitev, ki padejo le v spoznavajoči subjekt, temveč določitve predmeta, ki tvorijo njegovo najbistvenejšo lastno naravo. Ali kadar se sklepa od danih določitev na druge, se domneva, da to s sklepom ugotovljeno (das Erschlossene) ni neko predmetu vnanje in tuje, temveč da mu nasprotno samo pripada, da ustreza temu mišljenju bit. — Nasploh leži pri uporabi form pojem, sodbe, sklepa, definicije, delitve itd. v osnovi, da niso zgolj forme samozavedajočega se mišljenja, temveč tudi predmetnega razuma. — *Mišljenje* je izraz, ki to v njem vsebovano določitev predvsem pripisuje zavesti. Toda kolikor se reče, da je *razum, da je um v predmetnem svetu*, da imata duh in narava *obče zakone*, po katerih se ravnajo njuno življe-

nje in njune spremembe, se tako priznava, da imajo miselne določitve prav tako objektivno vrednost in eksistenco.

Kritična filozofija je sicer že naredila *metafiziko* za *logiko,* toda sama je tako kot kasnejši idealizem, kot smo spomnili prej, dala iz strahu pred objektom logičnim določitvam bistveno subjektivni pomen; s tem so hkrati ostale obremenjene z objektom, pred katerim so bežale, in stvar-na-sebi, neskončna spotika, je preostala na njih kot neko onostranstvo. Toda osvoboditev od nasprotja zavesti, ki jo znanost mora moči predpostaviti, dvigne miselne določitve čez to plašljivo, nedovršeno stališče in zahteva opazovanje le-teh, kakor so na in za sebe, brez neke take omejitve in ozira, to logično, to čistoumno.

46 *Kant* hvali sicer logiko, namreč agregat do/ /ločitev in stavkov, ki se v običajnem pomenu imenuje logika, da je srečna po tem, da ji je pripadla pred vsemi drugimi znanostmi tako zgodnja spopolnitev; od *Aristotela* da ni naredila nobenega koraka nazaj, toda tudi nobenega koraka naprej, to zadnje zato, ker da se zdi, kot vse kaže, sklenjena in spopolnjena. — Če logika od Aristotela ni doživela nobene spremembe — kakor dejansko spremembe, če opazujemo novejše kompendije logike, pogosto obstojijo bolj le v izpuščanju —, tako je treba iz tega prej sklepati, da je toliko bolj potrebna totalne predelave; kajti dvatisočletno delovanje (Fortarbeiten) duha mu je moralo oskrbeti višjo zavest o njegovem mišljenju in o njegovi čisti bitnosti (Wesenheit) v sebi samem. Primerjava podob, h katerim se je povzdignil duh praktičnega in religioznega sveta in duh znanosti v vsaki vrsti reelne in ideelne zavesti, s podobo, v kateri se nahaja logika, njegova zavest o njegovem čistem bistvu, kaže preveliko razliko, da ne bi že najbolj površno opazovanje moralo takoj opaziti, da je ta zadnja zavest prvim vzponom vseskozi neprimerna in jih nevredna.

Dejansko je bila potreba preoblikovanja logike že dolgo občutena. V formi in v vsebini, kot se kaže v učbenikih, je, se sme reči, postala zaničevana. Zraven jo še vlečejo bolj z občutkom, da logike sploh ni mogoče pogrešati, in po neki trajajoči navajenosti na tradicijo o njeni pomembnosti, kot pa iz prepričanja, da ima tista običajna vsebina in ukvarjanje s tistimi praznimi formami vrednost in korist.

Razširitve, ki so ji bile dane nekaj časa s psihološkim, pedagoškim in celo fiziološkim materialom, so bile pozneje precej
47 splošno priznane za skazitve. Na in za sebe se mora / / velik del teh psiholoških, pedagoških, fizioloških opazovanj, zakonov in pravil, pa naj stojijo v logiki ali kjer pač že, zdeti kot zelo plehek in trivialen. Docela takšna pravila kot na primer, da mora človek premisliti in preskusiti tisto, kar bere v knjigah ali ustno sliši; češ da je treba, če človek ne vidi dobro, njegovim očem pomagati z očali — pravila, ki so bila dana, da bi se prišlo do resnice, v učbenikih v takoimenovani uporabni logiki, in sicer resno razčlenjena v paragrafih —, se morajo vsakomur zdeti odvečna, le kvečjemu piscu ali učitelju ne, ki je v zadregi, kako razširiti sicer preveč kratko in mrtvo vsebino logike s čemerkoli.*

Kar zadeva takšno vsebino, je bil že zgoraj podan razlog, zakaj je tako brez duha. Njene določitve veljajo v svoji trdnosti nepremakljivo in so spravljene druga z drugo le v vnanje odnose. S tem, da se pri sodbah in sklepih operacije predvsem zvaja in utemeljuje na kvantitativnost določitev, počiva vse na neki vnanji razliki, na goli primerjavi, postane povsem analitičen postopek in brezpojmovno

kalkuliranje. Izpeljevanje takoimenovanih pravil in zakonov, predvsem sklepanja, ni mnogo boljše kot otipavanje palčic neenake dolžine, da bi se jih razvrstilo in povezalo po njihovi velikosti, — kot
48 igrajoča se zaposlenost otrok, da od raznovrstno razrezanih slik / / poiščejo skupaj sodeče dele. — Zato to mišljenje ni bilo neupravičeno izenačevano z računanjem in računanje zopet s tem mišljenjem. V aritmetiki so vzeta števila kot tisto brezpojmovno, ki razen svoje enakosti ali neenakosti, t. j. razen svojega čisto vnanjega razmerja nima nobenega pomena, tisto brezpojmovno, ki ni misel niti samo na sebi, niti ni njegov odnos. Če je na mehaničen način izračunano, da so tri četrtine multiplicirane z dvema tretjinama ena polovica, potem vsebuje ta operacija približno tako veliko in tako malo misli kot preračunavanje, ali je v eni figuri dopustna ta ali ona vrsta sklepa.

S tem, da bi bilo mrtvo okostje logike oživljeno z duhom v oporo in vsebino,** mora biti njena *metoda* tista, s katero je edino zmožna biti čista znanost. V stanju, v kakršnem je, je komaj mogoče spoznati neko slutnjo znanstvene metode. Ima nekako obliko izkustvene znanosti. Izkustvene znanosti so za to, kar morajo biti, našle, kolikor pač gre, svojo lastno metodo definiranja in klasificiranja svoje snovi. Tudi čista matematika ima svojo metodo, ki je primerna za njene abstraktne predmete in za kvantitativno določitev, v kateri jih edino opazuje. O tej metodi in sploh o podrejenosti znanstvenosti, ki je mogoča v matematiki, sem povedal bistveno v predgovoru k *Fenomenologiji duha*; toda tudi znotraj logike same bo natančneje opazovana. *Spinoza, Wolff* in drugi so se pustili zapeljati, da so jo uporabili tudi na filozofiji in naredili vnanji tek brezpojmovne kvantitete za potek pojma, kar je na in za sebe protislovno. Doslej filozofija svoje metode še ni našla; z zavistjo je opazovala sistematično zgradbo matematike in si od nje, kot rečeno, izposojala,
49 ali pa si je pomagala z metodo znano/ /sti, ki so le mešanice dane snovi, izkustvenih stavkov in misli, — ali si je tudi pomagala s surovim zametavanjem (Wegwerfen) vsakršne metode. Ekspozicija tistega pa, kar je edino lahko resnična metoda filozofske znanosti, pade v obravnavanje logike same; kajti metoda je zavest o formi notranjega samogibanja njene vsebine. V *Fenomenologiji duha* sem postavil*** primer te metode na nekem konkretnem predmetu, na *zavesti*. To so tu podobe zavesti, katerih vsaka se v svoji realizaciji hkrati sama razpusti (auflöst), ima lastno negacijo za svoj rezultat — in je s tem prešla v višjo podobo. Edino, *da bi se dosegel znanstveni napredek* — in bistveno prizadevati si je treba za čisto *enostavni* uvid le-tega —, je spoznanje logičnega stavka, da je tisto negativno ravno toliko pozitivno oziroma, da se tisto oporekajoče si ne razpusti v ničlo, v abstraktni nič, temveč bistveno le v negacijo svoje *posebne* vsebine, oziroma da taka negacija ni vsa negacija, temveč *negacija določene stvari*, ki se razpusti, je potemtakem določena negacija; da je torej v rezultatu bistveno vsebovano to, iz česar rezultira, — kar je pravzaprav tavtologija, kajti sicer bi bilo neko neposredno (ein Unmittelbares), ne rezultat. Vtem da je rezultirajoče, negacija, določena negacija, ima neko *vsebino*. Je nov pojem, toda višji, bogatejši pojem kot predhodni; kajti postala je za njegovo negacijo ali zoperstavljeno bogatejša, ga torej vsebuje, toda tudi več kot njega, in je enost njega in njegovega zoperstavljenega. — Na tej poti se mora sistem pojmov sploh oblikovati — in se v nezadržnem, čistem, od zunaj nič vase vzemajočem teku dovršiti.

50 / /Kako bi mogel meniti, da ni metoda, po kateri se ravnam(2) v tem sistemu logike — oziroma nasprotno po kateri se ravna ta sistem

na sebi samem —, sposobna za še mnoge spopolnitve, mnoga izoblikovanja v posameznem; toda obenem vem, da je edina resnična. To se za sebe razodeva že iz tega, da ni od svojega predmeta in vsebine nič različnega; — kajti to je vsebina v sebi, *dialektika, ki jo ima ta na njej sami,* ki jo giblje naprej. Jasno je, da ne morejo veljati nobeni prikazi za znanstvene, ki ne gredo teka te metode in niso v skladu (gemäss) z njenim enostavnim ritmom, kajti to je tek stvari same. V skladnosti (Gemässheit) s to metodo spominjam, da so razdelitve in naslovi knjig, razdelkov in poglavij, ki so navedene v tem delu, kot tudi na primer s tem povezane razlage, narejene z namenom začasnega pregleda in da imajo pravzaprav le *historično* vrednost. Ne spadajo k vsebini in telesu znanosti, temveč so sestavine vnanje refleksije, ki je celoto izpeljave že pretekla, zato vé zaporedje svojih momentov vnaprej in ga navaja, preden se privedejo še skozi stvar samo.

V drugih znanostih niso takšne vnaprejšne določitve in razdelitve ravno tako za sebe nič drugega kot takšne vnanje navedbe; toda tudi znotraj znanosti niso vzdignjene čez ta značaj. Celo v logiki na primer se glasi, "logika ima dva glavna dela, elementarni nauk in metodiko"; potem se pod elementarnim naukom brez nadaljnjega denimo najde *naslov*: zakoni mišljenja; potem *prvo poglavje*: o pojmih; *prvi oddelek:* o jasnosti pojmov itd. — Te brez kakršne koli
51 dedukcije in upravičenja narejene določitve in razde/ /litve tvorijo sistematično ogrodje in celotno povezavo takšnih znanosti. Takšna logika ima za svoj poklic, da govori o tem, da morajo biti pojmi in resnice *izpeljani* iz principov; toda pri tem, kar imenuje metoda, tudi še zdaleč ni mišljeno na neko izpeljavo. Red obstoji na primer v sestavljanju enakovrstnega, v vnaprejšnjem navajanju enostavnejšega pred sestavljenim in drugih vnanjih ozirih. Toda glede notranje, nujne povezave ostaja pri registru oddelčnih določitev, in prehod se opravi le s tem, da se zdaj reče: *Drugo poglavje,* — ali: *poslej prehajamo* k sodbam, ipd.

Tudi naslovi in razdelitve, ki nastopajo v tem sistemu, naj zase ne imajo nobenega drugega pomena kot navedbo vsebine. Razen tega pa se mora *nujnost* povezave in imanentnega nastajanja razlik najti v obravnavi stvari same, kajti ta pade v lastno nadaljnjo določitev pojma.

To, skozi katero se pojem sam vodi naprej, je poprej navedeno *negativno,* ki ga ima pojem v sebi samem; to tvori tisto resnično dialektično. *Dialektika,* ki je bila obravnavana kot ločen del logike in je bila glede svojega smotra in stališča, lahko rečemo, povsem napak spoznana (verkannt worden), prejme s tem popolnoma drug položaj. — Tudi *Platonova* dialektika ima celo v *Parmenidu,* in drugod tako in tako še bolj direktno, deloma le namen, da omenjene trditve skozi samo sebe raztopi in spodbije, deloma pa ima sploh za rezultat nič. Običajno imajo dialektiko za neko vnanje in negativno početje, ki da ne pripada stvari sami, ki da ima v goli nečimrnosti (Eitelkeit) kot neki subjektivni sli, zamajati si tisto trdno in resnično, svoj razlog ali ki vsaj ne vodi k ničemer drugemu kot k nečimernosti dialektično obravnavanega predmeta.

52 / /Kant je postavil dialektiko višje — in ta stran spada med največje njegovih zaslug —, vtem ko ji je vzel videz samovolje, ki jo ima po običajni predstavi, in jo predstavil kot *neko nujno početje uma.* Vtem ko je veljala le za veščino varati s slepili in proizvajati iluzije, je bilo nasploh predpostavljeno, da igra goljufivo igro in da vsa njena moč sloni le na tem, da zakriva prevaro; da so njeni rezul-

tati le dobljeni z zvijačo in subjektivni videz. Kantove dialektične predstavitve v antinomijah čistega uma ne zaslužijo sicer, če so opazovane pobližje, kot se bo to obširneje zgodilo v nadaljjevanju tega dela, seveda nobene velike hvale; toda splošna ideja, ki jo je položil v temelj in jo uveljavil, je *objektivnost videza* in *nujnost protislovja*, ki spada k *naravi* miselnih določitev: najprej sicer na način, kolikor so uporabljene te določitve uma na *stvareh na sebi*; toda ravno, kar so v umu in z ozirom na to, kar je na sebi, je njihova narava. Ta rezultat ni, *dojet po svoji pozitivni plati*, nič drugega kot notranja *negativnost* istega (uma), kot njena samo sebe gibajoča duša, princip vse naravne in duhovne živosti sploh. Toda kakor se obstane le pri abstraktno-negativni plati tega dialektičnega, tako je rezultat le tisto znano, češ da je um nesposoben spoznati to, kar je neskončno; — vtem, ko je tisto neskončno tisto umno, je nenavaden rezultat reči, da razum ni sposoben spoznati tisto umno.

V tem dialektičnem, kot je tu vzeto, in s tem v zajetju zoperstavljenega v njegovi enosti ali pozitivnega v negativnem, obstoji *to spekulativno*. Je najvažnejša, toda za še nevajeno, nesvobodno miselno silo najtežja stran. Če se tista še ukvarja s tem, da se odtrga od
53 čutno-konkretnega predstavljanja in od rezoniranja, / / potem se mora najprej vaditi v abstraktnem mišljenju, v tem, da obdrži pojme v njihovi *določenosti* in da se iz njih uči spoznavati. Prikaz logike v ta namen bi se moral v svoji metodi držati zgoraj podane razdelitve, glede pobljižne vsebine pa določitev, ki se podajajo za posamezne pojme, ne da bi se spustil v to dialektično. Po zunanji podobi bi postal podoben običajnemu podajanju te znanosti, sicer pa bi se po vsebini ločil tudi od njega in še vedno služil temu, da vadi abstraktno, dasi ne spekulativno mišljenje, smoter, ki ga logika, ki je postala popularna s psihološkimi in antropološkimi dodatki, ne more niti izpolniti. Duhu bi dal podobo metodično urejene celote, čeprav bi se duša zgradbe, metoda, ki živi v dialektičnem, sama v tem ne prikazovala.

Z ozirom na *tvorjenje* (*Bildung*) *in razmerje individua do logike* pripominjam končno še, da se ta znanost kot gramatika prikazuje v dveh različnih pogledih (Ansichten) ali vrednostih. Nekaj drugega je za tistega, ki k njej in k znanostim sploh šele pristopa, in nekaj drugega za tistega, ki se od njih vrača nazaj k njej. Kdor začenja spoznavati gramatiko, najde v njenih formah in zakonih suhoparne abstrakcije, slučajna pravila, sploh izolirano mnoštvo določitev, ki kažejo le vrednost in pomen tistega, kar leži v njenem neposrednem smislu; spoznanje ne spoznava v njih najprej nič drugega kot njo. Kdor nasprotno nek jezik obvlada in hkrati pozna druge jezike v primerjavi z njim, ta šele lahko začuti duha in omiko nekega ljudstva v gramatiki njegovega jezika; taista pravila in forme imajo poslej izpolnjeno, živo vrednost. Skozi gramatiko lahko spozna izraz duha
54 sploh, logiko. Kdor torej pristopa k znanosti, najde / / v logiki najprej izoliran sistem abstrakcij, ki, omejen na sebe samega, ne posega čez druge vednosti in znanosti. Nasprotno, držan nasproti bogastvu predstavljanja sveta, nasproti realno se prikazujoči vsebini drugih znanosti in primerjan z obljubo absolutne znanosti, da razkriva *bistvo* tega bogastva, *notranjo naravo* duha in sveta, *resnico*, ima ta znanost v svoji abstraktni podobi, v brezbarvni, hladni enostavnosti svojih čistih določitev nasprotno videz, da vse drugo opravi prej kot to obljubo in da stoji brezvsebinsko nasproti onemu bogastvu. Prvo poznanstvo z logiko omejuje njen pomen na njo samo; njena vsebina velja le za neko izolirano ukvarjanje z miselnimi določitvami,

poleg katerega so druga znanstvena ukvarjanja neka posebna snov in vsebina za sebe, na katera ima to logično morebiti nek formalni vpliv, in sicer takšen, ki se naredi bolj sam od sebe in za katerega je mogoče znanstveno podobo in njen študij vsekakor za silo tudi pogrešati. Druge znanosti so pravo metodo, da so zaporedje definicij, aksiomov, teoremov in njihovih dokazov itd., v celoti odvrgle; takoimenovana naravna logika se v njih uveljavlja za sebe in si pomaga naprej brez posebnega, na mišljenje samo naravnanega spoznanja. Docela pa se ohranja snov in vsebina teh znanosti za sebe samo od logičnega čisto neodvisno in je tudi bolj ustrezna za smisel, čustvo, predstavo in praktični interes vsake vrste.

Tako se je vendarle logike najprej treba učiti kot nečesa, kar se da dobro razumeti in uvideti, toda na čemer so spočetka pogrešani obseg, globina in nadaljni pomen. Šele iz globjega spoznanja drugih znanosti se dviga za subjektivnega duha to logično kot neko ne le abstraktno splošno, temveč kot bogastvo posebnega v sebi zajema-
55 joče splošno; — / / kot nima isti nravni rek v ustih mladeniča, ki ga čisto pravilno razume, tistega pomena in tistega obsega, ki ga ima v duhu nekega življensko izkušenega moža, ki se mu s tem izraža vsa sila v tem reku vsebovane vsebine. Tako prejme logično šele s tem spoštovanje njegove vrednosti, ko je postalo rezultat izkustva znanosti; duhu se predstavlja s tem kot splošna resnica, ne kot neko *posebno* znanje *poleg* druge snovi in realitet, temveč kot bistvo vse te siceršnje vsebine.

Tudi če sedaj logično sicer v začetku študija ne obstoji v tej zavestni sili za duha, pa zato le-ta skozi študij ne sprejme vase nič manj sile, ki ga vodi v vso resnico. Sistem logike je kraljestvo senc, svet enostavnih bitnosti, osvobojen vse čutne konkretnosti. Študij te znanosti, postanek in delo v tem kraljestvu senc je absolutna omika in vzreja (Zucht) zavesti. Ta se ukvarja v tem z nekim poslom, ki je daleč od čutnih zrenj (Anschauungen) in smotrov, od čustev, od tega zgolj menjenega predstavnega sveta. Obravnavan po svoji negativni plati, obstoji ta posel v odvračanju naključnosti rezonirajočega mišljenja in samovolje, da se prepustiš domisleku ali veljavi tega ali onega nasprotnega razloga.

Predvsem pa pridobi misel s tem samostojnost in neodvisnost. Postane domača v tem abstraktnem in v napredovanju skozi pojme brez čutnih substraktov, postane nezavedna moč, da sprejme siceršnjo raznoterost znanj in znanosti v umno formo, da jih zapopade in obdrži v njihovem bistvenem, da odvrže to vnanje in na ta način sleče iz njih to logično — ali, kar je isto, izpolni to prej skozi študij dobljeno abstraktno osnovo logičnega z vsebino vse resnice in mu da
56 vrednost nekega splo/ /šnega, ki ne stoji več kot neko posebno poleg drugega posebnega, temveč sega čez vse to in je njega bistvo, absolutno-resnično.

Splošna razdelitev logike

V tem, kar je bilo rečeno o *pojmu* te znanosti in kamor spada njegovo upravičevanje, tiči, da je splošna *razdelitev* tukaj lahko le *začasna*, takorekoč le toliko podana, kot pisec to znanost že pozna in je zato *historično* tukaj sposoben vnaprej navesti, v katerih glavnih razlikah se bo pojem v svojem razvoju določal.

Lahko pa se poskuša narediti to, kar je potrebno za *razdelitev*, vnaprej na splošno razumljivo, čeprav je treba tudi pri tem upoštevati postopek metode, ki dobi svojo polno razumevanje in upravičenje šele znotraj te znanosti. — Najpoprej je treba torej spomniti, da

se tu predpostavlja, da mora biti *razdelitev* povezana s *pojmom* oziroma bolje ležati v njem samem. Pojem ni nedoločen, temveč *določen* na njem samem; razdelitev pa izraža *razvita* to njegovo *določenost*; sama je njegova *sodba*, ne neka dodba *o* kakršnem koli vnanje vzetem predmetu, temveč razsojanje, t.j. *določanje* pojma na njem samem. Pravokotnost, ostrokotnost itd., kot enakostranost itd., določitve, po katerih so razdeljeni trikotniki, ne leži v določenosti trikotnika samega, se pravi ne v tem, kar se običajno imenuje pojem trikotnika, pravtako-malo kot v tem, kar velja za pojem živali sploh ali sesalca, ptiča itd., ne ležijo določitve, po katerih je žival razporejena med sesalce, ptiče itd. in ti razredi v nadaljne rodove.
57 Takšne določitve so vzete od kod drugod, iz / / empiričnega zrenja; k onemu takoimenovanemu pojmu pristopajo od zunaj. V filozofskem obravnavanju razdeljevanja se mora pojem sam pokazati kot vsebujoč njihov izvor.

Pojem logike sam pa je bil naveden v uvodu kot rezultat neke onstran ležeče znanosti, s tem tukaj ravno tako kot neka *predpostavka*. Logika bi se določala po tem kot znanost čistega mišljenja, znanost, ki ima za svoj princip *čisto védenje*, ki ni abstraktna, temveč je konkretna živa enost, v tem ko je v njej nasprotje zavesti o nekem subjektivno *za sebe bivajočem* in nekem drugem takšnem *bivajočem*, nekem objektivnem, védeno kot premagano, bit pa je védena kot čisti pojem na samem sebi in čisti pojem kot ta resnična bit. To sta torej oba *momenta*, ki sta vsebovana v logičnem. Toda védena sta zdaj kot *neločljivo* bivajoča, ne kot v zavesti vsak *tudi* kot *za sebe bivajoč;* samo po tem, da sta vedena hkrati kot *razločena* (vendar ne za sebe bivajoča), ni njuna enotnost abstraktna, mrtva, nepremakljiva, temveč konkretna.

Ta enotnost tvori logični princip hkrati kot *element*, tako da se razvoj one razlike, ki je hkrati v njem, dogaja le *znotraj* tega elementa. Kajti vtem ko je razdelitev, kot rečeno, *sodba* pojma, ko je postavljanje te mu že imanentne določitve in s tem njegove razlike, pa ne sme biti to postavljanje zapopadeno kot neka ponovna razkrojitev one konkretne enotnosti v njene določitve, kakor naj veljajo kot za sebe bivajoče, kar bi tu bilo neko prazno vračanje na prejšne stališče, na nasprotje zavesti; to je nasprotno izginilo; ona enotnost ostane element, in iz nje tisto razločevanje razdelitve in sploh razvoja ne izstopi več. S tem so te prej (na *poti k resnici*) za sebe *bivajoče*
58 določitve, kot neko subjektivno in objektivno / / ali tudi mišljenje in bit ali pojem in realnost, pa naj so bile določene v kakršnem koli oziru že, *zdaj v svoji resnici*, t. j. v njihovi enotnosti, degradirane v *forme*. V njihovi razliki ostanejo zato samo *na sebi* celoten pojem, in ta je postavljen v razdelitvi le pod svojimi lastnimi določitvami.

Tako je celotni pojem tisti, ki ga je treba enkrat opazovati kot *bivajoči* pojem, drugič kot *pojem*; tam *je* le pojem *na sebi*, realnosti ali biti, tukaj je pojem kot tak, *za sebe bivajoči* pojem (kot je to, rešeno v konkretnih formah, v mislečem človeku, toda tudi že, seveda ne kot *zavestni*, še manj kot *védeni* pojem, v čuteči živali in v organski individualnosti sploh; pojem *na sebi* pa je le v neorganski naravi). — Logiko bi bilo potemtakem treba najprej razdeliti v logiko *pojma kot biti* in pojma *kot pojma* oziroma — vtem da se poslužimo sicer običajnih, čeprav najnedoločnejših in zato najbolj mnogopomenskih izrazov — v *objektivno* in *subjektivno* logiko.

Toda po tem v temelju ležečem elementu enotnosti pojma v sebi samem in s tem neločljivosti njegovih določitev morajo le-te nadalje tudi, kolikor so *različne*, kolikor je pojem postavljen v njihovi

razliki, biti vsaj v *odnosu* druga do druge. Iz tega izhaja neka sfera *posredovanja,* pojem kot sistem *refleksijskih določitev,* t.j. v vsebstvo (Insichsein) pojma prehajajoče biti, ki na ta način še ni postavljen *kot takšen* za sebe, temveč se ga hkrati drži neposredna bit kot neka njemu tudi vnanje. To je *nauk o bistvu,* ki stoji sredi med naukom o biti in naukom o pojmu. — Ta nauk je bil v splošni razdelitvi tega logičnega dela postavljen še v *objektivno* logiko, v toliko, kolikor je treba, čeprav je bistvo sicer že tisto notranje, pojmu izrecno pridržati značaj *subjekta.*

59 / /Kant**** je v novejšem času temu, kar je bilo običajno imenovano logika, postavil nasproti še neko, namreč neko *transcendentalno logiko.* To, kar je bilo tukaj imenovano *objektivna logika,* bi deloma ustrezalo temu, kar je pri njem *transcendentalna logika.* Od tega, kar imenuje splošno logiko, jo razločuje tako, da ona a) opazuje pojme, ki se a priori nanašajo na *predmete,* s tem ne abstrahira od vse *vsebine* objektivnega spoznanja, ali da vsebuje pravila čistega mišljenja nekega *predmeta* in b) hkrati gre k izvoru našega spoznanja, kolikor ga ni moč pripisati predmetom. — Ta druga stran je tisto, k čemur je filozofski interes Kanta izključno naravnan. Njegova glavna misel je, vindicirati *kategorije* samozavedanju, kot *subjektivnemu Jazu.* Po tej določitvi obstane pogled (Ansicht) znotraj zavesti in njenega nasprotja in mu ostane razen empirije
60 občutka in zrenja še / / nekaj, kar ni postavljeno in določeno skozi misleče samozavedanje, neka *stvar-na-sebi,* neko mišljenje tuje in vnanje; dasi je lahko uvideti, da je nek takšen abstraktum kot stvarna-sebi sam le produkt — in sicer le abstrahirajočega — mišljenja. — Če so se drugi kantovci o določanju *predmeta* skozi Jaz izražali tako, da je treba imeti to objektiviranje Jaza za neko prvotno in nujno početje (Tun) zavesti, tako da v tem prvotnem početju še ni predstave Jaza samega — kot kakršna je šele zavest one zavesti oziroma sama objektiviranje one zavesti —, tako je to od nasprotja zavesti osvobojeno objektivirajoče početje pobližje tisto, kar je sploh moči vzeti za *mišljenje* kot tako.***** To početje pa se ne bi smelo več imenovati zavest; zavest zaobsega v sebi nasprotje Jaza in njegovega predmeta, ki v onem prvotnem početju ne obstoji. Poimenovanje "zavest" meče še bolj kot izraz mišljenje videz subjektivnosti nanjo samo, ki pa ga je tu treba vzeti nasploh v absolutnem smislu kot *neskončno,* s končnostjo zavesti ne obremenjeno mišljenje, skratka *mišljenje kot tako.*

Vtem da je bil interes Kantove filozofije naravnan na takoimenovano *transcendentalno* miselnih določitev, se je obravnavanje njih samih izteklo prazno; kar so same na sebi, brez abstraktne, vsem enake relacije do Jaza, njihova določenost druge nasproti drugi in njihovega medsebojnega razmerja, ni bilo narejeno
61 za predmet opazovanja; spoznanje njihove narave / / ni bilo skozi to filozofijo niti najmanj pospešeno. Edino zanimivo, kar se na to nanaša, je v kritiki idej. Za dejanski napredek filozofije pa je bilo nujno, da je bil interes mišljenja potegnjen k opazovanju formalne strani, Jaza, zavesti kot take, t. j. abstraktnega odnosa subjektivnega védenja do objekta, da je bilo na tak način uvedeno spoznanje *neskončne forme,* t. j. pojma. Da pa bi bilo to spoznanje doseženo, je morala biti še odvržena ona končna določenost, v kateri je forma kot Jaz, zavest. Forma, tako domišljena (herausgedacht) v svojo čistost, vsebuje potem v sebi to, da se *določa,* t. j. da si daje vsebino, in sicer le-to v njeni nujnosti, — kot sistem miselnih določitev.

Objektivna logika stopi s tem toliko bolj na mesto prejšne *metafizike*, zgradba, ki naj bi bila znanstvena zgradba o svetu, navedena le skozi *misli*. — Če se ozremo na zadnjo podobo izoblikovanja te znanosti, potem je prvič neposredno *ontologija* (tista), na katere mesto stopi objektivna logika, — tisti del one metafizike, ki bi naj raziskoval naravo *Ens* sploh; Ens zapopade tako *bit* kot *bistvo* v sebi, in naš jezik je na srečo rešil za to razliko različna izraza. — Potem pa zapopada objektivna logika tudi preostalo metafiziko tolikanj v sebi, kot je ta s čistimi miselnimi formami poskušala dojeti (fassen) posebne, najprej iz predstave vzete substrate, dušo, svet, boga, in /so/ *določitve mišljenja* tvorile to bistveno načina opazovanja. Toda logika opazuje te forme proste onih substratov, subjektov *predstave*, in njihovo naravo in vrednost na in za sebe same. Ona metafizika tega ni storila in si je zato nakopala upravičeni očitek, da jih je
62 uporabljala *brez kritike*, brez predhodne raziskave, ali / / in kako so zmožne biti določitve stvari-na-sebi, s Kantovim izrazom, ali nasprotno določitve umnega. — Objektivna logika je zato njena resnična kritika — kritika, ki je ne obravnava po abstraktni formi apriornosti nasproti aposteriornemu, temveč njo samo v njeni posebni vsebini.

Subjektivna logika je logika *pojma*, — bistva, ki je svoj odnos do kake biti oziroma svojega videza odpravilo (aufgehoben) in v svoji določitvi ni več vnanje, temveč je to prosto samostojno, se v sebi določujoče subjektivno oziroma bolje *subjekt* sam. — Vtem da to *subjektivno* vodi s seboj nerazumevanje nakljućnega in poljubnega kot tudi sploh določitev, ki spadajo v formo *zavesti*, tako tu ni treba dati nobene posebne teže razliki med subjektivnim in objektivnim, ki se bo pozneje znotraj logike sama približje razvila. Logika razpade torej sicer na sploh v *objektivno* in *subjektivno* logiko; določneje pa ima tri dele:

I. logiko biti,
II. logiko bistva in
III. logiko pojma.

(Wissenschaft der Logik, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, Suhrkamp Verlag 1969/

Prevedel Leo Šešerko

* (Črtano v tekstu leta 1831:) Pravkar izišla najnovejša predelava te znanosti, Friesov(1) *System der Logik*, se vrača nazaj k antropološkim osnovam. Plitvost te pri tem v osnovi ležeče predstave ali mnenja na in za sebe in izpeljav me odvezuje truda, da bi se kakorkoli oziral na to brezpomembno pojavo.

1 Jakob Friedrich Fries, *System der Logik*, Heidelberg 1811

**(*Neprevedljiva besedna igra:*) Damit, dass dies tote Gebein der Logik durch den Geist zu Gehalt und Inhalt belebt werde, ...

*** Pozneje na drugih konkretnih predmetih in ustr. delih filozofije.

2 V prvotnih izdajah: "ravna"

**** Naj spomnim, da v tem delu zato pogosto upoštevam Kantovo filozofijo, (kar bi se nekaterim lahko zdelo odveč), ker tvori ta — pa naj bodo njena poljižna določenost kakor tudi posebni deli izpeljave obravnavani sicer in tudi v tem delu kakor koli že — temelj in izhodišče novejše nemške filozofije in ji ta njena zasluga, kljub temu kar že na njej grajamo, ostaja nezmanjšana. Tudi zato se je treba v objektivni logiki pogosto ozreti nanjo, ker se približje loteva pomembnih *določnejših* plati logičnega, medtem ko so

poznejši prikazi filozofije le-to manj upoštevali, in deloma pogosto dokazovali le surovo — toda ne nemaščevano — zaničevanje do njega. Pri nas najbolj razširjeno filozofiranje *ne* izstopi iz Kantovih rezultatov, češ da um ne more spoznati nobene resnične vsebine in ga je treba glede absolutne resnice napotiti k prepričanju. Kar pa je pri Kantu rezultat, s tem se v tem filozofiranju neposredno začenja, s tem se vnaprej odreže predhodna izpeljava, iz katere oni rezultat prihaja in ki je filozofsko spoznanje. Kantova filozofija služi tako kot blazina za lenobnost mišljenja, ki se pomiri s tem, da je že vse dokazano in opravljeno. Za spoznanje in kako določno vsebino mišljenja, ki se s tako neplodnim in suhim pomirjenjem ne sprijazni, se je zato obrniti na ono predhodno izpeljavo.

***** Če lahko izraz *objektivirajoče* početje Jaza spominja na druge produkcije duha, npr. produkcijo *fantazije*, potem je treba pripomniti, da je govora o določanju nekega predmeta, kolikor njegovi vsebinski momenti *ne* pripadajo *čustvu in zrenju*. Takšen predmet je *misel*, in in določiti jo pomeni deloma, najprej jo producirati, deloma, kolikor je sama neko predpostavljeno, imeti nadaljne misli o njej, jo misleč razviti naprej.

SEMIOLOGIJA IN URBANIZEM

Roland Barthes

Vsebina tega pogovora se nanaša na določeno število problemov urbane semiologije.(1)

Toda pripomniti moram, da bi moral biti tisti, ki bi hotel skicirati semiotiko mesta, obenem semiolog (strokovnjak za znake), geograf, zgodovinar, urbanist, arhitekt in najbrž tudi psihoanalitik. Ker pa sam to nisem — dejansko nisem nič od tega: samo nekaj semiologa — so razmišljanja, ki vam jih bom predstavil, razmišljanja amaterja v etimološkem pomenu te besede: amaterja znakov, tistega, ki ljubi znake, amaterja mest, tistega, ki ljubi mesto. Jaz namreč ljubim mesto in znake. Ti dve ljubezni (ki sta najbrž ena sama) me silita, da — mogoče z nekaj domišljije — verjamem v možnost semiotike mesta. S kakšnimi pogoji ali bolje s kakšnimi previdnostnimi ukrepi in s kakšnimi preliminirijami je možna urbana semiotika?

Prav to je tema premišljevanj, ki jih bom predstavil. Najprej bi rad opomnil na nekaj zelo znanega, kar bi lahko rabilo za izhodišče: človeški prostor nasploh (in ne samo urbani prostor) je bil zmeraj označevalen. Znanstveno geografijo, zlasti pa moderno kartografijo imamo lahko za nekakšna cenzurna zabrisovanja, ki jih je objektivnost naložila pomenjenju (objektivnost, ki je sama oblika imaginarnega med drugimi oblikami). Preden pa spregovorim o mestu, bi rad opomnil na nekaj dejstev iz kulturne zgodovine Zahoda, natančneje iz grške antike: človeško bivališče "oikumene"/, kakršno lahko slutimo skoz prve zemljevide grških geografov Anaksimandra in Hekateja ali skoz mentalno kartografijo človeka, kakršen je bil Herodot, tvori pravi diskurz s svojimi simetrijami, opozicijami krajev (lieux), s sintakso in paradigmami. Neki Herodotov zemljevid sveta, ki je grafično izdelan, je zgrajen kot govorica, kot stavek, kot pesnitev na opozicijah: vroče dežele in hladne dežele, znane dežele in neznane dežele; nato na opoziciji med ljudmi na eni strani ter pošastmi in himerami na drugi strani itn.

Preden preidemo od geografskega prostora k urbanemu prostoru v pravem pomenu besede, naj še opomnim, da je pojem *izonomija,* ki ga je za Atene skoval Klisten, pravo strukturalno pojmovanje, ki je z njim edinole središče privilegirano, saj imajo vsi meščani do njega razmerja, ki so obenem simetrična in obrnljiva.(2) V tistem času so imeli izključno označevalno pojmovanje mesta, kajti utilitarno pojmovanje, ki temelji na funkcijah in službah in ki danes nespodbitno prevladuje, se je pojavilo pozneje. Rad bi opomnil na ta zgodovinski relativizem v pojmovanju označevalnih prostorov. Navsezadnje je šele v nedavni preteklosti neki strukturalist, se pravi Lévi-Strauss v svoji knjigi *Tristes Tropiques* izdelal urbano semiologijo, čeprav v omejenem obsegu v zvezi z vasjo Bororo; prostor te vasi je proučeval s pristopom, ki je bil v bistvu semantičen.

Čudno je, da so teoretske elaboracije urbanistov, ki so nastajale vzporedno s temi močno semantičnimi pojmovanji naseljenega prostora, doslej, če se ne motim, posvečale zelo malo prostora problemom pomenjenja.(3) Seveda obstajajo izjeme. Več pisateljev je govorilo o mestu v okvirih pomenjenja. Med avtorji, ki so najbolje izrazili to bistveno označevalno naravo urbanega prostora je zame Victor Hugo. V *Notre-Dame de Paris* je Hugo z zelo pretanjenim razumevanjem napisal zelo lepo poglavje: *To bo ubilo ono*; to pomeni knjigo, ono pa pomeni spomenik. Ko se je Hugo tako izrazil, je pokazal, da precej moderno pojmuje spomenik in mesto kot pisavo, kot človekov vpis v prostor. To poglavje Victora Hugoja je posvečeno tekmo-

vanju med dvema načinoma pisanja, med pisavo s kamnom in pisavo na papir. Sicer pa je ta tema aktualna v izvajanjih filozofa Jacquesa Derridaja. Urbanisti v pravem pomenu sploh ne govore o pomenjenju; izmed njih tukaj navajamo s pravico samo eno ime, ime Američana Kevina Lyncha, ki je očitno blizu problemom urbane semantike, kolikor si prizadeva misliti mesto v samih terminih zavesti, ki ga zaznava, se pravi, si prizadeva obnoviti podobo mesta v bralcih tega mesta. Toda v resnici ostajajo Lynchova raziskovanja s semantičnega gledišča precej dvoumna; na eni strani obstaja v njegovem opusu cel vokabular pomenjenja (na primer zelo veliko prostora posveča berljivosti mesta in to je za nas zelo pomemben pojem) in kot dober semantik ima občutek za *diskretne enote*; skušal je v urbanem prostoru spet najti diskontinuirane enote, ki bi — ohraniti moramo vse proporce — nekoliko spominjale na foneme in semanteme. Te enote imenuje poti, zapore, četrti, vozli, referenčne točke. To so kategorije enot, ki bi brez težav lahko postale semantične kategorije. Toda na drugi strani ostaja Lynchovo pojmovanje mesta kljub temu vokabularju bolj gestaltistično kot pa strukturalno.

Ne glede na te avtorje, ki se eksplicite približujejo semantiki mesta, smo priča naraščajoči zavesti o funkcijah simbolov v urbanem prostoru. V več študijah urbanizma, ki se opirajo na kvantitativne cenitve in na motivacijske vprašalnike, vidimo, kako se kljub vsemu in čeprav le za spomin zarisuje čisto kvalitativen motiv simboliziranja, ki ga tudi danes pogosto uporabljamo za razlaganje drugih dejstev. V urbanizmu najdemo na primer relativno pogosto tehniko: simulacijo; toda ta tehnika simuliranja vodi — dasi je uporabljena v nekoliko ozkem in empiričnem duhu — k poglabljanju koncepta modela, ki je strukturalen ali vsaj predstrukturalen koncept.

V nekem drugem stadiju teh proučevanj urbanizma se pokaže zahteva po pomenjenju. Polagoma odkrivamo, da obstaja nekakšno protislovje med pomenjenjem in drugimi pojavi in da ima potemtakem pomenjenje ireduktibilno specifičnost. Nekateri urbanisti ali nekateri raziskovalci, ki proučujejo urbano planiranje, so na primer primorani, da ugotove, da v nekaterih primerih obstaja konflikt med funkcionalizmom kakega dela mesta, denimo med funkcionalizmom kake četrti, in tistim, kar bom imenoval njena semantična vsebina (njena semantična moč). Tako so z neko določeno prenicljivostjo) opazili, da je v Rimu stalen spopad med funkcionalnimi nujnostmi modernega življenja in semantičnim nabojem, ki mu ga je dala njegova zgodovina. Ta spopad med pomenjenjem in funkcijo pa žene urbaniste v obup. Poleg tega obstaja spopad med pomenjenjem in razumom ali pa vsaj med pomenjenjem in tistim računarskim razumom, ki bi hotel, da bi si vse elemente kakega mesta uniformno prilastilo planiranje, medtem ko je čedalje bolj očitno, da je mesto tkivo, ki ga ne sestavljajo samo enaki elementi, katerih funkcije lahko inventariziramo, temveč krepki in nevtralni elementi ali pa — kot pravijo lingvisti — markirani in nemarkirani elementi (vemo, da je opozicija med znakom in odsotnostjo znaka, med polno stopnjo in ničelno stopnjo eden velikih procesov izdelave pomenjenja). Očitno ima vsako mesto to vrsto ritma; to je opazil Kevin Lynch: v vsakem mestu obstaja od trenutka, ko ga človek zares naseljuje in izdeluje, ta temeljni ritem pomenjenja, ki je opozicija, alternanca in jukstapozicija markiranih in nemarkiranih elementov. Navsezadnje pa obstaja še spopad med pomenjenjem in samo realnostjo, vsaj med pomenjenjem in realnostjo objektivne geografije, geografije zemljevidov. Raziskave, ki so jih opravljali psihosociologi, so pokazale, da se na primer dve četrti stikata, če se zanesemo na zemljevid, se pravi na "realno", na objektivnost, medtem ko se od trenutka, ko imata različni pomenjenji, radikalno ločita v podobi mesta: pomenjenje je doživeto v popolnem nasprotju do objektivnih podatkov.

Mesto je diskurz in ta diskurz je zares govorica: mesto govori svojim prebivalcem, mi govorimo svoje mesto, mesto, ki smo v njem preprosto zato, ker v njem stanujemo, ker hodimo skozenj, ker ga gledamo. Vendar pa je problem, kako premakniti izraz, kakršen je "govorica mesta", iz docela metaforičnega stadija. Zelo lahko je metaforično govoriti o govorici mesta, kot govorimo o govorici kina ali o govorici cvetja. Pravi znanstveni skok se bo zgodil, ko bomo lahko govorili o govorici mesta brez metafore. Lahko pa rečemo, da je to prav tisto, kar se je zgodilo Freudu, ko je prvi spregovoril o govorici sanj tako, da je odstranil iz tega izraza njegov metaforični pomen. Tudi mi moramo nekaj storiti spričo tegale problema: kako naj preidemo od metafore k analizi, ko govorimo o govorici mesta? Še enkrat, opiram se na strokovnjake za urbani fenomen; čeprav so namreč precej oddaljeni od problemov urbane semantike, so vendarle že opazili (navajam poročilo o neki raziskavi), da "imajo podatki, ki so uporabni v družbenih vedah, obliko, ki je zelo malo primerna za integriranje z modeli". No, temu, da le s težavo vstavimo v model podatke, ki nam jih o mestu dajejo psihologija, sociologija, geografija, demografija, je tako prav zato, ker nam manjka zadnja tehnika, tehnika simbolov. Zato potrebujemo novo znanstveno energijo, da bi preobrazili te podatke, prešli od metafore k deskripciji pomenjenja, in glede tega nam mogoče lahko pomaga semiologija (v najširšem pomenu besede) s še nepredvidljivim razvojem. Tukaj nočem evocirati postopkov odkrivanja urbane semiologije. Verjetno je, da bi bili ti postopki tile: razkrojitev urbanega teksta v enote, nato razvrstitev teh enot v formalne razrede, tretjič pa iskanje kombinacijskih in transformacijskih pravil teh enot in teh modelov. Omejil se bom na tri opombe, ki nimajo neposredne zveze z mestom, ki pa bodo lahko koristno usmerjale proti urbani semiologiji, kolikor postavljajo hitro bilanco zdajšnje semiologije in upoštevajo dejstvo, da "krajina" semiologije že nekaj let ni več ista.

Prva opomba je, da "simbolizem" (ki ga je treba razumeti kot splošen diskurz, ki zadeva pomenjenje) zdaj ni več pojmovan, vsaj nasploh in po pravilu ne, kot pravilna korespondanca med označevalci in označenci. Z drugimi besedami, neki pojem iz semantike, ki je bil pred nekaj leti temeljen pojem, je postal majav: to je pojem leksike, se pravi skupka seznama označencev in seznama ustrezajočih označevalcev. To vrsto krize, obrabe pojma leksike najdemo na številnih raziskovalnih sektorjih. Najprej velja omeniti distributivno semantiko učencev Noama Chomskega, kakršna sta Katz in Fodor, ki sta sprožila silovit napad na leksiko. Če zapustimo področje lingvistike in se posvetimo področju literarne kritike, najdemo na njem tematsko kritiko, ki je 15 do 20 let prevladovala, vsaj v Franciji, in je bila bistven del proučevanja tega, kar imenujemo nova kritika in ki je zdaj omejeno, preoblikovano v skladu s predsodkom označencev, ki jih je hotela ta kritika dešifrirati.

In navsezadnje tudi na področju psihoanalize ne moremo več govoriti o nekakšnem vseobsežnem simbolizmu; to je očitno mrtvi del Freudovega opusa: psihoanalitičnega slovarja si ne miremo več zamisliti, Vse to je nekako diskreditiralo besedo "simbol", saj je ta termin vse doslej dopuščal domnevo, da se označevalna relacija opira na označenec, na prezenco označenca. Jaz osebno uporabljam besedo "simbol", kakor da se nanaša na sintagmatično in/ali paradigmatično označevalno organizacijo, ne pa več na semantično: zelo jasno moramo razločevati semantični doseg simbola in sintagmatično ali paradigmatično naravo tega istega simbola.

Prav tako bi bilo absurdno, če bi hoteli izdelati leksiko pomenjenj mesta tako, da bi na eno stran dali kraje (lieux), četrti, funkcije, na drugo pa pomenjenja, ali pa, če bi dali na eno stran izjavljene kraje (lieux énoncés) kot označevalce, na drugo pa izjavljene funkcije kot označence. Seznam funkcij, ki jih lahko izvaja mestna četrt, je že dolgo znan. V grobem lahko v mestni

četrti (vsaj v četrti mestnega središča, območja, ki je bilo s sociološkega vidika precej dobro proučeno) najdemo kakih trideset funkcij. Seveda lahko ta seznam dopolnjujemo, bogatimo, pretanjujemo, kljub temu pa bo za semiološko analizo tvoril skrajno elementarno raven, raven, ki si jo bo najbrž treba še enkrat ogledati: ne samo zaradi teže in pritiska, ki ju izvaja zgodovina, ampak prav zato, ker so označenci kakor mitična bitja skrajno nenatančni, poleg tega pa v določenem trenutku zmeraj postanejo označevalci *nečesa drugega*: označenci minejo, označevalci ostanejo. Lov na označenec je potemtakem lahko le začasen postopek. Ko se nam posreči orisati vlogo označenca, se izkaže, da je ta vloga samo v tem, da nam prinaša nekakšno pričevanje o določenem stanju označevalne produkcije. Poleg tega moramo zapisati, da pripisujemo čedalje večjo pomembnost praznemu označencu, praznemu mestu označenca. Z drugimi besedami: elemente razumemo kot označevalce bolj zaradi njihove korelativne pozicije kot pa zaradi njihove vsebine. Tako ima Tokio, ki je med tistimi urbanimi kompleksi, ki so s semantičnega vidika najbolj prepleteni, kar si jih lahko predstavljamo, kljub vsemu nekakšno središče. Toda to središče, ki ga zaseda cesarska palača, obdana z globokim jarkom in skrita za zelenjem, doživljamo kot prazno središče. Po najsplošnejšem pravilu so študije, opravljene v zvezi z urbanim jedrom različnih mest, pokazale, da središčna točka mestnega središča (vsako mesto ima neko središče), ki ga imenujemo "trdno jedro", ni kulminantna točka nobene posebne dejavnosti, ampak nekakšno prazno "žarišče" podobe, ki si jo skupnost ustvarja o središču. Tam imamo nekako prazen prostor, ki je nujen za organizacijo ostalega mesta.

Druga pripomba je v tem, da moramo pravzaprav simbolizem opredeljevati kot svet označevalcev, korelacij in zlasti korelacij, ki jih ne moremo nikoli zapreti v polno pomenjenje, v zadnje pomenjenje. Poslej izpričuje distribucija elementov, se pravi označevalcev semantično odkritje. To velja za semantiko Chomskega, Katza in Fodora, pa tudi za analize Lévi-Straussa, ki se utemeljujejo na pojasnjevanju odnosa, ki ni več analogiški, temveč homologiški odnos (to je demonstracija, ki jo je opravil v svoji knjigi o totemizmu, ki pa je redko citirana). Tako odkrivamo, da bomo morali, če hočemo izvajati semiologijo mesta, še naprej in še bolj minuciozno razvijati označevalno delitev. Zato se sklicujem na svojo amatersko izkušnjo. Vemo, da v nekaterih mestih obstajajo prostori, ki imajo zelo razvito specializacijo funkcij: tak je na primer vzhodnjaški suk, ki je v njem ulica, pridržana za strojarje in druga ulica samo za zlatarje; v Tokiu so določeni deli iste četrti zelo homogeni s funkcionalnega vidika: v njih so praktično samo bari, okrepčevalnice ali zabavišča. Toda prestopiti moramo ta prvi videz in ne omejevati semantične deskripcije mesta na to enoto; poskusiti bomo morali razločiti mikrostrukture prav tako, kot lahko osamimo majhne odlomke stavka v dolgi periodi; potemtakem nam mora preiti v navado, da opravimo zelo podrobno analizo, ki nas bo privedla do teh mikrostruktur, in nasprotno, navaditi se moramo na širšo analizo, ki nas bo zares privedla do makrostruktur. Vsi vemo, da je Tokio mesto z mnogimi jedri; ima več jeder okrog 5 ali 6 središč; naučiti se moramo semantično razlikovati ta središča, ki so sicer signalizirana z železniškimi postajami. Z drugimi besedami, mislim, da bo celo na tem področju najboljši model za semantično proučevanje mesta vsaj na začetku dal stavek diskurza. Tukaj spet naletimo na staro intuicijo Victorja Hugoja: mesto je pisava; tisti, ki se premika po mestu, se pravi uporabnik mesta (kar smo vsi), je nekakšen bralec, ki v skladu s svojimi obveznostmi in premeščanji pobira fragmente izjave ter jih nato na skrivnem aktualizira. Ko se premikamo po mestu, smo vsi v položaju bralca Queneaujevih 100 000 milijonov pesnitev, v katerem pridemo do nove pesnitve tako, da spremenimo en sam verz. Ko smo v mestu smo nevede nekoliko avantgardni bralec.

In nazadnje še pripominjam, da semiologija zdaj nikoli ne postavlja obstoja dokončnega označevalca. To pomeni, da so označenci zmeraj označevalci za druge in nasprotno. Res se v kateremkoli kulturnem ali celo psihološkem kompleksu znajdemo pred neskončnimi verigami metafor, ki je njihov označenec zmeraj umaknjen ali pa sam postane označevalec. Kot veste, začenja to strukturo v psihoanalizi raziskovati J. Lacan, prav tako v proučevanju pisave, kjer je postulirana, če že ni zares raziskana. Če te ideje apliciramo na mesto, nas bo to nedvomno privedlo do tega, da osvetlimo razsežnost, ki je — moram že reči — nisem nikoli, vsaj ne jasno navedene, videl v študijah in raziskovanjih urbanizma. To razsežnost bom imenoval *erotična* razsežnost. Erotizem mesta je nauk, ki ga lahko dobimo iz neskončno metaforične narave urbanega sidkurza. Besedo erotizem uporabljam v njenem najširšem pomenu: smešno bi bilo priličiti erotizem mesta samo četrti, ki je namenjena tej vrsti užitkov, kajti koncept kraja užitka je ena izmed najbolj trdovratnih mistifikacij urbanega funkcionalizma, to je funkcionalen pojem, ne pa semantičen pojem; brez razlike uporabljam erotizem ali *socialnost*. Mesto je bistveno in semantično kraj (lieu) srečevanja z drugim in to prav zato, ker je središče zbirna točka v vsakem mestu; mestno središče ustanavljajo predvsem mladi, adolescenti. Ko ti izražajo svojo podobo mesta, težijo zmeraj k temu, da omejijo, koncentrirajo, kondenzirajo središče; mestno središče je doživeto kot kraj menjave družbenih dejavnosti in skoraj bi rekel erotičnih dejavnosti v širokem pomenu besede. Še bolje, mestno središče je zmeraj doživeto kot prostor (espace), kjer delujejo in se srečujejo subverzivne sile, sile preloma, ludične sile. Igra je tema, ki je zelo pogosto poudarjena v raziskavah o središču; v Franciji obstaja vrsta raziskav, ki zadevajo privlačnost Pariza za okolico, skozi te raziskave pa so opazili, da je bil za periferijo Pariz kot središče zmeraj semantično doživet kot privilegiran kraj, kjer je drugi, kjer smo mi sami drugi, kot kraj, kjer igramo. Nasprotno pa je vse, kar ni središče, prav tisto, kar ni ludičen prostor, vse, kar ni drugost: družina, bivališče, identiteta. Seveda bi bilo potrebno zlasti za mesto raziskati metaforično verigo, verigo, ki se substituira Erosu. Bolj natančno je treba iskati med velikimi kategorijami, drugimi velikimi navadami človeka, na primer v prehrani, v nakupovanjih, ki sta zares erotični dejavnosti v porabniški družbi. Še enkrat se sklicujem na primer Tokia: velike postaje, ki so referenčne točke poglavitnih četrti, so tudi veletrgovine. In gotovo je, da ima japonska postaja-trgovina v temelju enotno pomenjenje in da je to pomenjenje erotično: nakupovanje ali srečevanje. Potem je treba raziskati globoke podobe urbanih elementov. Mnoge raziskave so na primer poudarile imaginarno funkcijo korza (Cours), ki je v vsakem mestu doživet kot reka, kanal, voda. Obstaja določeno razmerje med potjo in vodo in dobro vemo, da so mesta, ki se najbolj upirajo pomenjenju in pogosto otežujejo adaptacijo prebivalcev, prav mesta brez vode, mesta brez morske obale, brez vodne planjave, brez jezera, brez reke, brez vodnega toka; vsa ta mesta kažejo življenjske težave, težave berljivosti.

Za konce bi rad dejal samo tole: v opazkah, ki sem jih pravkar razložil, se nisem lotil problema metodologije. Zakaj? Zato, ker bo — če se hočem lotiti semiologije mesta — po mojem mnenju najboljši pristop določena prenicljivost bralca. Mnogo nas mora poskusiti dešifrirati mesto, v katerem smo, začenši, če je neogibno, z osebnim odnosom. Z obvladovanjem vseh teh branj različnih kategorij bralcev (kajti imamo popolno lestvico bralcev od staroselca do tujca) bi tako izdelali jezik mesta. Zato bom dejal, da ni toliko pomembno pomnoževanje funkcionalnih raziskav ali preučevanj mesta kot pomnoževanje branj mesta, od katerih so nam nekaj primerov dali doslej žal samo pisatelji. Izhajajoč iz teh branj, iz tega rekonstituiranja jezika ali koda mesta se bomo tedaj lahko usmerili proti sredstvom bolj znanstvene narave: raziskovanju enot, sintakse itd., toda zmeraj se bomo spominjali, da ne smemo nikoli poskušati, da

bi utrdili ali skrepeneli označence odkritih enot, saj so zgodovinsko ti označenci zmeraj skrajno nenatančni, odklonljivi in neukrotljivi.

Vsako mesto nekoliko zgradimo, naredimo mi po zgledu ladje "Argo", ki ni imela več nobenega izvirnega dela, ki pa je vendarle zmeraj ostala "Argo", se pravi lahko berljiv skupek pomenjenj. V tem prizadevanju, da bi semantično pristopili k mestu, moramo poskusiti razumeti, da je vsako mesto struktura, toda nikoli ne smemo poskusiti in nikoli ne smemo hoteti, da bi napolnili to strukturo.

Kajti — kot je bilo mnogokrat rečeno in kot je to Hugo bolje izrazil od kogarkoli — mesto je pesnitev, toda ni klasična pesnitev oziroma pesnitev, ki je dobro osredotočena na en sižе. To je pesnitev, ki razgrinja označevalec in navsezadnje bi morala semiologija prav to dojemati in ga pripraviti do petja.

1. Predavanje s 16. maja 1967, ki ga je organiziral Francoski inštitut Inštituta za zgodovino arhitekture Univerze v Neaplju in revija *L'Architecture d'aujourd'hui*, objavljen v 153. številki te revije.
2. O Klistenu in izonomiji gl. Vidal-Naquet in Levêque, *Clisthène l'Athénien*.
3. Gl. F. Choay, *L'urbanisme, utopies et réalités*, Editions du Seuil, Pariz, 1966.

* Oikumene: ime, ki so ga uporabljali nekateri kartografi za označevanje obljudene zemlje oz. bivalnega območja. Grška beseda pomeni: vsa naseljena zemlja.

MARTIN HEIDEGGER GESAMTAUSGABE

Vittorio Klostermann
Frankfurt am Main
(1975 —)

Izmed predvidenih 70 knjig (okrog 20000 strani) Heideggrovih zbranih spisov so doslej izšli 4 zvezki:

MHG 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Temeljni problemi fenomenologije); predavanja iz letnega semestra 1927, izšla 1975;

MHG 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit /Logika. Vprašanje po resnici/; predavanje iz zimskega semestra 1925/26, izšla 1976;

MHG 9: Wegmarken (Znamenja poti); zbirka spisov od 1919 do 1961; izšla 1976 in vsebuje razen spisov, ki so izšli pod istim naslovom že leta 1967, še Pripombe h Karla Jaspersa "Psihologiji svetovnih nazorov" iz obdobja 1919/21, Fenomenologijo in teologijo iz leta 1927 ter Obrobne pripombe k lastnim spisom, s katerimi si je Heidegger interpretiral in korigiral, na različnih stopnjah svojega "razvoja", že objavljene teze, npr. teze predavanja Kaj je metafizika;

MHG 2: Sein und Zeit (Bit in čas); tudi ta ponatis "glavnega" Heideggrovega dela v letu 1977 (ob petdesetletnici prve izdaje) prinaša razen bazičnega teksta še "obrobne pripombe iz avtorjevega priročnega primerka", namreč pripombe k tekstu tega primerka.

Zaradi takšnega kronološko-dokumentarnega pristopa redaktorja (Herrmana) k zbranim Heideggrovim spisom lahko že na osnovi tega, kar je izšlo, dobimo podobo o poti in križpotjih mišljenja, ki je bilo vseskozi brez cilja in zato tudi s Heideggrovo smrtjo ni prišlo na konec poti.

Da so bili Heideggrovi cilji le formalni cilji njegovega mišljenja, nam priča že to, da so ostali vsi načrti, ki jih imamo pred seboj v objavljenih spisih, neizvedeni.(1) Vse načrte Heidegger spreminja in menja mimogrede, gledano s formalnega vidika, kajti mišljenje le medpotoma izvaja, kar izvede.

Preden je logika skupek pravil o formah mišljenja, preden daje formo pravilnih odgovorov, je sama že zasnovana z vprašanjem po resnici. Že temelji na zarezi med (še) skritim in (že) odkritim, na prepričanju, da se skrito da odkriti in razkriti. "Bivajoče je lahko torej izvedeno iz njegove neodkritosti, tj. zakritosti, je lahko odkrito, tj. nezakrito. To razkritost, tj. nezakritost bivajočega označujemo kot resnico." (MHG 21—7) Potem ko je bilo odgovorjeno na vprašanje, kaj je resnica, se zastavijo vprašanja o strukturi resnice, o možnostih in formah resnice ter nazadnje o temelju resnice. Ta vprašanja segajo po Heideggru mimo vsakršnega relativizma in skepticizma, saj zanikanje resnice ravno tako kot potrjevanje resnice že predpostavlja določeno *razumetje* tega, kar resnica je. Ne gre torej niti za resnico o tem ali onem niti za obstoj ali neobstoj resnice, marveč za "fenomen resnice (MHG 21—33)". S tem pa smo že pri temi "fenomenologija", o kateri je Heidegger v predavanjih zimskega semestra 1925/26 izrekel nekaj jasnih besed, ki so potlej ostale marsikdaj nedorečene.

Predvsem se upre tezi, da Husserlova fenomenologija nima ničesar opraviti s Heglovo fenomenologijo. "Stvari niso tako enostavne. Današnja fenomenologija ima, rečeno z določenimi pridržki, zelo veliko opravka s Heglom, ne s fenomenologijo, temveč s tem, kar je Hegel označeval z logiko.

To je treba ob določenih zadržkih identificirati z današnjim fenomenološkim proučevanjem." (MHG 21—32) Fenomenologija po Heideggru namreč ni kakšna filozofska smer ali šola, marveč je istovetna s filozofijo kot tako, kolikor vsaka filozofija temelji na "principu dela", ki je fenomenološkega značaja. "V celoti gledano ta princip ni nikakršna novost, marveč ena izmed mnogih samoumevnosti v filozofiji, namreč princip, da naj se predmete filozofije izpraša in obdela tako, kakor se sami kažejo. Torej tendenca prodreti k stvarem samim, jih osvoboditi vnaprejšnjih mnenj, tradicionalnih prekritij in jih zaščititi pred vprašanji, ki so obremenjena s predsodki. To je prava tendenca fenomenologije: k stvarem samim. In fenomen ne pomeni nič drugega kot specifični predmet filozofskega proučevanja, kolikor je poprijet s tendenco, da bi se ga dojelo na njem samam. Naziv fenomen pomeni na določen način torej vselej nalogo." (MHG 21—33) S tem pa je podano že tudi osnovno protislovje vsakršnega fenomenološkega motrenja, tj. prou'evanja: protislovje med samo stvarjo in stvarjo samo. Stvar sama kot fenomen, torej kot naloga, je lahko na izhodišču le kot rezultat. To, kako se sama kaže, stvar sama nikdar ne pokaže. Zmeraj mora biti nekdo zraven. Toda da bi bil zraven, mora tja šele priti, se do tja prikopati. Z vsem tem, kar počne, je potemtakem zmeraj že tudi nekaj več kot stvar sama. Razen če ni stvar sama ravno iskanje same stvari.

V vsakem primeru pa nastopi podvojitev, ki ji je podvržena vsaka stvar kot stvar sama oz. fenomen. Vprašanje po resnici, tj. po fenomenu resnice se neizogibno sprevrže v vprašanje po tistem, iz česar se da in mora razumeti resnico: kako bit resnice "razumeti iz ideje biti nasploh (MHG 21—50)"? In naprej, glede na bit samo, je spet treba postaviti "temeljno in univerzalno vprašanje, vprašanje po smislu biti". Tako pride do zaključka: "Stvar samo pa da zrenje." (MHG 21—105) Ob čemer pride kajpada še obvezna pripomba, da zrenje "ni omejeno na gledanje z očmi (MHG 21—114)". Čeprav Heidegger, ko s tem povzema Husserla, ohranja tudi določeno rezervo, vendarle izpostavlja "razumetje iz gledanja samega (MHG 21—189)"; namreč iz gledanja, ki ni samo gledanje, ki ni zgolj gledanje z očmi. To gledanje, ki vidi izza z očmi videnega, videno torej neizogibno podvaja. Fenomen kot nalogo je treba prezentirati: unavzočiti oz. uprisotiti.

Odkrito je tisto, kar je unavzočeno. Od tod sovpadanje biti in resnice: "Torej je odkritost kot najvišji modus prisotnosti, namreč kot sedanjost (Gegenwart: prezenca), modus biti in sicer najlastnejši modus biti, prisotna prisotnost sama. Kar je torej priskrbljeno v usedanjevanju (Gegenwärtigen: prezentiranju) nečesa, tj. v tem odkrivanju, je odkritost ali sedanjost prisotnega in prisotnost je karakter bivajočega samega, kolikor je; tj. kolikor je bit razumljena kot prisotnost in odkritost kot sedanjost, kolikor sta prisotnost in sedanjost prezenca, je bit kot prisotnost lahko in celo mora biti določena z resnico kot sedanjostjo, tako da je sedanjost najvišja vrsta prisotnosti." (MHG 21—193) Ker je sedanjost karakter časa, pomeni razumeti bit kot prisotnost, torej določeno z resnico kot prezenco, toliko kot razumeti bit iz časa oz. v horizontu časa. "Dogmatični rezultat, do katerega smo najpoprej prišli, fiksirajmo še enkrat v posameznih tezah: Bit pomeni prisotnost. Resnica pomeni sedanjost. Prisotnost in sedanjost kot karakterja prezence sta modus časa." (MHG 21—199) Heideggrovo opozorilo na dogmatičnost in najpoprejšnost je treba vzeti dobesedno: z vzpostavljenimi identifikacijami se sam ne identificira.

Vzpostavljene identifikacije so rezultat interpretacije metafizike: "Grki niso ničesar slutili o tej brezdanji problematiki, ki se navrže, če smo enkrat že zagledali to sovisnost in šele iz nje lahko ekspliciramo razliko med prisotnostjo in sedanjostjo ter sedanjost samo in njene moduse ter obenem napravimo razumljivo, zakaj je možno v predstadiju interpretacije biti oboje identificirati." (MHG 21—194) Vendar zanikanje *istovetnosti* ne pomeni še

niti zanikanja *sovisnosti* med prisotnostjo in sedanjostjo, bitjo in resnico niti izpostavitve *razlike*. Razlika med prisotnostjo in sedanjostjo ne le, da ni eksplicirana, ampak je sama že implicitno postavljena kot razlika *znotraj* sovisnosti biti in resnice. Sovisnost biti in resnice, biti kot prisotnosti in resnice kot sedanjosti, ima celo svoje ime: *prezenca*. Bit kot prisotnost in resnica kot sedanjost sta karakterja prezence: z vidika predstadija interpretacije biti. Toda v kakšnem odnosu sta si tedaj *ta* bit, glede na katero sta bit kot prisotnost in resnica kot sedanjost le predstadij ter prezenca, ki se kaže kot identitetnostna sovisnost prisotnosti in sedanjosti? Je prezenca predstadij biti? Biti, ki naj bi se pokazala v končnem štadiju interpretacije biti in ki naj bi bila na čuden način že tudi sovisnost biti kot... in resnice kot...?

Značilno je, da se Heideggru tudi prezenca sama kaže v nenavadni razdvojenosti ali podvojenosti. Enkrat mu velja le kot prisotnost, drugič kot sovisnost prisotnosti in sedanjosti; enkrat le kot bit, drugič kot sovisnost biti in resnice. Kolikor je prisotnost "fundamentalno določilo biti (MHG 21—193)", bi bila prezenca v svoji prvi razsežnosti le določilo, čeprav fundamentalno, biti. V svoji drugi razsežnosti, ko vključuje prisotnost kot enega izmed obeh svojih karakterjev, pa bi bila pravzaprav istovetna z bitjo. Takšna podvojenost prezence se nazadnje skrči na sovisno dvojnost prezence in prezentiranja: "Če je bit menjena in razumljena, pogosto sicer neizrecno, kot prezenca, prisotnost, tedaj je to genuidno ustrezajoče obnašanje do bivajočega kot bivajočega obnašanje, ki ima kot obnašanje sámo prezentni karakter... Prezentno pa je obnašanje kot obnašanje, kolikor ima smisel prezentiranja oz. kakor pravimo nemško: des Gegenwärtigens von etwas (unavzočevanja in usedanjenja nečesa)." (MHG 21—192) Prezentiranje ima torej svojsko prednost pred prezenco, tj. pred bitjo kot prisotnostjo. S čemer dobi pred bitjo kot prisotnostjo, pred prezenco v ožjem pomenu svojsko prednost tudi resnica.

Ne resnica kot sedanjost (odkritost), marveč resnica kot odkrivanje: usedanjanje: uprisostvovanje (unavzočevanje), skratka: prezentiranje. "Odkritost oz. resnica na svet nanašajoče se izjave pomeni sedanjost. Bit pa pomeni prisotnost, tj. misel biti je zapopaden iz sedanjosti, v čemer je edino možno nekaj takega kot je prisotnost. Drugače biti sploh ni mogoče zapopasti. Kajti kaj pomeni razumevanje? Določiti nekaj kot nekaj." (MHG 21—415) Pred prezenco je prezentiranje, pred resnico je vzpostavljanje resnice. Pred resnico izjave je resnica o tej resnici. Zato: "Stavek ni kraj resnice, marveč je resnica kraj stavka." (MHG 21—135) Stavek kot izjava, kot element logike prinaša na dan že dano resnico. Resnico, ki je bila zagledana in je videna, preden jo bojo zagledale oči, preden bo prebrana.

Zaradi tega izjave (stavki) primarno ne označujejo prezentnega kot prezentiranega, marveč indicirajo tistega, ki prezentira. "Vse izjave o biti tubiti, vsi stavki o času, vsi stavki znotraj problematike temporalnosti imajo kot izgovorjeni stavki karakter neznačenja (Anzeige): indicirajo le tubit, medtem ko menijo kot izgovorjeni stavki vendarle predvsem navzoče; indicirajo tubit ter tubitnostne in časovne strukture, indicirajo možno razumetje ter v takšnem razumevanju pristopno možno zapopadljivost tubitnostnih struktur." (MHG 21—410) Eksistencialov. Vse prezentno, ki je vselej že prezentirano, je indikator tubiti kot prezentirajoče eksistence. Ne znak prezentirajočega subjekta, ki mu je prezentno dostopno le kot reprezentno. Indikativnost logične resnice postavi v drugačno luč tudi napačnost in zmotnost. "Če razumemo fenomen resnice (kot odkrivanja) radikalneje, iz tubiti same in iz tega, kar je bilo razpoznano za hermenevtično temeljno strukturo, potem lahko takoj razumemo, da je napačnost nujno odvisna od bivajočega samega, o katerem je možno izjavljanje." (MHG 21—169) Napačnost ima svoj koren v skritosti še ne odkritega. Neresnično je predvsem neokdrito in šele potlej zmotno in napačno. S tega vidika Heidegger Platona postavlja

pred Parmenida, ki da je s stavkom: bivajoče je — nebivajočega ni, tudi zmoto proglasil za nekaj zgolj negativnega in ničnega, medtem ko da je Platon nebivajočemu (zmoti) dal pozitivno vsebino. "K nesmrtnim dosežkom Platona spada to, da je pokazal: tudi zmota, napačnost je; to mu je bilo možno le tako, da je problem biti postavil nanovo. Seveda tudi on, ravno tako kot Aristotel ne, ni odgovoril, kaj naj bi pomenila ta bit napačnega in kako naj bi bila možna. Aristotel, ki na osnovi Platonovega dela prodira dalje, pokaže, kako obstaja pogoj možnosti napačnosti v bivajočem samem in v njegovih možnih načinih biti. Odkritje, ki je kasneje in še danes popolnoma pozabljeno, ker problem resnice sam ni bil več razumljen. Menimo, da je zmota, prevaranje, nekaj subjektivnega, da nastane v mišljenju, ki je prekršilo zakone in podobno." (MHG 21—169) Heidegger ob tem spregleda, da sta Platon in Aristotel v svojem razmišljanju povsem podrejena Parmenidovi misli. Parmenid namreč nikakor ni zanikal biti odsotnega kot skritega. Nasprotno: od-sotno je le, kolikor je sotnost (bit).

Te postavke Platon nikdar ne prečrta. Izrecno poudarja, da je *od*-sotno razumeti zgolj in samo iz manka *pri*-sotnosti, ne iz manka biti (sotnosti) same. Odsotno oziroma nebivajoče je drugačno, toda ne nasprotno od biti. Izgled odsotnega je v tem, da nima izgleda. Razlika med drugim-od-biti (Platon) in med drugo-bitjo (Hegel) ter med biti-drugo (Marx) je razlika, ki izpričuje istovetnost.(2) Odsotno se ne le da, ampak se ga mora privesti v prisotnost, ga napraviti za nekaj prisotnega. Temno je treba obvladati, čeprav navsezadnje na ta način, da se mu najprej prepustimo, ga prikličemo na dan, izzovemo in v zadnjem trenutku (zgodila se je nesreča, dobro, to je všteto) obrzdamo. Spravimo pod nadzorstvo.

Kar je skrito in prikrito, je treba razkriti. Resnica je več vredna kot neresnica, še več od resnice pa je vredna resnica o resnici.

Metafizično biti zato ni nikoli zgolj biti (sostvovati), marveč pri-sostvovati, biti na ta dvoedini bitni ali prezentno prezentni način. Kar dobi v novoveški filozofiji ime refleksija. V tem, kar je spredaj, je tudi tisto, kar se dogaja zadaj (Platonova prispodoba o votlini), izza hrbta, na neki drugi sceni.(2) Obrati znotraj te prispodobe so drugotnega pomena. Odločilno je to, da v metafiziki *ousia* vselej nastopa kot par-ousia, kot prezenca (praeessentia). Re-prezenca in re-fleksija sta glede na to primarno podvojitev šele nekaj naknadnega. In takšni primarni podvojitvi, ki se kaže v dvorazsežnostnem pomenskem sklopu termina prezenca: prezenca kot pri-sotnost ter prezenca kot sovisnost pri-sotnosti in sedanjosti (biti in resnice ali biti in smisla biti ali resnice in bistva resnice ali resnice in resnice o resnici) je zavezan še tudi Heidegger. Na tak ali drugačen način se vse zgode in nezgode dogajajo na dveh prizoriščih, na dvojnem prizorišču ali prizorišču dvojnega. V toposu biti je vselej že tudi utopos. Vsaka topologija biti je zato neizogibno utopija. Odsotno, pa naj bo to luč ali tema, ni le sosed prisotnega, marveč je prej in predvsem *kraj* prisotnosti. Odsotno je vpeto v pri-*sotnost*. Ni izven.

Če ne bi bilo primarne vpetosti ab-sence v prae-senco, torej tudi nobenega reprezentiranja ne bi bilo. Ker je jasno, da brez prezence ni re-prezence, je nasprotna trditev (Derrida): brez reprezence ni prezence, formalno napačna, destruktivna. Vendar je hkrati zares tudi konstruktivna, kajti trditev je, čeprav nereflektirano, pravilna na neformalni ravni. Saj na nezaveden način izreka, da metafizika biti ni mogoča. Da je mogoča le metafizika prisotnosti oziroma metafizika biti *kot* prisotnosti, biti kot bivajočosti bivajočega.(4). Metafizika prezence (prae-esse: prae-sentia), *biti, ki je pred in pri, ki je tu,* metafizika pri-sotnosti, je neizogibno vezana na reprezenco in na reprezentiranje, ker bi bit postala sicer odsotna, ostala v absenci. Kar ne pomeni: *tam, drugje*, marveč manko biti sploh; toda vendarle biti. Tisto, kar je tu ali česar ni tu, je bit. Bit je prisotna ali odsotna. In do prisotnosti, metafizično

gledano: do biti same, je lahko privedena bit le prek proizvajanja (poiesis), tj. reprezentiranja.

Pred ontološko diferenco, pred diferenco biti in bivajočega, je diferenca med bitjo in prisotnostjo. Ki pa se ne podaljšuje v diferenco niča in odsotnosti. Med ničem in odsotnostjo ni ne identitete ne diference. Odsotnost je hkrati s prisotnostjo naklon biti (sotnosti). In če se izogibam zapisu o diferenci med bitjo in odsotnostjo, se zaradi tega, ker bo spet napravljala vtis, kot da bi šlo tedaj za diferenco biti in niča, tj. za identiteto niča in odsotnosti. Med bitjo (in njunima naklonoma, kajti *biti* prisoten ni nič bolj *biti* kot *biti* odsoten) ter med ničem ni nikakršnega razmerja.

Vezava biti *in* niča, s tem pa tudi niča *in* prisotnosti (odsotnosti, neprisotnosti), je brez zveze tako z bitjo kot z ničem. Je v zvezi le z brezzvezjem, tj. z retoriko, po kateri je z besedami mogoče delati vse. Besede so podrejene nečemu višjemu: takšnemu ali drugačnemu povezovanju, ali ločevanju (sinteza in diareza). So na razpolago. Na razpolago so povezovanju, drugačnemu ali takšnemu višjemu, nečemu so podrejene besede. Vse je mogoče delati z besedami. Takšno ali drugačno razpolaganje podreja besede povezovanju. Besede podrejajo povezovanje takšnemu ali drugačnemu višjemu razpolaganju. Višje besede. Takšne ali drugačne višje besede. So na razpolago. Med njimi so najbolj brezvezni vezniki. In med vsemi vezniki je najbolj brezvezna besedica in. Kot da bi bil ta veznik tudi v osnovi vseh povezav z besedico kot. Je mogoča kakšna metafora brez metonimije? Je mogoč med besedami kakšen "kot" brez poprejšnje povezanosti z "in"? In kam vse ni mogoče vtakniti tega "in"? In če ga je mogoče vtakniti povsod, zakaj ne potem tudi *med* bit in nič? Zato ne, ker med bitjo in ničem ni nikakršnega med. Retorika in njen gramatikalni skelet postavljata trditev seveda na gavo. Izpričujeta njeno napačnost. Saj je docela očitno, da se o biti in niču ne bi dalo govoriti, če med njima nič ne bi bilo. Če bi bil med njima nič.

Hkrati pa je prav tako očitno, da med bitjo in ničem tudi bit ne more biti. Bi je med prisotnostjo in odsotnostjo.

Zato bit *kot* bit, pri čemer je treba vedeti, da Aristotelova sintagma ni bit kot bivajoče, marveč bivajoče kot bivajoče, ni *bit* kot bit (prisotnost), marveč bit (prisotnost) kot *bit*. Bit kot bit, bit kot taka, ni, kakor kaže, nekaj vase zaokroženega, temeč je druga in drugačna bit. Izza biti kot biti, izza te navidezne *istvetnosti*, se torej skriva zveza dveh *raz*ličnih biti, se spleta razmerje med bitjo (prisotnostjo, bivajočostjo bivajočega) *in* bitjo (sotnostjo). Izza identitete se najprej pokaže metaforičnost sintagme, nakar navsezadnje izstopi metonomija, ki sicer ne zbriše diference med identiteto in metaforičnostjo (analogijo), pač pa se ob njej izkaže, da je v metaforičnosti *več* kot gola homolognost. Tisto več, ki vsaki analogiji jemlje enosmernost in jo dela za dvosmerno, za vzvratno, zaradi česar v analogiji nobeden od členov ne ostane neprizadet in nobena analogija ne vzdrži sama v sebi, v razmerju celovitosti para, temveč poka ter se odpira. Metafora: telo zgradbe (zgradba je kot telo) ne vpeljuje v arhitekturo le organicističnega pojmovanja zgradbe, ampak hkrati že tudi telo podredi arhitektonski obravnavi, že predpostavlja sožitje z metaforo: zgradba telesa (telo je kot zgradba). Ob tej vzvratnosti se običajna razlaga tega, kaj pomeni določena analogija, zamaje. Metafora: "telo zgradbe" v tem obzorju namreč ne izpričuje predvsem tega, da je določena zgradba podobna telesu, da so našteti elementi zgradbe enaki oziroma enako urejeni kot elementi telesa, temveč terja odgovor na vprašanje, glede na kaj sta telo in zgradba sploh primerljiva, tj. ekvivalentna. Telo kot zgradba in zgradba kot telo, ti dve primerjavi sta možni, ker je možna povezava telo *in* zgradba, ker se telo in zgradba v nečem ujemata oziroma naj bi se ujemala. V nečem, kar ni *niti* telo *niti* zgradba. Vsak *in* implicira torej nek niti-niti. Metafora: "telo zgradbe" ne pomeni, da je

zgradba slika telesa. Da je zgradba ohnačevalec telesa kot označenca. Telo ni označenec, temveč znak, katerega označenec in s tem pomen je šele treba najti. Telo kot znak, kot sovisnost označevalca in označenca tudi ni samo označevalec, kakor je zgradba. Za pomen zgradbe ne vemo, namreč v *tej* metafori, medtem ko za pomen telesa vemo ali se vsaj delamo, da vemo, dokler se ne znajdemo pred sprevrnjeno metaforo: "zgradba telesa", v kateri zdaj telo nastopa samo kot označevalec, zgradba pa ima vlogo znaka, nosilca pomena. Metafora torej ni oddaljitev od stvari same, marveč približanje stvari sami: prek znaka do njegovega pomena (označenca). Ki se vzvratno vzpostavi tudi kot označenec same stvari v vlogi samoobznačevalca.

Med samo stvarjo in stvarjo samo je znak. Metafora poveže vse troje. Ne da bo obenem stvar samo že tudi izrazila, tj. spremenila v drug in drugačen označevalec. Stvar sama kot pomen metafore je le *nakazana*. Pomen je zamolčan, dokler ni izrečen, ker spada že v razlago (interpretacijo) metafore. Če gre za pesništvo, razlago pesmi. Filozofija je pesništvo, ki se podreja svoji lastni razlagi. V samorazlagalnem postopku zvaja metafore v prozaične metonimije. Metaforo postavi zato, da bi ji poiskala pomen, da bi označevalcu *priključila* označenec.

Po modelu metafore, po samo na sebe nanašajoči se analogiji, se filozofija z veznikom "kot" vzpne do poslednje besede bit, da bi jo potlej metonimično razprostrla prek mnoštva veznikov "in". Prenos (meta-phora) se prevesi v preimenovanja (meta-onoma). Ker so preimenovanja, ker je avtomatizem metonimije, to homersko-heraklitovsko izročilo (glej Platon, Theaitetos 179e—180d), že na začetku vsakršnega prenosa, vsakršnega parmenidovskega poetičnega metaforiziranja. Platon se potlej neizmakljivostno zaplete v igro preimenovalnega prenašanja in prenašalnega poimenovanja: v meta-foronimijo oziroma onto-teologijo, kajti logos, ko izbira pomen ima (besed), ko razvezuje metonimije, daje metonimiji pečat ontologije in ko zbira v smisel, ko metafore povezuje kvišku, daje metafori pečat teologije. Smreka kot smreka ni smreka, marveč je drevo in drevo kot drevo ni drevo, temveč je rastlina in rastlina kot rastlina ni rastlina, temveč je vrsta bivajočega in bivajoče kot bivajoče ni bivajoče, temveč je bit in bit kot bit ni bit temveč je tisto onstran biti, je *smisel* biti. Smreka in drevo in rastlina *pomenijo* nekaj bivajočega, ker *so* prisotni (navzoči), ker biti prisoten (navzoč) *pomeni biti*: biti navzoče (prisotno) ali bivajoče. Bivajoče kot tako, bivajoče v biti, ima smisel, ker in kolikor ima bivajoče v celoti pomen. Kolikor ima pomen, je bivajoče v celoti namreč le označevalec (sled), ki napotuje k najvišjemu, tj. k čez-vse-bivajočemu (bogu). Bivajoče v celoti je metonimija boga, ker je bog metafora bivajošega v celoti, tj. metonimija bivajočega kot takega.

Metonimija je z metafiziko subjektivitete premeščena v službo transcendentalnosti, metafora preimenovana v zastopnika transcendence. Dokler Heidegger transcendence in transcendentalnosti ne poveže v hermenevtični krog: "Vsako razprtje biti kot transcendensa je *transcendentalno* spoznanje." (SuZ 38) To ne pomeni, da je hermenevtika dovršitev retorike. Pomeni le to, da tako retorika kot hermenevtika najdeta na kraju metafizike isti jezik.

Kar bi navsezadnje lahko presenečalo, saj deluje retorika v nasprotno smer od hermenevtike. Medtem ko retorika uči rabo besed v prenesenem pomenu, kako naj se v besedah izmikamo dobesednosti, je hermenevtika nauk o razlaganju, o tem, kako se da odkriti pravi pomen besed. Če gre retoriki za metaforiziranje, gre hermenevtiki za demetaforiziranje. Vendar se prav zato tako retorika kot hermenevtika tudi srečata. Srečata se v razumevanju. Pravi pomen besede se da odkriti le prek izmaknitve dobesednosti. Niti retorika niti hermenevtika ne moreta operirati z besedami, če in dokler jih ne razumeta, dokler se ne zapleteta v izmikanje in odkrivanje. Takšno je izhodišče. Tu, na izhodišču samem, pa se vse obenem ponovno še bolj

zaplete. Kaj pomeni razumeti? In enako težko vprašanje: razumeti pomeni razumeti kaj? Pomeni razumeti to, da razumemo *pomen* neke besede? Pomen v njegovi izvornosti ali prenesenosti? Morda ni pravega izvirnega pomena besed. Toda ne glede na to, da v tem primeru tudi o prenesenem pomenu besed nima smisla govoriti, saj velja prenesenost le v razmerju do izvornosti, se mimo te problematike in pred njo postavlja vprašanje: izvornost in/ali prenesenost česa? Na kratko: je npr. izvorni pomen pomen izvora? Pomen *biti* ali pomen *besede* bit?

Heidegger z obratom: vsaka RAZKLENITEV *biti kot transcendensa* je *transcendentalno spoznanje*, poistovetiti predbivajočnostno spoznanje s spoznanjem predbivajočega kot čezbivajočnostnega ter tako zabriše problem razlike med *pomenom besede bit* in *pomenom* oziroma, kolikor je termin pomen rezerviran za besede, med *smislom biti*. Veritas transcendentalis, razprtost oziroma razkritost (neskritost) biti kot transcendensa, smisel biti, ki ob takšnem zabrisu dobi čudni značaj razkritosti pred razkritjem (razkritvijo), ni zgolj resnica, marveč je resnica o resnici: pomenskost pomena. Toda ne pomena besede. Besede nimajo pomena, kajti pomeni da imajo besede. Resnica o resnici je predbesedna resnica. Smisel biti, veritas transcendentalis, je pred vsakršnim, najsi bo pravim ali prenesenim pomenom besede in zato je pomen pred vsakršno, njemu primerno ali neprimerno besedo. Če Heidegger kljub temu pravi, da je ontologija možna le kot fenomenologija, potem je tu fenomenologijo seveda razumeti iz fenomena v pomenu biti kot transcendensa, torej kot *zabrisano* teologijo. Fenomen za Heideggerja namreč ni pojav, marveč je skriti "smisel in temelj (SuZ 35)" pojava, skrita neskritost, namreč glede na običajni odnos do fenomena. Kot tak je fenomen resnica o resnici, neskrita neskritost.

Pomeni tedaj razumeti toliko kot razumeti neskrito neskritost, smisel biti? "Če je znotrajsvetno bivajoče odkrito z bitjo bivajočega, kar pomeni, da je prišlo do razumetja, pravimo, da ima *smisel*. Razumljen pa, strogo vzeto, ni smisel, temveč bivajoče oziroma bit. Smisel je to, v čemer se zadržuje razumljivost nečesa. Smisel imenujemo to, kar je artikulabilno v razumevajočem razpiranju." (SuZ 152) Opozorilo na strogost je kajpada izgovor za površnost, za popustljivost in ohlapnost na odločilni točki.

Osnovna ohlapnost je v sintagmi "bivajoče oziroma bit" (kakor da *imata* smisel tako bit kot bivajoče in to v istem pomenu), toda najprej zadenemo na to ohlapnost v določanju razmerja med razumevanjem, smislom in bivajočim (stvarjo ali referentom), Razumeti pomeni odkriti "nekaj *kot* nekaj". In kar je odkrito (razumljeno), je razčlenljivo. "Razumljivost je že tudi pred prilaščajočim razlaganjem zmeraj že razčlenjena. Rekanje je artikulacija razumljivosti. Je zato že v osnovi razlaganja in izjave. V razlaganju, torej izvorno že v rekanju artikulabilno imenujemo smisel. V rekajoči artikulaciji razčlenjeno kot tako imenujemo pomenska celota. To se da razplesti v pomene. Pomeni so kot artikulirano artikulabilnega vselej smiselni." (SuZ 161) Razumljivost, v čemer je vsebovan smisel "bivajočega oziroma biti", ni kompakten blok, marveč je vselej že razčlenjena. Pomeni to, kolikor je razumljivost vselej že razumljivost *nečesa*, kolikor je smisel vselej že razčlenjen, tudi ta nekaj: "bivajoče oziroma bit"?

Strogo vzeto: ne. "V razlaganju razčlenjeno kot tako in v razumevanju sploh predoznačeno kot členljivo je smisel." (SuZ 153) SMISEL je PREDOZNAČENO. Je predpomen; bolje: predpomenskost ali pomenska celota, ki je členljiva na člene, na pomene. Celota je, čeprav iz delov, pred deli. Toda kot členljiva, tj. deljiva celota. Razčleniti, razložiti je mogoče le tisto, kar je členljivo (artikulabilno). In to je smisel. Artikulacija artikulabilnega (smisla) pa najpoprej ni raz-laganje (izjavno ali predizjavno), marveč rekanje, ki razčlenjivo kot tako, smisel kot pomensko celoto, artikulira oziroma skicira v pomene. V takšnem pojmovanju pač odmeva Huserlova

razložitev pomena kot logičnega, stavčno-izjavnega, toda predbesednega izraza smisla, na katero se sklicuje v pripombi tudi Heidegger sam.(7) Vendar prihaja pripomba iz filozofske pradavnine, iz virov Platonove meta-foronimije.

To kar Heidegger imenuje razumevanje (Verstehen), imenuje razumevanje (dianoia) tudi Platon. In čemur pravi Heidegger rekanje (Rede), temu pravi Platon brezglasni razgovor duše s samo seboj. "Razumevanje in govor sta isto, le da je za razumevanje bil imenovan notranji razgovor (dialogos) duše s samo seboj, ki se odvija brez glasu." (Sophist, 263e) Dovršitev razumevanja, razgovor duše s seboj samo, je mnenje (doxa), ki se izlije (izrazi) v izjavo kot glasni govor. Mnenje je območje pomenov, v notranjem razgovoru duše že razloženih in predloženih pomenov. Potem šele pride beseda skoz usta (stomatos), torej telesna beseda ali beseda telesa ali telo besede. Enako Heidegger: "Pomenska celota razumljivosti *pride do besede*. Pomenom izrastejo besede, ne pa da bi bile stvarne besede (Wörterdinge) obskrbljene s pomeni. Govor je izgovorjenost (Hinausgersprochenheit) rekanja." (SuZ 161) Šele tisto, kar je izgovorjeno, je mogoče razcepiti na stvarne besede, na označevalce kot postvarele žive besede. Ostane torej ono: na začetku je bila beseda in beseda je bila pri bogu, le da zdaj bog ni bog (najvišje bivajoče), marveč je to bivajoče odlikovane ontološke prednosti: človek, kot "eksistirajoča transcendenca (WM 71)". Najvišje bivajoče, torej teologija, je zadeva metafizike. Izjemno bivajoče je zadeva, ki sega nazaj in čez metafiziko: od Parmenida do Heideggra. Je fenomenološko jedro teologije, ki se izkaže znova, ko je teologija *zabrisana* čez krov.

Le izjemnemu in izjemno bivajočemu, bivajočemu, ki je nekaj več od bivajočega, ki sega čez ali nad bivajoče, pripada zmožnost pregleda nad bivajočim, pripada obzorje (horizont) in s tem smisel: resnica o resnici. Kar je na svoj način že tudi povedal Platon, ko določa, kaj je razložitev: "Predvsem tole: napraviti (poiein) z glasom prek samostalnikov in glagolov svoje razumetje za razvidno, medtem ko si svoje mnenje tako kakor v zrcalu ali v vodi izraziš (ektypoymenon) skozi tok ust." (Theaitetos, 206d) Resnica ni neposredna oziroma neposredna resnica ni zares resnica. "Če se nekdo brez razložitve drži resničnega mnenja o nečem, ima njegova duša sicer resnico o tem, toda ne spoznanja." (202c) Nima spoznane resnice. Zares navzoče je le tisto, kar je unavzočeno: pred-očeno. Proizvedeno. Kar je iztisnjeno in vtisnjeno, kar dela vtis (typos). Resnica je šele izražena resnica, resnica v obzorju nadzora: resnica o resnici. "Iz raziskave same se bo pokazalo: metodični smisel fenomenološke deskripcije je razlaga." (SuZ 37) Neskrito je v svoji neskritosti opisano, ko je razloženo: razčlenjeno in izpostavljeno, artikulirano in eksplicirano. Fenomenološka resnica kot veritas transcendentalis je razkritost neskritosti ali skoz razkrivanje razkrita neskritost. Ne le dana ali posedovana, ampak prilaščena resnica. Resnica v obzorju izjemnostno bivajočega.

Razkrivanje je razumevanje, ker je razlaganje: razčlenjevanje in razločevanje. Toda niti Heidegger niti Platon ne pojasnita, kako je možna razčlenjenost pred razčlenjevanjem, neskritost pred razkrivanjem. Kako je možen razgovor (dialogos), čeprav nem in le notranji, pred govorom (logosom)? Kako more biti govor le izraz in odraz razgovora, dvogovora s samim seboj: s po samem sebi nadzorovanim nadzornikom lastnega obzorja? Ko pa je razgovor vendarle že govor? Kako je smisel lahko pomenska celota, ko pa so pomeni vendarle šele razčlenjeno razčlenljivega. Kako je smisel lahko pomensko artikulirati, ko pa so pomeni vendarle šele izrečeni členi predizrečenega, predizjavnega in predpomenskega rekanja? Očitno je smisel kot predoznačeno pomenska celota lahko le iz vzvratnega ogledanja. Toda kje se potem začne oziroma konča to oziranje, to zrcaljenje, ta refleksija?

Se ne začne že pri stvarnih, tj. telesnih besedah? Se ne začne že pri telesnem, glasovnem dialogu? Ni človek lahko v razmerju do bivajočega, ne da bi pri tem izgubljal besede, samo če besede že ima, če jih je že našel?

Ali pa je to razlaganje pomenov iz pomenskosti vsega, ko nam vse že vnaprej vselej nekaj pomeni in vse nekako že razumemo, kakor tudi utemeljevanje pomenskosti vsega iz pomenov, ko nastop besed kot označevalcev vselej že napotuje k naslednjemu pomenu, vezano na dojemanje resnice kot resnice o resnici, na vlogo človeka kot izjemnostno bivajočega?

Človek kot izjemnostno bivajoče, bivajoče, ki zre čez bivajoče, namreč v krogu svojega obzorja, se lahko dvigne nad okrožje bivajočega, toda iz onega kroga lastnega obzorja ne more izstopiti. Zato vso pozornost usmeri v to, kako v ta krog, v katerem sicer vslej že je, še bolj zabresti. Kako bi izstopil iz njega na način sestopa. "Toda tubit mora (?) v svetzasnovljajočem preseganju bivajočega preseči sebe samo, da bi *se* iz tega povzpetja šele mogla razumeti kot brezno." (WM 70) Če je bivajoče in razen tega nič in če je človek čezbivajočostno bivajoče, tedaj je takšno bivajoče lahko le, če je hkrati tudi podbivajočostno bivajoče. Bivajoče, ki razen tega, da je (ima bit), zadeva tudi na nič. Bivajoče, ki ga zadeva nič.

Toda: ali nič bivajoče sploh lahko zadene? Dokler je bit bivajočega razumljena kot prisotnost, bivajoče kot nekaj prisotnega, je to nedoumljivo. Nedoumnljivo je že to, kako lahko ob prisotnosti nastopa tudi odsotnost, kako se ob bivajočem lahko znajde tudi nebivajoče oziroma, kako se v smisel lahko prikrade nesmisel: če je *bit* tubiti *razumevanje biti,* zaradi česar je tubit "smisla polna", kako lahko tedaj pride do tega, da tubit zapada v nerazumevanje biti, tj. v brezsmiselnost? Heideggrov odgovor: zato, ker zapada bivajočemu, ker izpada iz transcendensa. Toda, kako? Bivajoče je vendarle izven smisla? Bivajoče ima smisel vendarle zgolj v prenesenem pomenu, namreč *kot* bivajoče, kot bivajoče v svoji biti ali kot to in takšno bivajoče, torej glede na tubit, glede na izjemnostno bivajoče.

To vase zavozlano mrežo je nemogoče razplesti, dokler je človek razumljen kot takšno izjemnostno bivajoče, kot prisotno, v katerem je prisotna prisotnost vsega prisotnega. Podvojenost, ki izzveni iz prisotne prisotnosti (razkrite neskritosti), nahaja svojo dovršitev v razdvojenosti med smislom in bivajočim, med nečim in med tistim, v čemer je vsebovana razumljivost nečesa. Med pomensko celoto na eni strani in med celoto bivajočega na drugi strani. To razdvojenost naj bi presegel "eksistencialno-hermenevtični kot (SuZ 158)", ki nekaj napravi za nekaj razumljivega, vpetega v takšno ali drugačno pomenskost: pomensko polje. Nekaj *kot* nekaj, bivajoče *kot* bivajoče, ni več zgolj-bivajoče, marveč je tako in tako bivajoče, ki je razumljivo. Katerega prisotnost je prisotna v obzorju izjemnostnega, tj. "bivajoče oziroma bit" razumevajočega bivajočega. Ki spada zato v njegovo pomensko celoto: svet. Vse, kar je v obzorju, kar je prisotno, ni le vpeto v smisel, ampak ima kot člen pomenske celote tudi takšen ali drugačen pomen. To in to bivajoče pomeni npr. mizo, je prisotno kot miza. Nekaj *kot* nekaj *ni* nekaj, temveč *je* miza, je del človekovega sveta.

Je člen pomenske celote. Toda kaj tedaj predpostavlja kaj? Predpostavlja pomenska celota celotno bivajoče ali celota bivajočega predpostavlja pomensko celoto? V kakšnem razmerju sta, če sta si sploh v kakšnem razmerju? "Resnica spada kot odstiranje, obenem z k odstrtemu spadajočo odstrtostjo, k tubiti, eksistira. Ker ji pripada način biti tubiti, tj. transcendentalnega po njegovem bistvu, je tudi možno določilo bivajočega, ki ga sreča znotraj sveta. To bivajoče, npr. narava v svoji biti, ni nikdar odvisno, da in če je bivajoče ali ne, od tega, če je resnično, tj. odstrto in če ga kot odstrtega neka tubit sreča ali ne. Resnica, odstiranje in odstrtost obstajajo le, če in dokler eksistira tubit." (HGW 24—313) Resnica spada v strukturo (ustroj) tubiti, je člen njenega obzorja. Je torej resnica o resnici in šele kot taka morda tudi

resnica bivajočega, kolikor postane to bivajoče znotrajsvetno bivajoče, kolikor je povzeto v pomensko celoto.

S tem pa se Heidegger izgubi v neprekoračljivo razdvojenost. Vse, vključno z bitjo, se mu podvoji. Če narava v svoji biti ni odvisna od tega, ali je ta bit prisotna ali ne, če *je* narava *bivajoče* ne glede na človeka v njegovi tubiti, kaj je tedaj s tezo, da brez tubiti ni biti? "Svet je le, če in dokler eksistira tubit. Narava more biti, četudi ne eksistira nobena tubit." (HGW 21—241) Zadnja teza, formalno povsem enaka s tezo t. im. naivnega realizma, vzpostavlja bit, namreč *bit narave* (izvensvetno bivajočega), ki je povsem druga in drugačna od *biti sveta,* ki je le, če in ko oziroma dokler je človek in njegova veritas transcendentalis. "Odkritje, tj. resnica odstre bivajoče ravno kot to, kar je pred tem že bilo, ne glede na njegovo odkritost ali neodkritost." (HGA 24—314) Obstaja torej znotrajsvetno in izvensvetno bivajoče. Kot v "bivajoče *kot* bivajoče" naj bi izpričeval prehod izvensvetno bivajočega v znotrajsvetno bivajoče: v prisotno.

Je še neodkrito, pa že bivajoče: odsotno? Skratka: kakšen je način njegove biti? Heidegger o tem molči. Mora molčati, kajti če je ontologija možna le kot fenomenologija in fenomenologija le kot hermenevtika in hermenevtika le kot analitika, namreč analitika (razčlenitev) smisla biti kot pomenske celote, tedaj je vsaka predpostavka o še nekakšni drugi in drugačni biti docela absurdna. Vendar pa je kaj lahko uvideti, kako je do te absurdne predpostavke prišlo. Do nje je prišlo zaradi predpostavke o razliki med smislom bivajočega oziroma biti in med bivajočim oziroma bitjo. Zaradi teze, da razumljen ni smisel (pomenska celota, resnica), marveč je razumljeno bivajoče oziroma bit. Toda razumljeno je kot prisotno (če gre za bit, je razumljena kot prisotna prisotnost); kot znotraj svetno bivajoče, torej iz pomenske celote ali smisla. Kajti razčlenjena je razumljivost in ne celota bivajočega. Ali pa? Za Heideggra namreč. Jasnega odgovora ni.

Ni jasnega odgovora, ali je *vprašanje po biti* isto vprašanje kot vprašanje *po smislu biti.* Tekst teče, kakor da bi šlo za isto vprašanje. Pa se vseeno nenehno prelamlja. Ker teži k istovetnosti biti in prisotnosti, bivajočega in prisotnega, pa vendarle vso artikulacijo in eksplikacijo lahko razvija le na razliki med njima.

Čeprav razlike Heidegger ne domisli. Kar se pokaže zlasti ob istovetenju *smisla bivajočega* in *smisla biti.* Če je smisel bivajočega to, da je vpet v pomensko celoto kot člen te celote, kot prisotno v takšnem in takšnem pomenu, potem pri biti ne more iti za nikakršen smisel, saj je bit tedaj istovetna ravno z bitjo kot smislom bivajočega. S predoznačenim bivajočega, ki ob označitvi postane prisotno ali izrečeno. Paradigme "bivajoče *kot* bivajoče" se ne da prenesti na bit. Prek retoričnega avtomatizma oziroma avtomatične retorike se sicer da formirati sintagmo bit *kot* bit, vendar hermenevtika tedaj ne more imeti opravka z razumevanjem in razlago pomena, marveč s tehniko, z analizo obrazca takšne formulacije in implicirane hipoteze. Ločevanje med smislom (pomensko celoto) in pomenom tu ne pomaga, ker gre v osnovi le za razmerje med celoto in celovitostjo in deli oziroma razdeljenostjo. Za razmerje znotraj istega obzorja, znotraj obzorja sploh.

Siceršnjo semiotično oziroma semantično razlikovanje med pomenom (označenim) in stvarjo samo (referentom) ali v Fregovi in začetni Wittgensteinovi terminologiji,(8) med stvarjo samo (pomenom, predmetom) in med smislom, med tem, *kako* je pomen jezikovno *dan,* iz česar je že tudi razvidno, da je tam, kjer obstaja razlika med stvarjo samo in pomenom, razločevanje med smilom in pomenom odveč, problema ne reši. Obrazec "nekaj *kot* nekaj" se da vselej razplesti v obrazec "to *in* to". Nekaj kot nekaj, bivajoče kot prisotno se da in mora razplesti v vsakem posameznem primeru. Ta *kos* lesa (del narave) *kot* poleno (člen človekovega sveta, tj. pomenske

celote) pač vključuje kos lesa *in* poleno; kos lesa lahko pomeni še tudi "osnovo" drugih reči, ne le poleno. Prav zato pa vsaka takšna zveza predpostavlja identifikacijo: ta kos lesa *je* poleno, ali karkoli drugega, toda vselej je treba reči: ta kos lesa je to in to. Toda že prej: ta kos lesa je..., še ne vemo kaj, ga še nismo identificirali. Vidimo ali kako drugače čutimo ali občutimo (čutimo, da čutimo) s telesom prisotnost prisotnega: kos lesa ali bolečino. Ime (beseda) pride naknadno. Naknadno z dveh plati: preden imenujemo in s tem identificiramo, občutimo in preden imenujemo, najdemo ime, moramo to ime poiskati, diferencirati (selekcionirati) iz celokupnosti imen, tj. iz pomenske celote. Šele potem lahko to, kar je sicer bivajoče, tudi zares imenujemo; s čemer postane nekaj več kot bivajočega: prisotno ali navzoče, če ima izgled nečesa in dobi s tem gledanje odločilno vlogo pri čutenju. Rezultat je torej to, čemur Kant pravi pojav. Je bivajoče tedaj toliko kot stvarnost po sebi in na sebi?

Kant kajpada slej ko prej ostaja na sredi. Izrazitejša sta začetek in konec: Platonova chora in Nietzschejev kaos. Chora je korelat sveta idej: tisto "zrcalo ali voda", brez katere se ideje ne bi mogle izraziti in odraziti, tj. odtisniti, pa naj gre za ideje boga, ko proizvaja kozmos ali pa za mnenja človeka, ko jih izraža v glasu in z glasom ust. Nietzschejeve sheme so na kaos vezane na enak način kot Platonove glede na choro. Niti chora niti kaos s svojim čudnim brezizglednim izgledom nista nič prisotnega oziroma navzočega. Sta nerazčlenjena celota. Nekaj neartikuliranega, toda poljubno artikulabilnega. Od tod zadrega najsibo fizikov(5) najsibo fonologov(6): zastonj je namreč iskanje najmanjših delčkov (atomov) kakršnekoli materije. Kajti materija kot brezoblična snov nima delov. Je celota, bolje: korelat pomenske celote (sveta idej) in kakor je artikulirana pomenska celota, takšno artikulacijo sprejme tudi materija. Ravno tako materija (chora, kaos) sama na sebi kot nasprotno oziroma drugačnostno od bivajočnostno bivajočega, torej kot nebivajočnostno bivajoče, kot nebivajoče (neprisotno, nenavzoče), nima nikakršnih lastnosti oziroma nikakršnih *drugih* lastnosti, kakor ravno *druge*, nasprotne lastnosti od navzočnostno navzočega: iz njegovega in v njegovem obzorju. Nebivajočnostno bivajoče je vselej takšno, torej ravno drugo in drugačno, kakršno je bivajočnostno bivajoče (bit kot prisotnost prisotnega v vseh obstoječih zgodovinskih variantah: idea, energeia, Begriff, Arbeit, Wille zur Macht, Gestell.) Kakršna je torej pomenska celota.

Ob tem igra narava običajno dvojno vlogo. Kot chora in kot kosmos, v tej svoji čudni dvoedinosti, tvori zadostni razlog za mešanje bivajočega in prisotnega, za zmedo pri razumevanju in razlagi biti kot prisotnosti. Tako tudi Heidegger zapade v takšno dvoumnost, ko razlaga naravo zdaj kot posebno območje znotraj-svetno-bivajočega zdaj kot izven-in-pred-svetno-bivajoče v celoti.

V Sein und Zeit obravnava Heidegger naravo izključno kot nekaj znotrajsvetno bivajočega: "Narava je samo bivajoče, ki ga srečamo znotraj sveta in se ga da odkriti po različnih poteh in na različnih stopnjah... Narava je — ontološko-kategorialno razumljena — mejni primer biti možnega znotrajsvetno bivajočega... Kakorkoli se že da interpretirati to bit 'narave', *vsi* modusi biti znotrajsvetnobivajočega so ontološko fundirani v svetnosti sveta in s tem v fenomenu v-svetu-biti." (SuZ 63, 65, 211) Glede na to bivajoče izven sveta v SuZ nima imena. Niti ni pojasnjen smisel biti bivajočega pred človekom: "Z odkritjem bivajočega se to ravno pokaže kot bivajoče, ki je že bilo pred tem." (SuZ 227) Kaj naj pomeni ta "že bilo", če pa "je" bit le, kolikor je enakoizvorna, veritas transcendentalis? V predavanjih, ki naj bi bila gradivo za nadaljevanje SuZ iz zimskega semestra 1927/ (HGW 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie) pa se Heidegger, ko izven-in-pred-svetno bivajoče imenuje narava, izraža previdneje: "Narava — četudi jo jemljemo v smislu celotnega kosmosa kot to, kar v vulgarnem govorjenju označujemo tudi

kot celoto sveta —, vse to bivajoče skupaj, živali, rastline in tudi ljudje, filozofsko gledano ni svet. Kar imenujemo svet, kakor vsakršna upomenjena ali pomembna stvar, ni svet. Vesoljstvo bivajočega je namreč *znotrajsvetno*, previdneje rečeno, more to biti." (HGW 24—235) Previdneje rečeno obstajata torej dva apriorija: svet kot ontološki in narava kot ontični apriori.

Ta dvoumnost privede Heideggerja tako daleč, ker ga v svojih rokah pač drži že od začetka, da ob vsakem poudarjanju biti navsezadnje vendarle bivajoče postavi pred bit. Berimo pozorno: "Bit je (gibt es) le, če je odprtost, tj. če je (ist) resnica. Resnica pa je le, če eksistira neko bivajoče, ki razpira, ki odpira in sicer tako, da k načinu biti tega bivajočega spada razpiranje samo. Takšno bivajoče smo mi sami." (HGW 24—25) Človek je ključ, ki šele odpre vrata biti. Bolje: ta ključ je njegovo razpiranje, njegovo razumevanje, njegov način biti: eksistiranje. Elementi tega ključa, te pomenske celote, so eksistenciali, med katerimi je temeljni eksistencial prav resnica: "pogoj biti". Biti ali njene razprtosti? Biti ali njenega smisla? Njenega "je", njenega dajanja? Njene pristopnosti človeku, kolikor Heidegger enači (SuZ 227) resnično s pristopnim? Na tej točki se Heidegger zaplete. Bivajoče, odlikovano ali izjemnostno bivajoče seveda, je pred bitjo, toda to bivajoče že na nek način biva, že ima nek način biti. Fenomenologija (kakor v klasični metafiziki teologija) je pred ontologijo, toda fenomenologija je možna le kot ontologija.

Izjemnostno bivajoče je izjemnostno prav zato, ker je bivajoče pred bivajočim, ker je predbivajočnostno in zato potlej tudi čezbivajočostno bivajoče. Ker je pred bitjo znotrajsvetno bivajočega (narave, kozmosa). Toda bit izven-in-pred-svetno bivajočega? Pred smislom, pred resnico, pred pomensko celoto? Vprašanje sovpada z metafizičnim vprašanjem po biti predbivajočostno in nadbivajočostno bivajočega. Ne le chora, marveč tudi theos je pri Platonu izven in pred svetom idej (pomensko celoto). In vendar imata tako chora kot theos že nek eidos. Tega paradoksa Heidegger prav nič ne zmanjša. Kakor sta pri Platonu theos in chora mišljena vzvratno iz sveta idej, tako sta pri Heideggerju tubit in narava razumljeni iz pomenske celote kot smisla biti.

Lahko je reči, da človek kljub svoji izjemnosti ni večen, da torej tudi svet ni večen, da ni večno niti nobeno izjemnostno bivajoče niti način njegove biti. Zavreči na ta način vsakršno pozitivno teologijo. Če pa se ta zavržek opira na povsem določen pridržek, namreč na pridržek, da je BILO pred izjemnostno bivajočim vendarle že neko bivajoče, da je neko bivajoče tudi izven njega in da bo tudi po njem, tedaj je ob vsem rompompomu vendarle zadržano bistvo teologije: je obdržana večnost. Čeprav je bog umrl in je človek smrten, ostaja neko neumrljivo, večno bivajoče: ki je bilo, je in bo.

Groza zgolj niča vztraja. In z njo poslednje upanje: če boga ni in če je človek umrljiv, pa morda vendarle obstaja klica, ki bo človeštvo, če bi izumrlo, znova porodila. Kdaj drugič in kje drugje.

Konstrukcija dveh aprioriev (theos in chora v takšni ali drugačni izvedbi) je nezavedna konstrukcija za vsak slučaj. Kar pa ne razloži *možnosti* te konstrukcije. Njo je mogoče razumeti le iz razlike med bivajočim in prisotnim, bitjo in prisotnostjo. Iz te prezrte, čeprav zrene razlike. Prezrte zaradi zasvojenosti po meta-foronimični tehniki: najsibo v njeni produktivno-zloževalni (retorični) najsibo v njeni reproduktivno-razloževalni (hermenevtični) fazi. Zaradi tehnike, ki bivajoče potisne med odsotno v pomenu še-ne-prisotnega. Prisotnost je pogoj pristopnosti in zato ji pripada brezpogojna prednost.

In zato ima vprašanje po *prihodu* (do) biti prednost pred vprašanjem po biti sami. Kolikor se pri biti sami sploh da govoriti o vpraševanju, saj je zmeraj prek samoumevnega pristanka že vnaprej odločeno, da je bit toliko kot prisotnost. Od Platonovega razodevanja oziroma proizvajanja do

Heideggrovega razpiranja oziroma prisostvovanje-puščanja (Anwese-Lassen) kot dogodja (Ereignis). Izjemnostno biti zato nikdar ne pomeni zgolj biti, marveč vselej privajati v bit kot prisotnost. Primarna je resnica o resnici, razkrivanje neskritosti. "Resnica v drugotnem smislu ne pomeni biti-odkrivajoč (odkrivanje), marveč biti-odkrit (odkritost). S poprejšnjo analizo svetnosti sveta in znotrajsvetno bivajočega pa je bilo pokazano: odkritost znotrajsvetno bivajočega *temelji* v razprtosti sveta." (SuZ 202) V pomenski celoti kot celotni strukturi biti. V smislu biti. V resnici o resnici.

Spoznati se na proizvajanje v prisotnost, spoznati se na proizvajanje prisotnega je zadeva tehnike in njenega ustroja. Iz njenega ustroja sledi, da morata razen pomenske celote kot paradeigme proizvajanja biti predpostavljena še manj-kot-prisotno (chora, kaos, narava, itd.) in še več-kot-prisotno (Theos, Arbeiter, Dasein, itd.). Prisotno je združitev (sinteza) več-kot-prisotnega z manj-kot-prisotnim, združitev, ki je nadzorovana (kontrolirana) po več-kot-prisotnem samem. Vse, kar se dogaja, se dogaja v obzorju, ki si ga sam začrtuje. Toda, kakor se je pokazalo že pri Platonu, edinole kolikor sledi svojemu razumevanju, svojemu: spoznati se na proizvajanje (razodevanje, odkrivanje). Techne je znotraj celotnega sklopa odločilna: tako bog kot človek, kolikor privajata iz neprisotnosti v prisotnost, morata biti tehnita.

To *odvisnost* izjemnostno prisotnega, ki kaže na očiten paradoks, skuša Heidegger, ki se tega paradoksa in z njim povezane ujetosti v horizont hermenevtičnega kroga v tekstih srednjega obdobja docela zave, preseči na ta način, da že vnaprej *izjemnostno prisotnega* in *uprisostvovanje* obravnava kot neločljivo celovitost. In sicer kot neločljivo celovitost izvorne narave. Zato narava (physis) dobi v teh tekstih tudi povsem drug značaj. "Physis je ousia, tj. bivajočost — ono, kar izčrtuje (auszeichnet) bivajoče kot takšno, ravno bit." (MHG 9—261) Narava zdaj ni znotraj ali zunajsvetno *bivajoče*, marveč *bit* kot *bivajočost* bivajočega: prisotnost prisotnega. Katere so značilnosti tako začrtane narave? Bistvena značilnost narave je v tem, da vzpostavlja samo sebe. Je njeno samoprivajanje v prisotnost: samoproizvajanje. Pa hkrati tudi odvajanje v ne-več-prisotnost.

Razlog premika v takšno smer lahko razberemo iz "obrobne pripombe", ki si jo je pripisal Heidegger k naslednjemu stavku iz Biti in časa: "Doslej opravljena pot analitike tubiti je bila konkretna demonstracija vpeljave le navržene teze: *Bivajoče*, ki smo vselej že mi sami, je ontološko tisto najbolj oddaljeno." (SuZ 311, MHG 2—412) K tej tezi Heidegger pripiše: "Napak! Kot da bi iz prave ontike lahko razbrali ontologijo. Kakšne zasnove naj bi bila prava ontika, če ne prav pred-ontološke — če naj celotno že ostane znotraj tega razlikovanja." Ni poti od teologije k ontologiji, kajti teologija in vsakršno ukvarjanje s takšnim ali drugačnim izjemnostno *bivajočim*, četudi je to analitika tubiti, je ontika, nekaj predontološkega oz. predbitnega.

Analitika tubiti ne more privesti do resnice o resnici. V Uvodu k Biti in času Heidegger konstatira: "Izrecna in razvidna postavitev vprašanja po smislu biti zahteva predhodno primerno eksplikacijo nekega bivajočega (tubiti) glede na njegovo bit." (SuZ 7, MHG 2—10) Kasneje pripomni: "Toda na tem bivajočem se ne da razbrati smisel biti." Resnica o tubiti, o človeku kot izjemnostno bivajočem, glede na bit, še ni in nikoli ne more biti resnica biti. In "fundamentalno — ontološko, tj. iz odnosa do resnice biti (MHG 2—190)", ni tisto gledanje, ki se ozira na bit, marveč tisto, ki zre na resnico (smisel) biti.

Zato si Heidegger k stavkom o ontološki diferenci iz spisa O bistvu temelja, v katerih skuša izpostaviti razliko med ontično in ontološko resnico, med bitjo in bivajočim, pripiše: "Razen tega vnaprej velja, da ne gre za vzpostavljanje 'ontologije' niti za utemeljevanje, temveč za doseženje resnice

biti, tj. za doseženje po njej — zgodovine biti (Seyns) same, ne za zahtevo po filozofski učenosti, zato *Bit* in čas." (MHG 9—134) Čas in z njim analitika tubiti, neofundacija onto-teološke problematike, sta potisnjena v ozadje; ontološka diferenca ne temelji na transcendirajoči zmožnosti tubiti kot eksistence. O takšni predpostavki zdaj le še tole: "Toda tu je zmotno določilo razmerja med 'razlikovanjem' in transcendenco. Transcendenca biva v razlikovanju — ta je raznos razlike. — Tukaj predpriprava povsem drugega začetka; vse še pomešano in zmedeno; ukoreninjeno v fenomenološko-eksistencialnem in transcendentalnem 'raziskovanju'; dogajanje ne kot 'skok', in ta? Do-gaja v dogodju." (MHG 9—159) Končni rezultat, ki je podan kot pripomba k Pogovoru h Kaj je metafizika: "V resnici biti biva bit (Seyn) qua bistvo diference; ta bit (Seyn: bitje) qua bit je pred diferenco dogodje in zato *brez* bivajočega." (MHG 9—306) Torej tudi brez tubiti *kot* izjemnostno bivajočega.

Resnica o resnici je v končnem stadiju resnica brez resnice (o bivajočem). To je sotnost brez pri-sotnega: prezenca, ki nič ne prezentira. Razdvojenost ali podvojenost *prezence*, na katero smo naleteli v Heideggrovih predavanjih iz obdobja tik pred spisom Bit in čas, je odpravljena, ker imamo zdaj opravka le še z *esse*, toda ta bit, ki je pred razliko med bitjo in bivajočim, ki torej ni bit (bivajočega) oz. je križno prečrtana bit, razdvojenosti ne odpravi, marveč jo kot razdvojenost šele zares pripravi. Razdvojenost kot predpodvojena razdvojenost je razdvojenost pred resnico, da ni resnice. Da ni resnice. Da ni resnice biti bivajočega, da ni prezentne (evidentne) prezence.

Tine Hribar

1. Po načrtu (MHG 21—26) predavanj o logiki (z vprašanjem po resnici) bi moral Heidegger obdelati naslednje teme: A) Sedanji položaj filozofične logike; B) Problem resnice na začetku filozofske logike in tla korenin tradicionalne logike: a) temeljna stavka identitete in protislovja; b) temeljna struktura logosa in fenomen pomena; c) fenomen kopule; d) zanikanje; C) Kaj je resnica: a) fundamenti resnice sploh, b) prava in izvorna forma resnice, c) nepravo in neizvorno bistvo resnice, d) filozofske resnice in znanstvena resnica. Načrt ni bil realiziran, čeprav je bil po drugi plati v mnogočem (problem časa pri Kantu, Heglu itd.) prekoračen. Situacija Biti in časa je znana. Tretji oddelek prvega dela "izdelave vprašanja biti", ki naj bi za razliko od Biti in časa (prva dva oddelka prvega dela) nosil naslov Čas in bit, je Heidegger koncipiral s svojim predavanjem tik po dokončanju Biti in časa, namreč s Temeljnimi problemi fenomenologije. Izmed treh načrtovanih delov (MHG 24—2): 1. konkretno fenomenološko vpraševanje kot pristop k temeljnim problemom, 2. temeljni problemi fenomenologije v njihovi sistematiki in utemeljitvi, 3. znanstveni način obravnave teh problemov in ideja fenomenologije, je bil realiziran le prvi del in delno drugi. V predavanjih naslednjega semestra, tj. zimskega semestra 1927/28 Heidegger ne skuša dovršiti že v prejšnjem semestru zastavljene naloge, temveč se spusti v specialno fenomenološko interpretacijo Kantove Kritike čistega uma, rezultat česar je knjiga Kant in problem metafizike iz leta 1929.

2. Lacan, ki "bistvo" manka še zmeraj razume iz manka *biti* (*prezence*), je v brisanju istovetnosti zato nekoliko prehiter: "Marx in Lenin, Freud in Lacan niso speti (couplés) v biti. Črka je taisto, po čemer so se znašli v Drugem, da bi bili kot bitja vedenja v razpravi, dva po dva, v suponiranem Drugem. Novost njihovega vedenja je v tem, kako ni suponirano, da Drugi nič ne ve — bit seveda ni napravila črke — kajti črko je na svoje stroške napravil prav Drugi, moj Bog, za ceno svoje biti, za vsakogar, ne čisto brez nič, toda reči resnico tudi ni tako zelo veliko." (Encore, str. 90) Za ceno svoje biti, tj. za ceno svoje prisotnosti kot prisebnosti. Ker manko biti in "manko resnice o resnici (La science et la vérité, E II—233)" sovpadata, identiteta resnice in vedenja seveda razpade. Črka kot črta med resnico in vedenjem zato resnico (smisel) biti napravlja za nekaj imaginarnega: vpraševanje po smislu biti je torej imaginarno početje. Lacanalitični paradoks je v tem, da RIS (tj. SIR) boromejskega vozla konsistira zgolj in samo, kolikor a-sistira tudi Imaginarno (I), brez katerega ni ek-sistence užitka. Zaradi tega ni odveč vprašanje: "Kje je skupna mera?" (Lacan, Le seminaire

XXI, 17. dec. 1974, Ornicar? 1975, štev. 1, str. 90) Konsistenca, ki se vozla okrog nekonstistentnega jedra (luknje), je zaigrana na sceni prisotnosti in odsotnosti, na sceni prezence nevere (moj Bog, zakaj ne verujem v Boga) oz. ekonomije (stroški, cena itd.): še zmeraj bolje manko biti kot zgolj nič.

3 "Vzpenjanje k spoznanju dobrega je predstavljeno v prispodobi o votlini kot pot, na kateri je premagovanje nasprotja med spodaj in zgoraj obenem premagovanje fundamentalnega nasprotja med spredaj in zadaj, uvajanje v sposobnost spoznavanja slik ter uporabljanja slik kot sredstva indirektnega spoznavanja." (T. Ebert, Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Berlin 1974, str. 206)

4 "Po eni plati: dekonstrukcija falologocentrizma kot dekonstrukcija onto-teološkega principa, metafizike, vprašanja: 'kaj je to...' Toda po drugi plati: sklepati ob projektu dekonstrukcije na čisto in enostavno, na neposredno izginotje filozofije in njenega poučevanja, na njuno 'smrt', kakor bi se reklo z bedastočo tistega, ki še danes ignorira vračanje smrti, bi pomenilo prvič prepustiti prostor borbe zelo določenim silam, ki so vselej zainteresirane, po poteh, ki jih moramo proučiti, da bi se namestile na po filozofiji zapuščenih mestih in odtlej zavzetih, prevzetih z empirizmom, tehnokracijo, moralo ali religijo (ali z vsemi naenkrat); to bi bil pravi metafizični dogmatizem, bolj živ kot kdajkoli, toda v službi sil, ki so bile ves čas vezane na falologicentrično hegemonijo." (J. Derrida, Oû commence et comment finit un corps enseignant, zbornik Politique de la philosophie, Grasset 1976, str. 66) To vodi v prebrisano ekonomijo borbe na dveh frontah, v zavračanju tako servilnosti znaka kot avtoritete označevalca označevalcev: sofist je pač zmeraj pred filosofistom.

5 "Verjetno bi se dalo materijo deliti zmeraj dalje, toda na kraju pravzaprav ni nikakršnega deljenja več, marveč se pretvarja energija v materijo in deli niso več manjši kot deljeno." (W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze, Pipper, München 1969, str. 185) To protofizično izjavo lahko sprejmemo kajpada le kot metonimijo metafizike. Poslednjega delca ni, ker ni delcev poslednjega.

6 "Vzemimo neoznačevalne elemente govorice, glasove. Kateri so glasovi dane govorice? Ne govorice nasploh, o kateri se ne da zastaviti vprašanja, marveč dane govorice; to pomeni, kateri so glasovi, ki imajo distinktivno vrednost; ki služijo manifestiranju diferenc smisla? In kateri so glasovi, ki jih, kolikor materialno eksistirajo v govorici, ne razumemo kot distinktivnih, temveč edinole kot variante ali aproksimacije fundamentalnih glasov? Ugotovljeno je, da je fundamentalnih glasov vselej omejeno število; nikdar jih ni manj kot 20 in nikdar več kot 60 ali komaj kaj več." (E. Benveniste, Problème de linguistique générale II, Gallimard 1974, str. 17) Toda pri "kombinaciji distinktivnih lastnosti v foneme (R. Jakobson, Selected Writings II—242, The Hague: Mouton, 1971)" je računati le na 12 opozicijskih lastnosti inherentne narave, iz katerih potem vsi jeziki sestavljajo svoj fonološki sistem. Med glasovi in fonemi ni torej nikakršne neposredne zveze. "Stara lingvistika je definirala glasove govorice z njihovimi pozitivnimi kvalitetami. Baudouin de Courtenay in Ferdinand de Saussure nadomestita materielno definicijo s funkcionalno in strukturalno. Fonetika kot materialna znanost je bila odpravljena ali bolje izpopolnjena s fonologijo kot znanostjo o funkcijah in formah." (E. Holenstein, Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus, Suhrkamp, stw 116, Frankfurt 1975, str. 77) Če torej lingvistika obravnava govorice na ravno tako "ekzakten način kot fizikalna analiza strukturo atoma (Benveniste)", tedaj je treba upoštevati hkrati tudi to, da fizika obravnava strukturo atoma ravno tako kot fonologija govorico: ne z vidika materije, marveč z vidika forme. Premik se je zgodil v obeh znanostih; natančneje: nastali sta znanosti novega obzorja.

7 "Stalno moramo imeti pred očmi, da pojma smisel in stavek za nas ne vsebujeta ničesar od izraza in pojmovnega pomena, da pa po drugi plati vključujeta v sebi vse izražene stavke oziroma stavčne pomene." (Hua III—324, 133) Glej o tem tudi J. Derrida, La voix et le phénomene (1967), str. 17—52, zlasti str. 37: "Smisel si hoče pomeniti, ne izkaže se drugače kot v pomenu..."

8 G. Frege: Ueber Sinn und Bedeutung, Z. Philos. und philos. Kritik 100, 1892, ponatisnjeno v Funktion, Begriff, Bedeutung, 1962. Ter L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, 3.203: "Ime pomeni predmet. Predmet je njegov pomen."

MARGINALIJE RAZUMLJIVOSTI

Naslovna marginalija ne namiguje samo na dejstvo, da gre za obrobni zapis ob tekstu Zoje Skušek (v nadaljevanju besedila Z. S.) in da se pričujoče besedilce navezuje na neki problem, ki ga avtorica tam načenja (cf. *Problemi-Razprave*, 177—180, str. 234 sq), ampak se nanaša tudi — in v določenem pomenu predvsem — na to, da je sama nerazumljivost neko obrobje, rob, meja nekega določenega in s tem nujno omejenega vesolja, neke scene, neke (samo)razumljivosti, nekega (samo)opažanja. Poleg drugega je šteti avtorici v nedvomno zaslugo prav to, da je ta problem izpostavila in da ga je izpostavila prav pri Cankarju, ki je že od vsega začetka žrtev specifičnega razumevanja-nerazumevanja. Moj zapis potemtakem ni namenjen kakšnemu spodbijanju te izpostavitve — prav nasprotno: rad bi pokazal, da ta meja ni specifična za teatrski ali umetniški "medij", ampak da gre za mejo meščanske episteme, tj. polja, v katerem so možni meščanski ideološki diskurzi in "spoznanja", ki jih ti diskurzi "vsebujejo" in ki te diskurze napajajo in prepajajo.

Prav ta vidik razumljivosti-nerazumljivosti bom skušal skicirati v nekaj tezah, ki naj bi rabile za spodbodo in izhodišče kakšne prihodnje razčlembe tega akutnega problema. Za uvod v to razpravljanje pa moram nujno pojasniti, da z nerazumljivostjo obravnavane vrste nima nič opraviti "moderna" ali "modernistična" nerazumljivost npr. sodobne poezije, ki je še vse predobro razumljiva v svojih miljejih, celo tako zelo, da jo lahko imamo za kvintesenco razumljivosti v teh miljejih ter si prav zato brez škode za razumljenost privošči vsakršno deskriptivno varčevanje, saj "se bere" kot ideogramski zapis idealističnega buržoaznega vesolja, kot njegov emblem.

1. Kot navezava na problematiko teksta Z. S. najprej naslednja postavka: ali tematika, ki jo v evropski tradiciji "obravnava" meščansko gledališče in meščanska umetnost nasploh (z drugo praktično takó nimamo neposred(ova)nega stika), ali "angažirane" tj. "tezne" stvaritve (ki jih prav tako poznamo iz buržoaznega izročila), ki na "umetniški način" prezentirajo "podajajo", "povejo", "izražajo" itn. "razredne", "revolucionarne" in podobne teme, je v resnici fiktivna alternativa, nasprotje v istem spoznavnem horizontu. Ta "angažirana" umetnost pa povrh tega skriva v sebi — pravzaprav je usmerjena v — v regresivni padec v ideološki obzor buržoazije (seveda, kadar se taka umetnost uveljavi kot model po proletarski revoluciji — simptomatično je, da jo zmeraj napaja papirnata kri uradn(išk)e podpore; dokazov za to trditev je takó že več kot preveč).

In zakaj je deklarativni revolucionarnosti navkljub tako? Preprosto zato, ker ne rešuje temeljnega problema, ki ga pomeni mesto diskurza, ki je v tej in drugi meščanski umetnosti zamolčano, potlačeno, "odpravljeno" z "univerzalizacijo" tj. totalizacijo ene pozicije kot edine možne in prave. Vsaka druga pozicija je namreč "nerazumljiva" in s tem "nerazumna". "Tezna" umetnost dejansko pripoveduje meščansko formiranemu občinstvu — pogosto po že "preseženi" meščanski formuli in z že obrabljenim tj. "splošno razumljivim" meščanskim instrumentarijem — razumljivostno redukcijo nečesa, kar a priori ne more biti razumljivo temu občinstvu in česar pojmovni aparat tega "agitiranja" ali "realizma" ne more zajeti. Nasprotno, to občinstvo pomirja in utrjuje v prepričanju, da so oni, radikalno drugačni, oni zunaj "kulture", ki se tej kulturi lahko kažejo in v

njej figurirajo le kot neartikuliran hrup množic, kot "nerazumni ljudski bes" itn., vendarle razumljivi na način, ki ga določa razumljivost tega občinstva.

Tukaj pravzaprav trdimo, da množica na meščanski (socialni, kulturni, politični) sceni — četudi groteskni sceni — ne more biti drugačna kot "sama na sebi", mora biti nediferencirana, "drhal" itn., čeprav je obenem nujno, da je razdeljena. Prav Cankarjeva nedeljenost množice v *Blagru* je najbrž eden od ključev za razumevanje razrednih implikacij tega odrskega dela.

Toda "onstranska" artikuliranost nemeščanske govorice, nemeščanska razumnost itn. je tudi "tostran" meja meščanskega ideološkega polja vselej latentna (kot pravi avtorica, je Cankar pravzaprav s tem računal): celo lastnik sužnjev nekako razume, da suženj ve, da gre za njegovo eksekucijo. Po M. I. Finleyu (Antična ekonomija) je "literatura rimskega imperija polna slutenj in tesnobe v zvezi s suženjstvom; bojazen pred sužnji, strah pred tem, da bi jih sužnji umorili, pred možnimi upori je pogosta (in stara) tema."

Obe kritiki, ki ju Z. S. navaja iz Naroda, sta pravzaprav utelešenje te ambivalence statusa množice v Cankarjevi "komediji": prva je gluha in slepa ter se ne vidč vica "komada" prepušča "gledališkemu užitku" (tj. redundantno zaznava Blagor kot svoje gledališče, ker drugega gledališča, vsaj zanjo, pač ni); druga dobro sliši in dojame vic ter zanika Cankarjev "komad" kot gledališče, ker pač drugega gledališča v njenem horizontu ne more biti, natančneje, ker drugega gledališča v svojem horizontu ne more pripustiti.

In zdaj smo pri vicu razumljivosti: zunanjost meščanskega ideološkega polja je bodisi nerazumljiva in nerazumljena, toda na pragmatični ravni predpostavljena, kot da je kljub vsemu obvladana, klasirana, pa čeprav "čudaška", "trčena" ali "folklorna" itn. — bodisi je razumljiva in razumljena, toda nemogoča, "fantazijska", nora itn. Cankarjevo stališče je tu materialistično: v "komediji" in v občinstvu (kritiki) uprizarja samo protislovje meje razumljivosti.

2. Tako lahko rečemo, da je nerazumljivost vselej obenem že razumljena, saj "v vsakdanjem življenju vsak kramar dobro razlikuje med tem, za kar se kdo predstavlja, in tem, kar je v resnici." (Nemška ideologija). Cankarjev "komad" je imel kljub vsemu "pravo publiko". Cankar je pravilno koncipiral svoje gledališče: svojemu občinstvu, ki ga je strah "temnih", zlasti nekontroliranih sil, je priskutil smeh. Kristanova opazka iz Rdečega prapora o nerazumevanju in hipokriziji je sicer točna, toda prezrl je prav dejstvo, da je vic v nerazumljivosti govorice množice, ki jo mora občinstvo prebaviti, kar njegovi govorci tudi eksplicirajo. Toda kaj naj počne delavski razred s podobo samega sebe v buržoaznih očeh? Zakaj naj bi se percipiral kot neartikuliran grozeč hrup iz ozadja, če pa je prav to "ozadje" buržoazne scene njegov "prvi plan", če pa je tam, kjer on govori, njegova govorica artikulirana, "razumljiva" in diferencirana?! Delavski razred ima namreč celo to prednost, da razume jezik drugega (razreda) kot radikalno drugega, skratka, da razume dominantni jezik kot govorico dominacije.

Cenzura, ki v meščanskem ideološkem polju vlada nad "onim drugim", je bila v tej "komediji" prezentirana cenzorjem kot nekaj krhkega. In prav ta krhkost cenzure, ta nestabilnost meje ali vpisa socialne razlike — meje, ki omogoča meščansko umetnost in humanizem — je nekatarktično strašilo kultiviranega porabnika umetniških, kulturniških in ideoloških uslug. Tukaj lahko zapustimo Cankarjev tekst in analizo Z. S., ki sta nam rabila za povod.

•

3. Zahteve izkoriščanih razredov se v horizontu meščanskih ideoloških diskurzov â la sociologija, ekonomija, psihologija, pravo, filozofija itn.

kažejo kot nerazumne, ker so nerazumljive. Ker pa je ta sodba učinek določenega razuma in ker se dogaja v okviru določene razumljivosti, je paradoks, ki je v tem, da ta razum in razumljivost potrebujeta nerazum in nerazumljivost za svoje konstituiranje, le navidezen: meščanska razumljivost in razumnost lahko obstajata le v odnosu do proletarske nerazumljivosti in nerazumnosti, in sicer zato:

a) da lahko buržoazija na epistemični ravni po porazu fevdalcev spostavi svojo razredno identiteto;

b) da lahko infantilizira (pač v skladu s svojim patološkim narcisizmom) množico in zlasti delavski razred s permanentno pedagogiko, kot zahteva imperialistična matrika kapitalske pameti;

c) da lahko legitimira svojo razredno oblast kot paternalistično "skrb", tj. "naravno" oblast razumnega nad nerazumnim, človeškega nad živalskim, duha nad telesom, in to s pomočjo različnih artefaktov iz kulturne ropotarnice. (V zvezi z ideološko dominacijo gl. vesoljne šolske reforme v smeri adekvacije šolstva ekonomskim "potrebam", tj. eminentno ideološkim potrebam kapitala, moraliziranje delavskega razreda (kot npr. boj zoper kvantanje in za spodobnost klerikalnega tipa), animatorske pustolovščine, ki vsi prekrivajo resnico družbenih odnosov: dominacijo).

4. Prav dominacija kot obvladovanje (tudi samega sebe) je temeljni pogoj za to, da je nekaj lahko nerazumljivo. Namreč: vse, kar ni obvladljivo, je nerazumno in nerazumljivo (od skrivnostnih sil narave prek nerazumnega divjanja množice do lastne panike). A. Badiou ima v zvezi s tem zelo zanimivo razlago (ne glede na to, ali se z njim strinjamo v zvezi z drugim) (cf. A. Badiou, F. Balmès, De l'idéologie, Pariz 1976 str. 40, 42, in 57); takole ga povzemamo: vladajoča ideologija organizira za eksorciranje stvarnega antagonizma dvojno postuliranje enotnosti, in sicer prikazuje vsak očiten anatagonizem kot različnost, "v najslabšem primeru kot neantagonistično protislovje"; poleg tega je vsaka različnost nebistvena: "identičnost je zakon biti, seveda ne v dejanskih družbenih odnosih, temveč v ceremonialnem registru ceremonialnega sojenja, ki se poravnava pred usodo, pred Bogom ali pred municipalno volilno skrinjo... V antidialektični reprezentaciji stvarnosti, ki nosi ideologijo eksploatatorjev, ne funkcionira katerokoli imaginarno: imaginarnost reduciranega protislovja, protokol razlike in identitete investira in razkraja antagonistični element protislovij. Prav ta protokol napade spontani ideološki boj izkoriščancev: upor je dejansko ireprezentabilen, ker praktično uveljavlja antagonizem in zahteva konkretno enakost v samem okviru družbenih odnosov. Nepredstavljiv je za vse, vštevši izkoriščevalce. Ti ne morejo drugače, kot da izvršujejo strogo restrikcijo dispozitiva upravičencev: vsak upornik je pes, saj bi, če bi ga imeli za človeka, spet uvedel v razliko antagonizem. Bog zahteva iztrebitev, zakon pa se spremeni v zakon izjeme. Prav izjema je prevladujoča ideološka označba za upor..."

Skozi ideološki boj izvršuje razredni odpor "progresivno sproščanje svoje dejanske razredne vsebine in postavlja v ospredje tisto, kar ga animira in je zares nepredstavljivo v dominaciji."

Prav v meščanski ideološki redukcionizem se umešča Urbančičevo "razumevanje" ljudskega upora kot "volje do moči" (s tem seveda nočemo reči, da se vse, kar je kdajkoli Urbančič napisal ali piše, umešča v isti redukcionizem): to je specifično nerazumevanje, ki je pravzaprav v tem, da Urbančič "vnaša" nerazumljivost in nerazumljeno v polje neke določene — "filozofske" — razumljivosti ali natančneje: investira "otok" specifične razumljivosti v polju nerazumljivega in nerazumnega. Redukcija ljudskega upora na učinek "volje do moči" — ki jo omenja tudi Z. S. — je izvajanje dominacije določenega konceptualnega aparata (je konceptualiziranje) nad

nečim, kar ne sodi v ta konceptualni aparat; lahko bi namreč na primer rekli, da gre tudi za "voljo do nemoči", za "voljo" do odprave kakršnekoli dominacije. "Volja" je nenadoma protislovna, kar jo radikalno loči od "volje do moči", ki je pravzaprav enostransko izvrševanje ideološke dominacije, kakršna pač figurira v meščanskem pojmovnem vesolju. Spet nerazumnost?!

5. Zdaj lahko prezentiramo paradoks, ki omogoča pripustitev subverzije v meščansko kulturo. Proletariat, tj. "množica" je v meščanskem ideološkem obzoru nekako navzoča. Toda navzoča je na poseben način: kot nekaj, kar je za ta horizont konstitutivno (dasi zamolčano ali "manjkajoče") in prav zato nevarno. Nevarno je zlasti tedaj, če pridre v polje meščanske zavesti v svoji "surovi", "nekultivirani" tj. neadaptirani obliki; zato je to nekaj potrebno maskirati, prikriti, deliti in pridružiti, da je dominacija sploh možna — in pogosto se na ravni ideologije izčrpava prav v teh skrivaških akcijah. "Surovost", "nekultiviranost" seveda tukaj pomeni drugo identiteto oz. identiteto drugega razreda.

Mimogrede naj pripomnimo, da se pri skrivaškem početju meščanskih ved najbolj odlikujejo prav družbene vede — to ne pomeni, da so druge znanosti izvzete, nasprotno, s svojim tehnicizmom in služnostjo "občim družbenim interesom" naivno ali nenaivno prispevajo k zatiranju prav svoje lastne znanstvene problematike; s svojim antiintelektualizmom, ki se naknadno sprevrača v slabo vest, odpravljajo sebe kot teorijo, tj. kot znanost. Družbene vede s svojimi empirističnimi "teorijami" družbenih vlog, kategorij, statusov, slojev, pojmovanih kot realno stanje družbe, izjavajo dvojno skritje:

a) zamegljujejo temeljno ločnico, ireduktibilno razliko, tj. antagonistično protislovje med proletariatom in vladajočim razredom, ki jo ireduktibilno zarisuje položaj v produkcijskem procesu, tj. položaj v strukturi lastnine (oblasti), in s tem kvantitativno reducirajo delavski razred na reveže;

b) ihvršujejo fiktivne delitve — to je korelativno gornji trditvi — in to zlasti v okviru delavskega razreda "po sebi" na kadre, inteligenco (ki je že zdavnaj prenehala biti "svobodni poklic" ter je krepko in kljub relativno ugodnemu gmotnemu stanju ustoličena v položaju mezdnih delavcev, če ji je to všeč ali ne), strokovnjake, kvalificirane in nekvalificirane delavce (ti dve zadnji kategoriji sta v tej burkaški taksinomiji razglašeni za edine prave proletarce, ker imata pač najnižje mezde — toda saj po Marxu vemo, da ni odločilna višina mezde, ampak dejstvo, da gre za mezdo) in s tem početjem blokirajo vdor delavskega razreda en bloc v pojmovno polje meščanske episteme, tj. preprečujejo navzočnost delavskega razreda v zavesti buržoazije in s tem njeno slabo vest. Skratka: množice morajo ostati v amorfnem stanju (pêgre) in zunaj meja meščanskega vesolja ali pa jih je treba tako razdeliti, da praktično zginejo kot "pojav" zase ter se vključijo v družbeni "kontinuum". Ta simbolna dominacija je ritual ali, kot pravi Badiou, ceremonija zaklinjanja, ki naj zagotovi družbeno in ekonomsko dominacijo ter njeno trajanje.

In kot še pravi Badiou, vladajoča ideologija, reprehentacija praks razredne dominacije, seveda prepaja vse polje družbenih praks s praksami izkoriščancev. Toda to prepajanje moramo razumeti kot protisloven proces. Za njegovo zgodovinsko razumevanje se moramo opreti na tisto, kar je zanj zunanje in nasprotuje njegovi povsodpričujočnosti. Vladajoča ideologija obstaja samo zato, ker nenehno obstaja odpor zoper to vladavino. Prav s tega zornega kota e dominacija pokaže kot takšna, se pravi kot reprezentacija konkretne vladavine, razredne vladavine. (Op. cit., str. 46)

Simbolna odprava reprezentacije delavskega razreda in njegove antagonistične pozicije/dejavnosti v ideološkem obzoru meščanstva je sâmo izvrševanje njegove potlačitve, izključitve, ki je bolj učinek meščanske "p-

sihe" kot pa nemožna dejanska odprava razrednega boja. Toda tudi na ravni te "psihe" ostaja sled te potlačitve oz. izključitve in kljub temu, da je "vrzel" nadomeščena, zamašena z nadomestniki, ki so jih ustrežljivo sproducirale družbene vede, vrzel še zmeraj zbuja strah oz. tesnobo, psihozo in pomeni realno nevarnost za ves sistem buržoazne družbene zavesti, ki je tako prisiljena za vsako ceno krpati luknjo.

6. Množica nadomestnikov kaže nezadostnost vsakega izmed njih, toda ta nezadostnost je obenem pogoj za obstoj in delovanje celotnega buržoaznega ideološkega polja; pogoj za obstoj in delovanje kapitalizma — proletariat je namreč v meščanskem pojmovnem horizontu navzoč dejansko kot manko "temelja" tega horizonta, kot njegova bistvena neutemeljenost. Tako je ta manko usoden, njegova percepcija in "zapolnitev" pomenita destrukcijo vsega epistemičnega polja. Z drugimi besedami: vladajoča ideologija skriva pred samo seboj predmet vladanja vladajočega razreda in s tem upravičuje in legalizira to vladanje; toda to prikrivanje se izvršuje na tak način, da tudi vladnemu razredu prikriva njegovo vladanost. To zadnje je pravzaprav pogoj za uspešno skritje in za dosego tega cilja so dovoljeni vsi načini.

7. Idejni boj, ki ga bije moderna buržoazija kot zastopnica "občega" ružbenega interesa, je pravzaprav potlačevanje nezavednega ali predhavestnega temelja svoje dominacije, ki se zmeraj izkazuje za radikalno drugačnega od njene zavesti, saj ima — vsaj potencialno — formuliran lasten razredni interes, ki nasprotuje "občemu", "racionalnemu" itn. družbenemu interesu buržuazije. Težava, ki se z njo srečuje buržoazija, je pravzaprav naslednja: kako izvršiti proletarizacijo družbe — izvzemši same sebe — ne da bi se to kakorkoli poznalo na ravni zavesti, tj. ne da bi se to poznalo; drugače rečeno: kako pomnožiti proletariat in obenem ne dopustiti, da se njegov interes artikulira kot druga govorica, in ne dopustiti, da se njegova faktična moč pozna kot specifična družbena moč v družbenem razmerju sil. Buržoazija eksistenčno ni zmožna priznati drugega za subjekt. Narcisistična stiska, ki je temeljna struktura buržoazneg buržoaznega epistemičnega polja, sili buržoazijo, da povsod razbira svojo podobo in potiska drugi razred, ki preveč razločno ni njena podoba, in njegova zavest, ki je zanjo radikalno tuja, iz svojega horizonta; obenem pa ta razred — brez lastne zavesti — prav tako eksistenčno potrebuje. Odriva nesimetrično trukturo družbenih odnosov z enim od njihovih strukturantnih polov (z drugim) vred v položaj nezavednega, svoj jaz (zavest) pa postulira kot subjekt družbe v celoti. Prav to, da buržoazna ideologija prezentira svoj jaz kot subjekt, je tisti narcisizem, ki ji onemogoča, da bi pojmovala kaj drugega kot samo sebe v vseh "pojavih" v družbi: totalizacija te epistemične pozicije je nezavedna, apriorna t. j. "spontano" razredna.

Skratka: produkcijski odnosi in produkcijski proces, ki v njih zaseda svoje utemeljujoče mesto delavski razred, so v meščanskih ideologijah navzoči kot manko, kadar so te ideologije gospodar položaja, ali pa kot simptom, kadar buržoazno epistemično polje pretresajo krize zavesti.

8. Šele v skriti opoziciji do neke radikalno druge zavesti, ki pa je z njo v eksistenčni zvezi in obenem v antagonističnem spopadu, se lahko polje meščanske episteme konstituira kot polje razumljivosti, ki obsega vse "stopnje" od Razuma do zdrave pameti in umetnosti, vse to pa v odnosu do implicite predpostavljene nerazumnosti, živalskosti, norosti, nagonskosti in nerazumljivosti, ki so atributi antagonistično oponirane zavesti, tj. drugega (razreda) in teorije tega drugega. (Saj najbrž ni neznano, da je kolokvialno

materializem isto kot grabežljivost, idealizem pa altruizem; kakšna topost, da je prav filmu "po Cankarju" nadeto ime Idealist.)

Funkcija pojma nerazumljivosti je ena tistih funkcij, ki so na delu zmeraj, ko gre za izključevanje nečesa (drugega) iz polja zavesti in spoznavanja, torej funkcija ekskluzije par excellence. Prav v "tej luči" dobi Cankarjevo insistiranje na vdoru nerazumljivosti v gledališče pomen idejnega boja, diverzije na sovražnem ozemlju, subverzije gledališke (in nasploh) estetike; dobi svoj pravi pomen obračanja buržoaznega idealističnega instrumenta zoper samo buržoazno ideologijo tj. svoj materialistični pomen. Na meščanski sceni je mogoče akcijo množice uprizoriti le kot neartikulirano irupcijo nečesa gledališču (pojmovnemu svetu, kulturi) tujega, nečesa drugega, kar je za obstoječi teater nescenično, kar se lahko dogaja iz ozadja. Insistiranje na tem vdoru pa relativizira pozicije ospredja in ozadja, razumljivostnega blebetanja in racionalnosti množice, seje strah in prisiljen smeh v dvorani in ambivalentno občutje v meščanskih dušah. Množica ne more nastopiti kot sogovornik onih na sceni, vsak sogovornik buržoazije je namreč že s samim pristajanjem na "dialog" absorbiran: "dialog" pa se nujno sprevrže v to, kar v meščanski kulturi edino lahko je, v spekularno igro buržoaznega monologizma. Med vladajočim razredom in vladanci dialog v resnici ni možen, ali natančneje: možen je le kot "dialog", kot zvijača dominacije. (Prav kot zvijača pa je uporaben tudi za bojno krepelo — saj ima dva konca — vladanih razredov, kar sta pokazala Cankar in Brecht; materializmu je pač lastna subverzija.)

9. V polje te buržoazne nerazumljivosti proletarske zavesti oz. episteme sodi tudi pojem nerazumljivosti in nekoristnosti, ki se lepita na teorijo — buržoazija in njeni adepti so po "notranji nuji" konec koncev zmeraj utilitaristi vulgarne pasme. Toda nerazumljivost teorije ima — poleg tega, kar smo se trudili opisati na pričujočih straneh — še neko posebej poudarjeno plat: njen nasledek je naklepno infantiliziranje delavskega razreda s pedagoškimi ukrepi, ki odsevajo infantilno (narcisovsko-fetišistično) fiskacijo same buržoazije in njenih zvestih. Nasledek te pedagoške skrbi je produkcija poljudne in uporabne "znanosti" ter preprostih "teorij", ki jih razumejo celo buržoazija in uradniki, ki vodijo zadeve v njenem imenu in jo včasih naslede. Toda v materialistično teorijo ni — kot je citiral Križanič v Razgledih Evklida — kraljevske poti, tukaj dodajamo, da ni tudi uradniške in ne beraške in da je zato zgodovinski in dialektični materializem buržoaziji in omenjenim trem "kategorijam" nedostopen ne glede na pedagoška prizadevanja. Proletariat pa kraljevskih poti (tj. buržoazne "socializacije" in "kultiviranja") ne potrebuje.

Braco Rotar

DELO SEMIOTIČNE SEKCIJE

Pričujoče poročilo obravnava delo Semiotične sekcije Sociološkega društva Slovenije v razdobju od 1. XII. 1977 do 1. XI. 1978, ko je Sekcija na svoji redni letni seji pregledala ter kritično ocenila delo v omenjenem razdobju in nakazala prihodnje naloge.

Ugotovljeno je bilo, da je bil program petih točk, postavljen na seji 1. XII. 1977, realiziran z nekaterimi spremembami oz. razširitvami: Namesto kolokvija na temo: KRITIKA POLITIČNE EKONOMIJE IN KRITIKA OZNAČEVALNE EKONOMIJE, predvidenega za jesen 1978, je bil že 21. III. 1978 kolokvij na temo MARTIN KRPAN, ČLOVEK IN MISLEC (izbor materialov je objavljen v PROBLEMIH-RAZPRAVAH 1—4 1978). Do razširitve dela pa je prišlo predvsem v točki III.: Redni kolektivni študijski večeri so namreč prerasli v interni seminar, ki poteka že v zimskem semestru letnika 1978-79; prvi semester dela je posvečen vprašanjem označevalne analize "umetniške" produkcije (prim. materiale v pričujoči številki PROBLEMOV-RAZPRAV). Doslejšnji tedenski kolektivni študijski večeri pa so bili ohranjeni v omejenem obsegu in spremenjeni vsebini: kot mesečni sestanki, na katerih je prišlo do prezentacije "primerov"; prizadeti je podal kolektivu svoj "primer", nakar so prisotni "primer" kritično analizirali in iz njega potegnil ustrezne teoretične zaključke. Doslej je Sekcija obravnavala tri primere:

— "primer prijatelja Radota" ("Gospod, počakajte!"), iz katerega se je prišlo do pomembnih sklepov zoper spontaneizem in transgresizem: gospostvo je tisto, ki je "potlačeno", ki vdre skoz "vrnitve potlačenega", ne pa, da bi "vrnitev potlačenega" pomenila izbruh "svobodne" energije. Poleg tega je bil ta primer še posebej poučen zato, ker se je pri njegovem akterju naletelo na vztrajno zanikanje (Verneinung) dejstva simptoma, zanikanje, ki ga ni mogla omajati niti najodprtejša tovariška kritika.

— "primer prijateljice Zdenke" ("noga, s katero stopamo v svetlo bodočnost"), iz katerega se je prišlo do pomembnih sklepov o razkoraku med linearno časovnostjo predzavestnega/zavestnega in elipsoidno časovnostjo nezavednega, pa tudi o mehanizmih histerične konverzije.

— "primer disertacije prijatelja Dragota" (praksa krožnega čitanja: elipsoidno sovpadanje začetka in konca), iz katerega se je prišlo do pomembnih sklepov o krožnem gibanju kot konstitutivnem momentu označevalnega procesa.

Kot glavna pomanjkljivost svojega dela in predvsem dela svojih članov pa je bila ugotovljena odsotnost temeljnih, obsežnejših in poglobljenih teoretskih produktov, tj. prevelika razpršenost dela na posamezne intervencije.

Program prihodnjega dela obsega (poleg individualnega sodelovanja članov sekcije na domačih in tujih strokovnih srečanjih):

I. Organizacijo osmega — javnega — kolokvija na temo: Temeljna vprašanje označevalne ekonomije razrednega boja. Rok: jesen 1979.

II. Tudi v poletnem semestru letnika 1978—1979 nadaljevati z internim seminarjem, ki naj po možnosti prerase v javnega. Tema: Ključni koncepti dialektičnomaterialistične teorije označevalne prakse.

III. Nadaljevati s prezentacijami "primerov".

IV. Nadaljevati z organizacijo javnih predavanj o različnih aspektih materialistične teorije označevalne prakse, kar naj pripomore k razpršitvi vrste nesporazumov. Rok: pomlad 1979.

V. Lotiti se ustreznih korakov za afirmacijo materialistične teorije označevalne prakse kot nezaobidljive komponente pertinentnega dojetja simbolnih učinkov.

(Točka IV. programa preteklega leta — dinamizirati izhajanje del s področja materialistične teorije označevalne prakse — je že v procesu realizacije, zato je v letošnjem programu ni treba znova navajati.)

PRIČUJOČA ŠTEVILKA JE BILA ZAMIŠLJENA KOT ZAKLJUČNA ŠTEVILKA LETNIKA 1978. TODA ZARADI **ZMANJŠANEGA** FINANSIRANJA S STRANI KSS V LETU 1978 (ZA VEČ KOT 30 % GLEDE NA LETO 1977!) JE BILO UREDNIŠTVO PRISILJENO ZAKLJUČITI LETNIK S ŠTEVILKO 6—7, PRIČUJOČO ŠTEVILKO PA IZDATI KOT PRVI, TROJNI ZVEZEK LETNIKA 1979. BRALCE PROSIMO ZA RAZUMEVANJE, HKRATI PA JIH NAPROŠAMO, NAJ ČIMPREJ NAKAŽEJO PREK PRILOŽENE POLOŽNICE NAROČNINO ZA LETNIK 1978, KAR BO VSAJ MALO OLAJŠALO TEŽAVEN FINANČNI POLOŽAJ REVIJE, KI ONEMOGOČA NJENO REDNO IZHAJANJE!

REDAKCIJA