PROBLEMI

4–5, 1983

Č 194245

Ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo

Slavoj Žižek: Tri predavanja na simpoziju ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo

I. Od »represivne desublimacije« do nadjaza

II. O »točki prešitja« in njenem izostanku

III. O Slovencih in antisemitizmu

Mladen Dolar: Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva

Jacques Lacan: Psihoze (Seminar III.)

XXIII. Glavna cesta in označevalec »biti oče«

XXIV. »Ti si«

Jacques Lacan: Propozicija z dne 9. oktobra 1967 (prva verzija)

Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

Rastko Močnik: K sociologiji slovenske književnosti – Prešeren v nizu ideoloških menjav

Grundrisse

Karl Marx: Očrti kritike politične ekonomije (prvi osnutek)

III. Poglavje o kapitalu

Prvi razdelek: produkcijski proces kapitala

RAZPRAVE

Knjižnica Filozofske fakultete Ljubljana

PROBLEMI

1–3, 1984

Problemi vzpostavitve filozofije kot epistéme
Platon: Evtifron
Valentin Kalan: Notae k Platonovemu dialogu Evtifron
Marcel Štefančič jr.: Elementi epistemološke tehnologije
Miran Božovič: Metafizika Aristotelove Fizike

Hegel
G. W. F. Hegel: Fenomenologija duha (odlomki)
Uvod
I. Čutna gotovost ali tole in mnenje
IV. Resnica gotovosti samega sebe
A. Samostojnost in nesamostojnost samozavedanja; gospostvo in hlapčevstvo
B. Svoboda samozavedanja; stoicizem, skepticizem in nesrečna zavest
G. W. F. Hegel: Kdo misli abstraktno?

Branje Freuda
Sigmund Freud: Nevroza in psihoza
Izguba realnosti pri nevrozi in psihozi
Volčji človek: Spomini na Sigmunda Freuda

Monumenta slovenske filozofije
Miran Božovič: Herman de Carinthia, De essentiis: besedišče znanosti

Posegi v zgodovino filozofije
Bojan Baskar: Rousseaujevi komplimenti
Darko Štrajn: Atheismusstreit

Ideologija in estetski učinek
Iztok Saksida: O spoznavanju književno-umetniškega dela
Andrej Drapal: Nekaj temeljnih konceptov ruskega formalizma
Pavle Gantar: Funkcionalistični urbanizem in njegov »socialni program«
Igor Pribac: Louis Althusser – znanost in ideologija

Francoska epistemologija
Eva Bahovec: O prvem negibnem gibalu in genetični epistemologiji

H kritiki slovenske ideologije
Slavoj Žižek: Nekaj misli po vprašanju ideoloških predpostavk punka

Teološki kotiček
Tomaž Akvinski: Summa theologica, II. vprašanje, točka III. – Ali bog je
Ignacij Loyola: Zgodbe očeta Ignacija

RAZPRAVE

UNIVERZITETNA KNJIŽNICA LJUBLJANA

PROBLEMI
1–3, 1984
RAZPRAVE

PROBLEMI 1–3, 1984 (239–41, letnik XXII)

Uredništvo: Miha Avanzo (glavni urednik), Miran Božovič, Mladen Dolar (odgovorni urednik), Branko Gradišnik, Milan Jesih, Miha Kovač, Peter Mlakar, Rastko Močnik, Denis Poniž, Rado Riha, Jože Vogrinc, Zdenko Vrdlovec

Svet revije: Miha Avanzo, Andrej Blatnik, Mladen Dolar, Miha Kovač, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Braco Rotar, Marko Uršič, Jože Vogrinc, Jaša Zlobec, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Jože Dežman, Marko Kerševan, Valentin Kalan, Marjan Kotar, Lev Kreft, Sonja Lokar, Tomaž Mastnak, Jože Osterman (predsednik), Marko Švabič, Jadranka Vesel (delegati širše družbene skupnosti).

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.
Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.
Tekoči račun: 50101-678-47163 z oznako: za Probleme.
Letna naročnina (za letnik 1984) 500 din, za tujino dvojno.
Izdajatelj: RK ZSMS
Tisk: Tiskarna Kresija, Gosposvetska 13, Ljubljana
Uredništvo sprejema sodelavce vsak torek od 16.–18. ure in četrtek od 10. do 12. ure v svojih prostorih na Gosposki 10/I.
Cena te številke je 200 din.
Naklada 1400 izvodov

»Če pa gresta dva skupaj, tedaj bo vedno tudi eden prej in več sprevidel kakor drugi,/
kako bi bilo boljše; osamljenemu pa, celo če bi spoznal/
je nasprotno vedno tako slabotnejši um, kakor misel okrnjena.«

»Sýn te dý' erkhoméno, kai te prò ho toû enóesen,
hóppos kérdos éei: moûnos d' ei pér te noêsei,
allá té hoi brásson te nóos lepté dé te mêtis.«

Diomedes na skupščini Ahajcev
(Hom. Il. 10. 224-26 ter Platon, Smp. 174d)

IZPIS

Pričujoče tri razprave, ki jih uvaja prevod Platonovega dialoga Evtifron, obravnavajo tematiko grške klasične filozofije (Platon, Aristotel) in sicer skozi analizo nekaterih ključnih mest treh besedil: dva Platonova dialoga – Evtifron, Parmenid – ter Aristotelova Fizika. Misli o Evtifronu skušajo predstaviti problem in metafizične predpostavke Platonove vzpostavitve filozofije kot neskončnega diskurza in s tem kot najvišje ter univerzalne kompetentnosti – epistéme (znanosti). Platonistična filozofija kot teorija idej – »idealistična dialektika« – pa ne poteka brez uvida v lastno aporetiko, ki pa je presežena skozi samovzpostavljanje novih principov (dialektična »vaja«): to je mogoče sprevideti prav z analizo matrice hipotez v drugem delu dialoga Permenid, te »največje umetnine antične dialektike« (Hegel). Branje tistih ključnih mest dialoga Permenid, kjer kot sogovornik nastopi 'Aristotel', pa je tiha podmena tretje razprave, ki se – ob razgrnitvi 'paradoksalnega' sprevrnjenega spoznavnega reda iz prologa Fizike – spoprijema z razdelavo besedišča Aristotelove »drugačne znanosti« oziroma »vsem znanostim skupne znanosti«.

EVTIFRON

[ali o svetem, peirastičen dialog]*

Osebi dialoga: Evtifron, Sokrates

2a *Prolog*
c.1.
Evtifron: Kaj novega se je zgodilo, Sokrates, da si zapustil opravke (*diatribai*) v Likejonu in da se sedaj zadržuješ (*diatribeis*) *tukaj okrog kraljevske stebriščne dvorane*[1] (*stoá*)? Gotovo se ni pripetilo, da imaš tudi prav ti neko pravdo (*dikē*) pred kraljem, kakor jaz.
Sokrates: Toda vsaj Atenci, Evtifron, je nikakor ne nazivajo pravda (*dikē*), temveč obtožnica (*graphé*).[2]
2b *Evt.:* Kaj praviš? Da je, kakor je videti, / nekdo vložil obtožnico proti tebi? Ne bom namreč izkusil tega (*katagnósomai*), da bi ti obtožil drugega.
So.: Prav zares ne.
Evt.: Ampak drugi tebe?
So.: Vsekakor.
Evt.: Kdo je ta?
So.: Niti sam, Evtifron, ne poznam čisto povsem tega moža; zdi pa se mi prav mlad in nepoznan (*agnós*); imenujejo pa ga, kakor menim, Meletos: je pa iz dema Pitthos, če si lahko predstavljaš nekega Pitejca Meleta, ki je dolgolas ter ne prav bradat pa z orlovskim nosom.
2c *Evt.:* Nimam ga v mislih, Sokrates: ampak zares kakšno neki obtožnico / je vložil proti tebi?
So.: Kakšno neki? Ne neplemenito, kakor se vsaj meni zdi: da je namreč mlad spoznal tolikšno stvar, ni nekaj neznatnega. Oni namreč ve, kakor trdi, na kakšen način se kvarijo mladi in kdo so tisti, ki jih kvarijo; poleg tega se je bati, da je neki modrec in da me bo, ko bo sprevidel mojo nevednost, češ da kvarim njegove sovrstnike, šel obtoževat (*katēgorésōn*) pred državo (*pólis*) kakor pri materi. Kazno mi je celo, da je edini, ki se na pravi
2d način (*orthós*) poprijema političnih zadev; prav je namreč / najprej skrbeti za mlade, da bodo kar najboljši (*hóti áristoi*), prav kakor je primerno, da sposoben (*agathós*) poljedelec najprej poskrbi (*epimelēthénai*) za mlade bilke, zatem pa tudi za druge; potemtakem
3a naj bi tudi Meletos / delal čistko (*ekkathairei*) z nami, ki uničujemo mladike (*blástas*),

---

* *EUTHYPHRON* (*ē peri hosiou, peirastikós.*) Prevedeno po izdaji Platon, Oeuvres complètes, Tome I: Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 9ième tirage, Collection des Universités de France, Paris 1966, Société d' Édition »Les Belles Lettres«.

[1] V kraljevski dvorani je zasedal *archōn basileus* (kralj arhont), pristojen tudi za kazensko pravo.

[2] Razlika med privatno (*dikē*) in javno (*graphé*) obtožbo.

kakor trdi: nadalje je za tem jasno, da bo poskrbel (*epimelētheis*)[1] za starejše ter postal povzročitelj (*aítios*) najobsežnejših in največjih dobrin za državo, kakor je res naravno, da se to pripeti nekomu, začenšemu iz takšnega začetka (*arché*).

c.2. *Evt.:* V določenih razmerah bi to želel, Sokrates, toda trepetam, da ne bi nastalo nekaj nasprotnega. Brez ovinkov (atechnôs) urečeno, se mi namreč zdi, začeti od ognjišča[2] delati škodo (*kakourgein*) državi, ko poskuša tebi delati krivico. Toda govôri mi, kaj le trdi, ko kvariš mlade.?

3b *So.:* / Nenavadne stvari (*átopa*), čudoviti človek, če se kar tako sliši. Trdi namreč, da sem graditelj in ustvarjalec (*poiētés*) bogov ter da me je, češ da ustvarjam nove bogove, starih pa ne upoštevam, obtožil prav zavoljo mladih, kakor pravi.

Evt.: Razumem, Sokrates; očitno zato, ker ti trdiš, da se ti vsekakor prikazuje nekaj božanskega (*tó daimónion*). Ker torej utiraš novo pot z ozirom na božanstva (*tá theîa*), je napisal to obtožnico, in da bi te obrekoval, hodi na sodišče, vedoč (*eidós*), da so takšne

3c stvari pri večini lahko obrekljive (*eudiábola*). Saj celo mene, kadar v / skupščini kaj govorim o božanstvih, napovedujoč jim prihodnje dogodke (tà méllonta), zasmehujejo, češ da blaznim: dasi od tega, kar sem napovedal, ni ničesar, kar ne bi resnično navedel, vendar kljub temu zavidajo vsem nam, ki smo takšni; toda nič se ni treba brigati zanje, temveč je treba iti naravnost nasproti njim.

c.3. *So.:* Dragi Evtifron, saj morda ni sploh nič na tem (*oudèn prágma*), da si zasmehovan. Naših Atencev namreč, kakor se mi dozdeva, ne skrbi pretirano, če že za nekoga domnevajo (*oiõntai*), da je izreden, če kajpak ni spreten v poučevanju (*didaskalikón*) baš te modrosti; na tistega pa, za katerega domnevajo, da bi utegnil tudi druge napraviti (*poiei-*

3d *n*) za takšne, / se jezijo, bodisi zares iz zavisti, kakor ti navajaš, ali pa zaradi česa drugega.

Evt.: Toda kakšno neki je zares njihovo zadržanje nasproti meni glede tega, nikakor ne želim izkusiti.

So.: Saj pa se jim nemara kažeš za nekoga, ki sebe redko izkazuje (*perékhein*) in ki noče učiti svoje lastne modrosti; jaz pa se bojim, da se jim zaradi priljudnosti in družabnosti (*philanthrōpía*) kažem kot nekdo, ki to, kar ravno že ima, razsipno pripoveduje vsakemu človeku ne le brez mezde, temveč bi v določenih okoliščinah z veseljem celo nekaj primaknil, če bi me kdo hotel poslušati. Če pa bi me torej morebiti zasmehovali – kar sem ravnokar omenjal – , kakor baš praviš, da tebe zasmehujejo, pač ne bi bilo nič neprijet-

3e nega (*aedés*), / zadrževati se na sodišču s šalo in smehom; če pa bodo resno govorili, tedaj bo to, kako se bo izteklo, nejasno vsem, razen vam vedežem.

Evt.: Toda nemara sploh ne bo nič, Sokrates, temveč boš tako ti po pameti bojeval svojo pravdo, menim pa, da tudi jaz svojo.

c.4. *So.:* Za katero pravdo (*díkē*) pa pravzaprav gre tebi, Evtifron? Ali se braniš na sodišču ali ti sodnijsko preganjaš koga?

Evt.: Preganjam.

So.: Koga? /

4a *Evt.:* Ker preganjam njega, sem ponovno videti, da blaznim.

So.: Zakaj pa? Preganjaš nekoga, ki leti?

Evt.: Ravno veliko manjka, da bi letal, ker je slučajno ravno prav zelo star.

So.: Kdo je ta?

Evt.: Moj oče.

So.: Tvoj oče, predobri Evtifron?

Evt.: Vsekakor.

---

[1] *Epimelēthênai, epimelētheis* – besedna igra z Mêletos; cf. še melète thanátou »skrb za smrt« (Phd. 81a), teza, ki je postala ena izmed 6 »klasičnih« gr. definicij filozofije – v latiniteti kot contemplatio mortis ali consolatio philosophiae.

[2] Ljudski pregovor: »začeti s Hestijo« – pri ognjišču, središču, centru.

So.: Kaj pa je obdolžitev (*égklema*) in zaradi česa je pravda (*dikē*)?

Evt.: Za umor, Sokrates.

So.: Herakles! Ali je zares nekje, Evtifron, večina v nevednosti (agnoeitai), kateri način zadržanja je pravzaprav primeren; ne domišljam si namreč, da je ravno za kogarsibodi
4b prav, da to stori, ampak / za tistega, ki je modrost nekje že daleč pritiral.

Evt.: Da zares daleč, pri Zevsu, Sokrates.

So.: Ali pa je vendar tisti, ki je mrtev zaradi tvojega očeta, nekdo izmed sorodnikov (*hoi oikeîoi*)? Ali pa je to vendar očitno? Gotovo pač nekje ne bi njega zasledoval in tožil zaradi umora nekoga, ki ti je tuj (*allótrios*).

Evt.: Smešno je, Sokrates, ker si domišljaš, da se v čem razlikuje, ali je umrli tujec (*allótrios*) ali sorodnik (*oikeîos*), kot da vendar ni treba paziti (*phyláttein*) edino na to, ali je ubijalec ubijal po pravici ali ne, in če po pravici, ga je treba pustiti, če pa ne, zasledovati (*ep-eks-iénai*), čeravno bi bil ubijalec domačin (*syn-éstios*) ter tovariš pri mizi (*homotrápezos*):
4c / saj namreč nastopa enako omadeževanje (*míasma*), če živiš skupaj s takšnim, ko veš, kakšen je, ter ne obnoviš svetosti (*aphosióō*) tako sebi kakor njemu, s tem da ga pravno (*dikēi*) preganjaš. Sicer pa je bil umrli ravno neki moj težak (*pelátēs*)[1], in ko smo obdelovali zemljo na Naksosu, je tamkaj dninaril (theteúein) pri nas. Ko je tedaj v pijanosti razgrajal in se razsrdil na enega izmed naših domačih sužnjev (oikétōn), ga ubije. Nato moj oče, potem ko mu je zvezal noge in roke ter ga vrgel v neko jamo, pošlje semkaj moža, da bi poizvedel od razlagalca (*eksegétes*),[2] kaj neki je treba ukreniti. Toda
4d v tem času / se ni brigal za zvezanega in ga tudi ni oskrboval, češ saj je ubijalec ter da ni nobena reč, če bi tudi umrl – ravno to pa ga je zares tudi doletelo. Zaradi lakote in mraza in okovov umira, preden se je sel povrnil od razlagalca. Kar pa torej v resnici vznemirja tako očeta kakor druge sorodnike, je to, da jaz zavoljo ubijalca (androphónos) preganjam očeta zaradi umora, ki ga ni niti ubil, kakor oni trdijo, niti si ni potrebno, če bi ga še tako zagotovo pogubil, beliti glavo zaradi takšnega umrlega, ki je ravno sam morilec –
4e ker da je nesveto, / če sin preganja in toži očeta zaradi umora – ker slabo vedo, Sokrates, kako se božanstvo (*tó theîon*) ravna tako glede svetega kot tudi glede nesvetega.

Evtifronovo znanje

So.: Toda, pri Zevsu, ti si očitno, Evtifron, umišljaš, da se tako zelo natanko razumeš (*epístasthai*) na božanstva (*theía*), na kateri način se ravnajo tako glede svetega kakor nesvetega, da se – potem ko so se stvari izvršile tako, kakor navajaš – ne bojiš, da nisi slučajno tokrat ti tisti, ki se ukvarja z nesvetim opravilom (*anósion prâgma práttōn*), ko se pravdaš z očetom?

5a *Evt.:* Saj vendar ne bi bilo nobene koristi od mene, Sokrates, Evtifron pa se tudi / ne bi z nečim razlikoval od mnogih ljudi, če ne bi natanko poznal vseh takšnih stvari.

c.5. *So.:* Ali pa tedaj res, čudoviti Evtifron, ni najboljše zame, da postanem tvoj učenec (*mathetés*) in da Meletu pred sodnijsko obravnavo (*graphé*) nasproti njemu predlagam prav te stvari, navajajoč, da sem vsaj jaz tudi v poprejšnjem času zelo cenil vedenje o božanstvih (*tá theîa . . . eidénai*), sedaj pa, odkar že pač le-oni trdi, da se s prenagljenim delovanjem in govorjenjem (*autoschediázein*) ter z utiranjem nove poti motim (*eksamartánein*), sem postal prav tvoj učenec; v takih razmerah bi predlagal (*phaien án*): »In če
5b namreč, Meletos, pripoznavaš (*homologeîs*), / da je Evtifron moder v takšnih stvareh, tedaj verjemi (*hegeîsthai*), da jih tudi jaz upoštevam (*nomízein*), ter se ne pravdaj (*dikázesthai*): če pa tega ne pripoznavaš, tedaj prej naperi tožbo proti njemu kot učitelju (*didáskalos*) kakor proti meni, ker kvari starejše, tako mene kakor svojega lastnega očeta,

---

[1] Tudi dninar, najemnik; v grškem jeziku obstaja precej bogata sinonimika za delavce različnih vrst odvisnosti od gospodarja.

[2] Eksegeti so bili v Atenah razlagalci religioznega prava, razlagali so tudi nenavadne pojave ter reševali vprašanja umorov in ubojev; pri njih so iskali nasvetov ob negotovih primerih.

mene namreč s poučevanjem, njega pa tako s karanjem kot tudi z brzdanjem (*kolázein*).« In če se mi pač ne bo dal pregovoriti niti ne bi odstopil od tožbe ali obtožil tebe namesto mene, ali ni najboljše, da na sodišču razlagam taiste stvari, ki sem mu jih hotel predlagati?

Evt.: Da, pri mojem Zevsu, Sokrates, če bi se torej lotil obtoževati mene, bi jaz pač že na-
5c šel, kakor / menim, kje je ranljiv ter bi bilo na sodišču pač veliko prej prišlo do razprave (*lógos*) o njem kakor o meni.

So.: In ker jaz, dragi tovariš (*ó phíle hetaíre*), to opažam, želim postati tvoj učenec, ker vem, da nekje ne kdo drug ne ta Meletos namreč niti ne sluti, da te pozna (*dokeî horán*), medtem ko pa je mene tako ostro in lahko sprevidel, da me je obtožil za nespoštovanje bogov (*asébeia*). Sedaj mi torej, zaradi Zevsa, razlagaj, kar si prav sedaj zagotavljal, da jasno veš (*saphôs eidénai*): kakšna neki trdiš, da je pobožnost (*tó eusebés*) in nepobož-
5d nost (*asebés*) ne samo, kar zadeva umor, ampak tudi glede drugih stvari? Ali ni / v vsakem ravnanju (*práksis*) nekaj istega, ki je sveto samo s seboj (*tó hósion autò hautôi*), nesveto pa spet sicer nasprotno vsakemu svetemu, vendar samo sebi podobno (*hómoion*), tako da ima nek enoten izraz (*mían tinà idéan*) na osnovi nesvetosti (*anosiótēs*) vse, kar bi pač moglo biti nesveto?

Evt.: Povsem gotovo, Sokrates.

Prva definicija svetosti

c.6. *So.:* Razlagaj že vendar, kaj trdiš, da je sveto in nesveto?

Evt.: Pravim tedaj, da je namreč sveto ravno to, kar jaz sedaj delam, da preganjam in tožim (*epeksiénai*) krivca, ki kaj zagreši (*eksamartánein*) ali z ozirom na umore ali z ozirom na tatvine v svetiščih ali o čem drugem izmed takšnih stvari, bodisi da je to ravno oče
5e bodisi mati bodisi / kdorkoli že drugi: če pa ne preganjam in tožim, nesveto; kajti, Sokrates, oglej si, kako veliko dokazilo (*tekmérion*) ti bom povedal za običajni red (*nómos*), da je s tem tako, kar sem tudi drugim že dejal, da bi bilo pač prav (*orthós*), če se te stvari tako odvijajo: ne popuščati skrunilcu (*ho asebôn*), tudi ne, kdorkoli bi že ravno mogel biti: baš ljudje sami, ki ravno spoštujejo (*nomízontes*) Zevsa kot najboljšega in najpravične-
6a jšega izmed bogov, namreč pripoznavajo (*homologeîn*) tudi to, / da je zvezal svojega očeta, ker je požiral (*katépinen*) svoje sinove – ne po pravici – in da baš le-oni obratno spet skopil (*ektemeîn*) svojega lastnega očeta zaradi drugih podobnih dejanj[1] (*di' hétera toiaûta*), na mene pa se togotijo, ker preganjam in tožim (ep-eksérchomai) očeta, ki ravna krivično, ter tako govorijo sami s seboj navzkriž tako glede bogov kakor glede mene.

So.: Ali je res, Evtifron, ravno to tisto, zaradi česar sem poklican pred sodišče (*graphèn pheúgō*), ker nekako s težavo (*dyscherôs*) razumevam in sprejemam, kadarkoli kdo razlaga (*légei*) takšne stvari o bogovih? Zaradi tega šele bo, kakor je prikladno, kdo trdil, da sem v zmoti (*eksamartánein*). Če pa sedaj zares temu pritrjuješ (*syndokeîn*) tudi ti, ki si
6b dobro / poučen (*eû eidós*) o takšnih stvareh, je res nujnost, kakor je videti, da tudi mi popustimo (*sygchorein*). Kaj pa bomo namreč tudi rekli, ko ravno sami pripoznavamo (*homologoûmen*), da o tem ničesar ne vemo (*medèn eidénai*)? Toda reci mi, pri [Zevsu] Prijateljstvu, ali ti prav zares misliš (*hos alethôs hēgeîsthai*), da se je tako zgodilo?

Evt.: In poleg tega ravno še bolj čudne (*thaumasiótera*) stvari, Sokrates, ki jih večina ne pozna.

So.: Ali torej sodiš (*hegeîsthai*), da med bogovi dejansko (*tôi ónti*) obstaja tudi vojna drugih proti drugim ter prav silovite sovražnosti ter bitke ter mnogo drugih takšnih stvari, kakršnih ne pripovedujejo le pesniki, temveč so nam z njimi dobri slikarji (*agathoi grap-*
6c *heîs*) / popestrili (*katepepoikîltai*) tudi različna svetišča, še zlasti pa je polno takšnih uvezenih prizorov (*poikílmata*) oblačilo, ki ga za velike Panatenaje nosijo na Akropolo? Ali naj trdimo, da je to resnično, Evtifron?

Evt.: Ne edinole to, Sokrates, ampak kakor sem baš pravkar dejal, sem ti pripravljen, če

[1] Gre za mitologem Zevs – Kronos – Ouranos, ki ga Platon še bolj potlači kakor Hesiodos.

že hočeš, pripovedovati o božanstvih tudi mnogo drugih stvari, za katere dobro vem, da te bodo ob poslušanju osupnile (*ekplagésesthai*).[1]

c.7. *So.:* Nič se ne bi čudil; ampak te stvari mi boš kdaj drugič v miru (*scholé*) razložil; zdajle pa mi poskušaj jasneje povedati baš to, po čemer sem te ravnokar povprašal.
6d Prej me namreč nisi, / moj tovariš (*ô hetaíre*), zadostno poučil, ko sem te vprašal, kaj neki bi moglo biti to – sveto (*tó hósion hó tí pot' eíe*), temveč si mi rekel, da je sveto mi rekel, da je sveto pravzaprav (*tygchánein*) to, kar ti sedaj počneš, ko očeta preganjaš in tožiš zaradi umora.
Evt.: In vendar sem govoril ravno resnico, Sokrates.
So.: Morda; ampak saj, Evtifron, trdiš, da je svetih tudi mnogo drugih stvari.
Evt.: Saj vendar tudi so.
So.: Ali se torej spomniš, da ti nisem prigovarjal k temu, da mi pojasniš (*didáksai*) morda eno (*hén ti*) ali dve izmed mnogih svetih stvari, temveč ravno ono samo obliko (*ekeíno autó tó eîdos*), s katero so vse svete stvari svete? Trdil si namreč, da so nekje z enotno
6e vrsto (*miâi idéai*) tako nesvete stvari nesvete kot tudi / svete stvari svete. Ali se ne spominjaš?[2]
Evt.: Jaz že.
So.: Zatorej mi tisto vrsto oziroma podobo samo (*autén tén idéan*), kakšna (*tís*) neki je, da bi, ozirajoč se (*apoblépon*) nanjo ter jo uporabljajoč za vzorec in merilo (*parádeigma*), lahko trdil za tisto, kar je morda takšno (*toioûton*), izmed tega, kar ali ti kdo ali nekdo drug utegne storiti, da je sveto, kar pa nemara ni takšno, ne bi trdil, da je sveto.
Evt.: Ampak če tako hočeš, Sokrates, ti bom tako tudi nakazal (*phrázo*).
So.: Saj vendar baš hočem.

Druga definicija svetosti

7a *Evt.:* Potemtakem je sveto to, kar je bogovom priljubljeno (*prosphilés*), kar pa ni / priljubljeno, nesveto.
So.: Prekrasno (*pagkálōs*), Evtifron, in sicer si tedaj tako odgovoril, kakor sem se jaz trudil, da ti odgovoriš; ali pa je vendarle ravno resnično, tega še ne vem, toda očitno je, da si me ti pripravljen poleg tega še dodatno poučiti (*ep-ek-didásko*), kako je resnično, kar navajaš.
Evt.: Povsem gotovo.

c.8. *So.:* Daj no, raziščimo, (*episkepsómetha*) kaj govorimo: tako namreč to, kar je bogovom ljubo (*theophilés*) kot tudi od bogov ljubljen človek je sveto, medtem ko je bogovom zoprno (*theomisés*) in od bogov osovražen človek nesveto; sveto pa z nesvetim ni na istem, temveč nekaj povsem nasprotnega (*tó enantiótaton*) – ali ni tako?
Evt.: Gotovo je tako.
So.: Kazno je (*phaínetai*), da je bilo celo prav dobro rečeno? /
7b *Evt.:* Menil bi (*dokô*), Sokrates: zares je bilo tako rečeno.
So.: Ali pa ni bilo res rečeno tudi to, da se bogovi prepirajo (*stasiázein*), Evtifron, ter medsebojno razdvajajo (*diaphérontai*) ter da je pri njih mržnja drugega proti drugemu?
Evt.: Da, seveda je bilo rečeno.
So.: Toda glede katerih stvari je razdvajanje in razlika (*diaphorá*), ki proizvaja (*poieîn*), ti najodličnejši, mržnjo in pa razburjenja? Proučujmo pa takole: ali bi tedaj, če bi se jaz in pa ti razhajala zaradi štetja (*arithmós*), na kateri izmed obeh načinov se dobi več, to razhajanje glede tega povzročalo, da sva sovražnika ter se jeziva drug na drugega, ali pa bi
7c se, lotivši se računanja (*logismós*) ravno o takšnih stvareh, pač hitro / rešila tega kot poravnanega?

[1] Ker grška mitologija ni bila kanonizirana, se je lahko stalno širila z novimi »domisleki«, ki so jih teologi in »verniki« radi zbirali.
[2] Cf. 5d.

Evt.: Vsekakor.

So.: Ali ne bi morda tudi glede večjega in manjšega, če bi se razhajala, lotivši se merjenja (*metrein*) pač brž končala z nesoglasjem in razliko (*diaphorá*)?

Evt.: To je res.

So.: Poleg tega bi, lotivši se ravno tehtanja (*tó histánai*), kakor menim, pač mogla odločiti glede težjega in pa lažjega?

Evt.: Kako neki ne bi?

So.: Zaradi česa pa bi se tedaj v resnici razšla? Katera je odločitev (*krísis*), do katere ne bi mogla dospeti, tako da bi pač bila ravno medsebojna sovražnika ter bi se jezila? Mor-
7d da ti to ni lahko (*prócheiron*): ampak ko jaz naštevam (*légontos*), / opazuj, če so to tele stvari: pravično in pa krivično ter lepo in grdo (*aischrón*) ter dobro in slabo; mar niso to tiste stvari, o katerih, razdvojeni in nezmožni priti do zadostne in zadovoljive razsodbe (*hikanè krísis*), postajamo sovražni med seboj, kadar to postajamo, tako jaz in ti kakor tudi vsi drugi ljudje?

Evt.: Da, prav to je tisto razhajanje, Sokrates, in o tem.

So.: Kaj pa to? Ali se ne bi bogovi, Evtifron, če se že ravno v čem razhajajo, mogli razhajati zaradi taistih stvari?

Evt.: Stroga nujnost (*anángke*).

7e *So.:* Tudi izmed bogov torej, plemeniti / Evtifron, na osnovi tvoje razlage (*lógos*) drugi bogovi štejejo (*hēgoûntai*) druge stvari za pravične in krivične, ter lepe in grde ter dobre in slabe: saj se namreč pač ne bi prepirali med seboj, če se glede tega ne bi razhajali, ali ne?

Evt.: Pravilno govoriš.

So.: Ali ni res tako, da kar ravno vsakdo izmed njih šteje (*hegoûntai*) za lepo in dobro in pravično, to tudi ljubi in ceni (*phileîn*), nasprotja tega pa mrzi?

Evt.: Vsekakor res.

So.: Tedaj pa so, kakor ti trdiš, ravno taiste stvari, ki jih eni štejejo za pravične, drugi pa
8a za krivične: kar se njih tiče, se tudi oporekajoč si (*amphisbetoûntes*) / tako prepirajo kakor tudi vojskujejo drug z drugim – ali ni res tako?

Evt.: Tako je.

So.: Taiste stvari torej, kakor je podobno, bogovi mrzijo in ljubijo, ter taiste stvari bi utegnile biti tako bogovom mrzke (*theomisé*) kakor bogovom drage (*theophilé*).

Evt.: Podobno je.

So.: Torej bi po tej tvoji razlagi (*lógos*), Evtifron, tudi svete ter nesvete stvari utegnile biti taiste (*tà autá*).

Evt.: Bati se je.

c.9. *So.:* Nisi torej odgovoril, kar sem vprašal, o ti čudoviti [človek] (*ô thaumásie*): nisem namreč vprašal baš o tem, pri čemer je ravno na istem tako sveto kakor nesveto; kar pa je pač bogovom ljubo (*theophilés*), to je njim tudi mrzko (*theomisés*), kakor je videti: tako
8b da, Evtifron, to, kar ti sedaj delaš, / strahujoč (*kolázōn*) očeta, ni nič nenavadnega (*thaumastón*), če pa s tem početjem delaš Zevsu priljubljeno (*prosphilés*) stvar, toda Kronosu in Uranosu mrzko, ampak tudi Hefajstu ljubo (*philon*), Heri pa zoprno (echthró n); in če se kateri nadaljnji (*állos*) izmed bogov razhaja in prepira z drugimi glede istega, le-onim delaš na taisti način (*katà tà autá*).

Evt.: Ampak nadejam se (*oîmai*), Sokrates, da se noben izmed božanskih parov medsebojno ne prepira in razdvaja (*diaphéresthai*) o tem, da ni potrebno zadostiti pravici (*díkēn didónai*) tistemu, ki pač nekoga po krivici ubije.

So.: Zakaj pa le? Ali si koga med ljudmi že slišal, ki bi oporekal, da ni treba zadostiti pra-
8c vici tistemu, ki je po krivici / ubijal ali pa karkoli drugega že krivično dela?

Evt.: Saj pa vendar v ničemer ne prenehajo z oporekanjem (*amphisbētoûntes*) o tem, tako kjerkoli drugod kakor tudi na sodiščih: dasi namreč v vsem mogočem (*pámpolla*) delajo krivico, počnejo in govorijo vse, poskušajoč uiti kazni (*pheúgontes tèn díkēn*).

So.: Ali pa tudi priznavajo (*homologoûsi*), Evtifron, da delajo krivico, ter priznavajoč kljub

temu trdijo, da jim ni potrebno trpeti kazni (*didónai díken*).

Evt.: Ravno tega pa nikakor ne.

So.: Torej ne delajo in govorijo ravno vsega; menim namreč, da tega ne tvegajo govoriti
8d niti spodbijati, da ni treba, če ravno baš delajo krivico, / zadostiti pravici (*dotéon díkeˉn*): ampak se nadejam, da zatrjujejo, da ne delajo krivice, ali ne?

Evt.: Resnico govoriš.

So.: Torej ne izpodbijajo baš tistega, da nekomu, ki dela krivico ni potrebno pretrpeti kazni (*didónai díken*): ampak se najbrž prepirajo (*amphisbetoûsi*) o tistem – namreč kdo je krivec (*ho adikôn*) in kaj je storil in kdaj.

Evt.: Resnično govoriš.

So.: Ali pa se baš taiste stvari ne izkazujejo tudi pri bogovih, če se res prepirajo glede pravičnega in krivičnega, kakor je tvoja pripoved (*lógos*), ter tako nekateri trdijo, da oni drugi (*allélous*) delajo krivico, drugi pa to tajijo (*oú phasín*)? Kajti ravno tistega pač, o ti
8e čudoviti [človek], nobeden niti izmed bogov niti izmed ljudi / ne tvega govoriti, da tistemu, ki ravno dela krivico, ni treba zadostiti pravici in biti kaznovan (*dotéon díkeˉn*).

Evt.: Da, to pa po resnici govoriš, Sokrates, vsaj v glavnem.

So.: Toda ravno o vsaki posameznosti (hékaston), menim, Evtifron, storjenih dejanj razpravljajo razpravljalci (*hoi amphisbeˉtoûntes*), ne samo ljudje, ampak tudi bogovi, če bogovi sploh razpravljajo: razhajajoč se glede nekega ravnanja (*práksis*), nekateri namreč trdijo, da je bilo po pravici izvršeno, nekateri pa da nepravično – ali ni res tako?

Evt.: Povsem tako.

9a c.10. *So.:* Daj sedaj, dragi (*ó phíle*) Evtifron, razjasni tudi / meni, da postanem modrejši: kaj ti je dokazilo (*tekmérion*), kako vsi bogovi menijo in sodijo (*hēgoûntai*), da je po krivici mrtev oni, ki je pač kot dninar postal morilec (*androphónos*) in ki je, vklenjen s strani gospodarja umrlega, hitreje umrl (*teleutésas*) zaradi okovov, preden je taisti, ki ga je vklenil, od razlagalcev izvedel glede njega, kaj je treba napraviti (*poieîn*), ter kako je v obrambo (*hypér*) takšnega zares primerno (*orthôs*), da sin očeta preganja in toži (*epeksiénai*) ter ovaja za umor? Daj, glede teh stvari mi poskušaj pokazati kaj jasnega, da
9b takšno ravnanje (*práksis*) bolj kakor vsako drugo vsi bogovi / štejejo za primerno (*orthôs*): in če bi mi zadostno pokazal, te zaradi svoje modrosti nikakor ne bom prenehal poveličevati.

Evt.: Ampak to nemara ni majhno delo (*érgon*), Sokrates, pa vendar bi ti to mogel popolnoma jasno dokazati (*epideîksai*).

So.: Razumem, da se ti dozdevam bolj nepoučljiv (*dysmathés*) kakor sodniki: kajti ravno njim boš očitno dokazal, da so te stvari povsem krivične, kot tudi, da prav bogovi mrzijo takšne stvari.

Evt.: Prav povsem jasno, Sokrates, samo če me bodo res poslušali, ko bom govoril.

Tretja definicija svetosti

9c c.11. *So.: Toda saj bodo poslušali, če se jim boš ravno dozdeval, da dobro / govoriš (eû légein).* Hkrati pa, ko si ti govoril, sem prišel na tole misel (*enoéo*) ter sam glede na sebe premišljam: »Če bi me Evtifron kar najbolj poučil, kako prav vsi bogovi presojajo, da je takšna smrt krivična, v čem bi jaz od Evtifrona bolje spoznal, kaj neki je tako sveto kakor nesveto? Saj bi namreč, kakor je videti, to dejanje (*érgon*) utegnilo biti bogovom mrzko (*theomisés*): sicer pa se je pravkar izkazalo (*ephánēˉ*), da sveto in nesveto nista razmejena s tem – kar je namreč bogovom mrzko (*theomisés*), se je pokazalo tudi bogovom ljubo (*theophilés*)«; in tako ti spregledam ter razbremenjujem tega, Evtifron: če ho-
9d češ, naj vsi bogovi presojajo sámo to zadevo (*autó*) / za krivično in naj jo vsi sovražijo. Ampak ali to, kar sedaj popravljamo (*ep-orthómetha*) v tej razlagi (*lógos*), da je namreč to, kar morda vsi bogovi sovražijo, nesveto, kar pa pač ljubijo, sveto, kar pa nekateri ljubijo, drugi mrzijo, nobeno od tega dvojega ali pa oboje – ali hočeš, da nam je tedaj tako razmejeno glede svetega in nesvetega?

Evt.: Kaj pa ovira, Sokrates?

So.: Vsaj mene nič, Evtifron, ampak ravno ti preudarjaj o svoji zadevi (*tó són*), če me boš, postavivši to za podlago (*hypothémenos*), najlaže poučil, kar si obljubil.

9e *Evt.:* Ampak vsaj jaz bi trdil, da je sveto / to, kar pač vsi bogovi ljubijo, nasprotje pa (*tó enantíon*), kar pač vsi bogovi sovražijo, je nesveto.

So.: Ali pa naj spet in spet ne proučujemo, Evtifron, če se primerno (*kalós*) izreka, ali naj dopuščamo, ter naj tako verjamemo (*apodechómetha*) ne le samim sebi, temveč tudi drugim, pripoznavajoč (*sygchōroúntes*), da je tako, kadar nekdo zgolj trdi, da je nekaj tako? Ali pa je treba proučevati, kaj govorec govori?

Evt.: Treba je proučevati; vendar pa vsaj jaz menim, da je tole prav sedajle primerno in lepo (*kalós*) izraženo.

10a c.12. *So.:* Hitro, dobri človek (*ōgathé*), bomo bolje vedeli. Pomisli namreč na / takšnole stvar: ali je sveto ljubljeno (*phileîtai*) s strani bogov, ker je sveto, ali pa je sveto, ker je ljubljeno?

Evt.: Ne vem, kaj neki govoriš, Sokrates.

So.: Tedaj pa bom poskušal jasneje ubesediti (*phrázein*). Ali pravimo, da je nekaj nošeno (*pherómenon*) in noseče (*phéron*) ter vodeno in vodeče ter gledano (*horómenon*) ter gledajoče (*horôn*)? Za vse takšne stvari pa razumevaš (*menthánеis*), da so drugačne med seboj ter iz katerega vzroka (*hêi*) so drugače (*hétera*).

Evt.: Jaz vsaj bi si mislil, da razumevam.

So.: Ali ni res tudi ljubljeno (*philoúmenon*) nekaj ter drugačno od njega ljubeče (*tó philoûn*)?

Evt.: Kako vendar ne?

10b *So.:* Povej mi tedaj, ali je / nošenje (*pherómenon*) nošenje zato, ker se ga prenaša (*phéretai*)[1] ali zaradi nečesa drugega?

Evt.: Ne, temveč zaradi tega.

So.: Očitno pa tudi vodeno, ker se ga vodi, ter gledano (*horómenon*), ker se ga gleda (*horâtai*)?

Evt.: Vsekakor.

So.: Ne gleda se torej zato (*diá toûto*), ker (*dióti*) je nekaj ravno gledano (*horómenon*), temveč nasprotno, ker se ga gleda, zaradi tega je gledano (*horómenon*); niti se ga ne vodi zaradi tega, ker je vodeno, temveč ker se ga vodi, zaradi tega je vodeno; niti se ga ne nosi, ker je nošeno, temveč je nošeno, ker se ga nosi. Ali ni popolnoma jasno (*katá-*

10c *dēlon*), Evtifron, to, kar hočem povedati? / Hočem pa tole: da če nekaj nastaja ali nekaj trpi (*páscheî*), ne nastaja, ker je stvar-v-nastajanju (*gignómenon*), ampak je stvar-v-nastajanju, ker nastaja; niti ne trpi (*páschei*), ker je trpeče (*páschon*), temveč je trpeče, ker trpi: ali ne dopustiš tako?

Evt.: Jaz že.

So.: Mar pa ni tudi ljubljeno (*philoúmenon*) ali nekaj nastajajočega (*gignómenon*) ali pa nekaj trpečega s strani nečesa?

Evt.: Vsekakor.

So.: Tudi s tem je torej ravno tako kakor s prejšnjim; nekaj se ne ljubi (*phileîtai*) s strani tistega, ki ga ljubijo (*phileîtai*), ker je ljubljeno (*philoúmenon*), temveč je ljubljeno, ker se ga ljubi?[2]

Evt.: To je nujnost.

10d *So.:* Kaj potemtakem nadalje skušamo govoriti o svetem, / Evtifron? Ali se kaj drugega ljubi (*phileîtai*) od vseh bogov, kakor je tvoja razlaga (*lógos*)?

Evt.: Ne.

So.: Ali zaradi tega, ker je sveto ali zaradi nečesa drugega?

Evt.: Ne, ampak zaradi tega.

---

[1] V slovenščini je težko razlikovati med *pherómenon* (pasivni particip prezenta) in pheretai (3. os. prez. med. pass.); distinkcija celo v grščini nekoliko sophisticated.

[2] V prevodu je težko ohraniti razločke med phileitai (med. pass.) – nekaj se ljubi, nekaj je ljubljeno; ter philoúmenon (particip med. pass.) – ljubljeno, »predmet« ljubezni.

So.: Zato, ker je torej sveto, se ga ljubi, ne pa, da je zaradi tega sveto, ker se ga ljubi?
Evt.: Videti je.
So.: Ampak saj je očitno nekaj ljubljeno (*philoúmenon*) in bogovom ljubo (*theophilés*) ravno zato, ker se ga ljubi s strani bogov?
Evt.: Kako vendar ne?
So.: Torej bogovom ljubo ni sveto, Evtifron, niti sveto bogovom drago, kakor ti navajaš, temveč je to drugačno (*héteron*) od tistega.
10e *Evt.:* Kako pa, / Sokrates?
So.: Ker pripoznavamo (homologoûmen), da se namreč sveto zaradi tega ljubi, ker je sveto, ampak ni sveto zato, ker se ga ljubi: ali ni tako?
Evt.: Da.

c.13. *So.:* Medtem ko baš je bogovom drago (*tó theophilés*), ker se ga ljubi od bogov, s samim tem biti – ljubljen (*tó phileîsthai*) bogovom ljubo oziroma drago, ne pa da se ga zaradi tega ljubi (*phileîsthai*), ker je bogovom ljubo (theophilés).
Evt.: Resnično govoriš.
So.: Ampak, če bi, dragi (*ó phíle*) Evtifron, bogovom ljubo in sveto bilo ravno na istem (*autón*), če bi bilo namreč sveto ljubljeno (*ephileîto*) zato, ker je sveto, bi bilo tudi bogovom
11a drago in ljubo / pač ljubljeno [od bogov] zato, ker je bogovom drago (*diá tó theophilés*); – če pa bi marveč bogovom ljubo bilo bogovom ljubo po zaslugi ljubljenja (*tó phileîsthai*) od bogov, tedaj bi pač tudi sveto bilo sveto po posredovanju ljubljenja: toda sedaj moraš videti, da sta v nasprotnem stanju (*enantíos*), ker in kolikor sta si medsebojno popolnoma drugačna, saj je namreč eno[1] takšno, da je ljubljeno (*hoîon phileîsthai*), ker se ga ljubi, medtem ko je drugo [2] ljubljeno zato, ker je primerno za to, da je ljubljeno (*hoion phileîsthai*). In bati se je, Evtifron, da mi – vprašan, kaj neki je to – sveto (*tó hósion ti pot' éstin*) – ne maraš pojasniti njegove bitnosti (*tèn... ousían... autoû*), ko pa o njem navajaš nek pripetljaj (*páthos*): kaj neki se je temu svetemu primerilo, ko je bilo ljubljeno
11b od vseh / bogov; kaj neki pa je, še nisi povedal. Če ti je torej res drago in ljubo (*philon*), mi ne prikrivaj, temveč ponovno reci od začetka (*eks archés*), kaj pravzaprav je to – sveto (*tí pote ón tó hósion*), bodisi da je ljubljeno od bogov bodisi da karkoli že prestaja ali trpi (*páschei*) – o tem se namreč ne bova razhajala –: daj, rade volje (*prothýmós*) povej – kaj je tako sveto kot tudi nesveto?
Evt.: Ampak, Sokrates, jaz res ne vem (*écho*), na kakšen način naj ti povem, kar mislim: nekako se nam namreč vedno vrača v krogu (*periérchetai*), kar pač utegnemo predložiti (*prothómetha*) ter ne mara ostajati na mestu (*ménein*), kjerkoli si že pač le-to postavimo.
11c *So.:* Videti je, Evtifron, da tvoji izreki (*legómena*) pripadajo našemu predniku / Daidalu;[3] in če bi jih jaz govoril in postavljal, bi me pač morda lahko zbadal, kako torej tudi meni vsled sorodstvenih vezi z njim moja govorna dela (*tà en tois logois érga*) uhajamo proč ter ne marajo ostajati na mestu, kjerkoli že jih pač nekdo utegne položiti. Sedaj pa –predpostavke (*hypothéseis*) so namreč tvoje – je zares potreben posmeh proti nekomu drugemu; saj tebi nočejo mirovati, kakor se tudi tebi samemu dozdeva.
Evt.: Meni pa se skoraj dozdeva, Sokrates, da te povedi (*legómena*) nekako zahtevajo šalo proti istemu (*toû autoû skómmatos*): nisem namreč jaz tisti, ki izrekom vstavlja to,
11d da potujejo okrog (*periiénai*) ter ne ostajajo na istem, / temveč se mi ti dozdevaš, da si Daidalos, medtem ko bi vsaj zaradi mene le-ti pač lahko ostajali na istem mestu.
So.: Torej se je bati, tovariš, da sem se od tistega moža (*anér*) izkazal za toliko bolj spretnega v njegovi umetnosti (*téchne*), kolikor je namreč on edinole svoje lastne izdelke ustvarjal kot nemirujoče, jaz pa vrhu svojih lastnih, kakor je videti, tudi tuje. In v resnici mi je tole najbolj duhovito (*kompsótaton*) pri umetnosti (*téchne*), da sem nehote moder (*sophós*): rajši bi namreč hotel, da bi mi besede in razlage (*lógoi*) mirovale ter da bi bile

[1] sc. sveto.
[2] sc. bogovom ljubo ali drago
[3] Sokrates, kamnosekov sin, se šteje za naslednika Daidala, prednika kiparjev, ki je delal figure, ki so se same gibale.

neomajno (*akinétos*) postavljene, kakor pridobil poleg Daidalove modrosti še Tantalovo
11e bogastvo (*chrémata*). Sicer pa / je o tem zadosti: kar pa se mi že dozdeva, da se obotavljaš ter da si lagoden in kakor ženska (*tryphán*), se bom sam skupaj s teboj potrudil (*symprothymésomai*) pokazati, kako bi me mogel poučiti o svetem: – toda nikar se prehitro ne utrudi! – glej namreč, ali si ti ne dozdeva za nujno, da je vse sveto pravično.
Evt.: Meni že.

Četrta definicija svetosti

12a *So.:* Ali je tedaj zares tudi vse pravično (*pân tò díkaion*) sveto ali sicer vse sveto / pravično, pravično pa ne vse sveto, temveč nekaj njega sveto, nekaj pa tudi drugo?
Evt.: Ne sledim, Sokrates, tem izjavam (*toîs legoménois*).
So.: In vendar nisi za nič manj baš mlajši od mene, za kolikor si modrejši; toda, kar pravim, je, da si kakor noseča ženska (*tryphán*) zaradi bogastva svoje modrosti. Ampak blaženi [prijatelj], napni (*synteínein*) vse svoje sile: saj dejansko niti ni težavno domisliti (*katanoésai*), kar govorim; govorim namreč prav nasprotno od tega, kar je poizvedel pesnik, ki je zapel (*ho poiētés epoísēn ho poiésas*):

12b »Zevsa pa izvrševalca, ki je vse tole zaplodil (*ephýteusen*), / si ne upaš omeniti (*eipeîn*): kjer je namreč bojazen (*déos*), tam je tudi sramežljivost (*aidós*)«.[1]

Jaz pa se vendar v tem razhajam s pesnikom – naj ti povem na kateri način?
Evt.: Vsekakor.
So.: Ne dozdeva se mi, da: »kjer je bojazen, tamkaj je tudi sramežljivost«; domnevam namreč, da se mnogi, ki se bojijo bolezni in revščine in mnogih drugih takšnih stvari, sicer bojijo, toda v ničemer se ne sramujejo ali spoštujejo (*aideîsthai*)[2] tega, česar se bojijo – se tudi tebi dozdeva tako?
Evt.: Kajpada.
So.: Ampak, kje je ravno sramovanje, tam je tudi bojazen; kajti, ali je kdo, ki, spoštujoč
12c neko stvar ter sramujoč se, ni v strahu in / se hkrati ne boji zloglasne ničvrednosti (*dóksa ponērías*)?
Evt.: Gotovo da se boji.
So.: Ni torej primerno (*orthós*) govoriti »kjer je namreč bojazen, tam je tudi sramežljivost«, ampak, kjer je sramovanje, tam je tudi bojazen, ne pa da je vsepovsod sramovanje, kjer je ravno bojazen: obsežnejša je namreč, menim, bojazen, kakor sramežljivost in spoštovanje (*aidós*) – to se pravi (*gár*), da je sramovanje (*aidós*) sestavina (*mórion*) bojazni, prav kakor je lihost sestavina števila (*arithmoû perittón*), tako da ni, kjer je ravno število, tamkaj tudi lihost, medtem ko pa kjer je lihost, tam je tudi število: saj torej nekje slediš vsaj sedaj?
Evt.: Prav vseskozi.
So.: Dobro tedaj, tudi v tamkajšnjem govorjenju sem vpraševal o takšni stvari: ali je tam
12d tudi sveto, kjer je pravično? Ali spet: kjer je sveto, tamkaj tudi / pravično, kjer pa pravično, ne povsod sveto – to se pravi, da je sveto sestavina pravičnega: ali naj tako trdimo ali pa se ti dozdeva drugače?
Evt.: Ne, ampak tako; saj se mi kažeš, da prav govoriš.

c.14. *So.:* Glej tedaj to, kar sledi: če je namreč svetost delež (*méros*) pravičnega, moramo vendar, kakor je videti, odkriti, kateri delež (*méros*) pravičnega bi pač bila svetost.

---

[1] Verzi Stasinosa iz kikličnega epa *Kýpria* (sc. *épe*), ki je v 11 knjigah prikazoval dogodke pred *Iliado*; naslov še ni zadovoljivo pojasnjen.

[2] V slovenščini seveda niso strogo ponovljive semantične vrednosti *aidós* in *aideîsthai*; *hē aidós* – spoštovanje, sramovanje, sramežljivost; čast, dostojanstvo; spolni organi, moški in ženski; *aideîsthai* – spoštovati, sramovati se; častiti; opustiti, poravnati (spor).

Če bi me namreč ti vprašal o kateri izmed prav sedaj omenjenih zadev, denimo, katera sestavina števila je sodo ter kakšno število to ravno je, bi pač rekel, da – ker pač ni liho – spet sodo, tj. deljivo na dva enaka dela (*isoskelés*)[1] – ali se tebi ne dozdeva?

Evt.: Meni že.

12e *So.:* Poskušaj tedaj tudi ti mene / tako poučiti, kateri del pravičnega je sveto, da bi lahko tudi Meletu razlagala, naj nama nič več ne dela krivice niti ne obtožuje nespoštovanja bogov (*asebeías*), češ da sva se od tebe že zadosti naučila tako o tem, kaj so pobožne ter svete stvari in kaj ne.

Evt.: Ta sestavina pravičnega se tedaj vsaj meni, Sokrates, dozdeva, da je tako pobožno (*eusebés*) kakor sveto: tista, ki se nanaša na skrb (*therapeía*)[2] za bogove; tisti del pa, ki zadeva skrb za ljudi, je preostali del pravičnega.

13a c.15. *So.:* Celo prav izvrstno (*kalós*) se mi dozdeva, Evtifron, da govoriš, vendar / pogrešam še nekaj neznatnega: nikakor namreč ne razumem, katera je tista skrb oziroma služba (*therapeía*), ki jo skušaš imenovati – saj nekje gotovo ravno ne predlagaš takšnih skrbi (*therapeîai*), kakršne so ravno tudi glede drugih stvari, tudi z ozirom na bogove; nekje namreč pravimo – kakor se govori: ne zna vsakdo oskrbovati (*therapeúein*) konj, ampak konjar, ali ni tako?

Evt.: Vsekakor.

So.: Konjereja je tedaj nekje oskrbovanje (*therapeía*) konj.

Evt. Da.

So.: In prav tako vsakdo ne zna oskrbovati psov, temveč tisti, ki jih vodi na lov (*ho kynēgetikós*).[3]

Evt.: Tako.

So.: Lovstvo s psi je tedaj nekje oskrbovanje psov.

13b / *Evt.:* Da.

So.: Govedoreja pa oskrbovanje goveda.

Evt.: Vsekakor.

So.: Tedaj pa sta svetost (hosiótēs) in pa pobožnost (eusébeia) v resnici oskrbovanje bogov, Evtifron? Ali tako razlagaš?

Evt.: Jaz že.

So.: Ali pa spet prav vsaka skrb ne dovršuje (*diaprátteta*i) istega? Na primer takole: usmerjena je k nekemu dobremu (*agathói tini*) ter koristi oskrbovanega, kakor ravno zares moreš videti, da konjem, ki jih oskrbuje konjereja, to pomaga ter postajajo boljši – ali se tebi dozdevajo takšni?

Evt.: Meni že.

13c *So.:* Nekje pa ravno tudi psi zaradi lovstva s psi ter govedo zaradi govedoreje / ter vse drugo takšno na taisti način: ali pa si zamišljaš, da je oskrbovanje (*therapeía*) v škodo oskrbovancu (*toû therapeuoménou*)?

Evt.: Pri Zevsu, vsaj jaz ne.

So.: Ampak v korist.

Evt.: Kako da ne?

So.: Ali je tedaj tudi svetost, ki je skrb za bogove (*therapeía theón*), tako v korist kot tudi bogove dela boljše (*beltíous*). Ali bi tudi ti v določenih razmerah privolil v to, da medtem ko morda pač delaš nekaj svetega, katerega izmed bogov napraviš za boljšega?

Evt.: Pri Zevsu, jaz že ne.

So.: Saj niti jaz, Evtifron, ne mislim, da ti tako praviš – celo mnogo manjka: ampak baš

13d zaradi tega sem tudi povprašal, katero neki / skrb za bogove bi mogel opisovati, ker nisem mislil, da bi ti govoril o takšni.

---

[1] *Isoskelés* – »z enakimi nogami«; v geom. npr. »enakokraki« trikotnik; o številih – kar je deljivo na dva enaka dela, sodo, npr. 6 = 3 + 3; nasprotje je seveda liho.

[2] *Therapeía* obsega skrb za karkoli oz. službo čemurkoli, zato: čaščenje (bogov), gojenje (rastlin), vzdrževanje (stavbe) in seveda v medicini »terapijo« (bolezni, ali pacienta? /).

[3] Danes bi rekli ali lovec ali pa kinolog.

Evt.: In čisto prav (*orthós ge*), Sokrates: ne govorim namreč o takšni skrbi.
So.: Naj bo: ampak katero oskrbovanje bogov bi tedaj že moglo biti svetost?
Evt.: Prav tisto, Sokrates, s katero sužnji (*hoi doûloi*) služijo (*therapeúousi*) gospodarjem (*despótas*).
So.: Razumem; utegnilo bi biti, kakor je videti, neka uslužnostna veščina ali pomočništvo (*hypēretiké*).
Evt.: Vsekakor res.

c.16. *So.:* Ali tedaj znaš povedati glede uslužnostne veščine zdravnikom, za izgotavljanje katerega dela (*érgon*) je le-ta ravno pomočniška (*hypēretiké*)? Ali ne misliš, da za pridobitev zdravja?[1]
Evt.: Jaz že.
13e *So.:* Kaj pa to? Za izgotavljanje katerega / izdelka je uslužnostna veščina ladjedelcem pomočniška?
Evt.: Jasno, da, Sokrates, za graditev ladje.
So.: In spet služba stavbnim mojstrom gotovo za izgradnjo hiše?
Evt.: Da.
So.: Povej tedaj, ti odličnik: za izvedbo katere reči bi pa uslužnostna veščina bogovom pač že bila pomočniška? Jasno je namreč, da ti to veš, ko pa že trdiš, da božanske stvari najlepše (*kállista*) poznaš izmed ljudi.
Evt.: Pa kar resnico govorim, Sokrates.
So.: Reci tedaj, pri Zevsu, kaj neki je tisti prekrasni izdelek (*págkalon érgon*), ki ga izdelujejo bogovi, uporabljajoč nas za pomočnike.
Evt.: Mnoga in lepa dela, Sokrates.
14a *So.:* Ampak tudi / vojskovodje, dragi; ampak ravno tako bi ti utegnil brez truda povedati poglavitno (*tò kephálaion*) izmed njih, da proizvedejo zmago v vojni: ali ne?
Evt.: Kako le ne?
So.: Toda prav mnoga in lepa dela opravljajo tudi poljedelci (*georgoí*): pa vendarle je poglavitno za njihovo proizvajanje hrana iz zemlje.
Evt.: Vsekakor.
So.: Kaj pa tedaj to? Izmed mnogih lepih stvari, ki jih izdelujejo bogovi, kaj je poglavitno za to izgotavljanje?
Evt.: Saj sem ti le malo prej dejal, Sokrates, da je potreben večji napor (*érgon*), da bi
14b ustrezno (*akribôs*) / spoznali vse to takó, kakor je: vendar pa ti enostavno govorim tole, da kadar nekdo zna bogovom tako govoriti kakor opravljati drage in prijetne (kecharisména) stvari tako zaobljubljajoč kakor žrtvujoč, so to tiste svete stvari ter takšne ohranjajo (*sóizein*) tako zasebne hiše kakor skupne koristi držav (*tá koiná tôn póleon*): nasprotja dragih in prijetnih stvari pa so brezbožna (*asebê*), saj v resnici tudi prav vse preobračajo ter uničujejo.

c.17. *So.:* Res pa bi mi, Evtifron, če bi bil hotel, veliko bolj na kratko povedal poglavitno od tega, kar sem vpraševal: ampak gotovo nisi naklonjen, da bi me poučil – vidi se ti. Saj si
14c namreč sedaj, / potem ko si že bil pri stvari, obrnil proč od tega: če bi mi to odgovoril, bi bil od tebe pač že zadostno spoznal svetost. Sedaj pa – nujno je namreč, da ljubeči (*ho erôn*) spremlja ljubljenega (*ho erómenos*), kamorkoli ga že oni zapeljuje – kaj zares ponovno predlagaš (*légeis*), da je sveto in nesveto? Ali ne neka spretnost oziroma znanost (*epistémē*) tako o žrtvovanju kakor o molitvah?
Evt.: Jaz že.
So.: Ali ni morda žrtvovanje darovanje (*dorei1sthai*) bogovom, zaobljubljanje pa prošnja (*aitein*) za bogove?
Evt.: Pa še kako, Sokrates.

---

[1] Pomočniki zdravnikov so seveda farmacevti, saj že v antiki farmacija ni mogla biti ločena od »iatrije«.

14d *So.:* Po tej razlagi (*lógos*) bi torej svetost (*hosiótes*) utegnila biti / znanje (*epistéme*) o prošnji in dajanju bogovom.
Evt.: Zelo lepo, Sokrates, si razbral (*syn-iemí*), kar sem povedal.
So.: Saj sem željan (*epithymetés*), dragi, tvoje modrosti ter obračam pozornost nanjo, tako da ne bo padlo po tleh nič, karkoli bi ti že utegnil reči: ampak razloži mi, katera je ta pomoč in služba (*hyperesía*) bogovom? Ti trdiš, da se jih tako prosi, kakor da se jim tudi daje?
Evt.: Jaz že.

c.18. *So.:* Mar pa tedaj ne bi bilo primerno prositi (*tó orthôs aitein*) v tem, da jih prosimo za tisto, kar od njih potrebujemo?
Evt.: Kaj pa drugega?
So.: In spet pravično dajati v tem, da jih znova vrnemo kot dar (*antidoreîsthai*) tisto, kar
14e oni / slučajno potrebujejo od nas? Saj nekje pač ne bi bilo prav pametno (*technikón*) obdarovati tistega, ki daje, s tem, kar mu prav nič ne manjka (*deîtai*).
Evt.: Resnično govoriš, Sokrates.
So.: Torej bi, Evtifron, svetost utegnila biti bogovom in ljudem neka veda o trgovanju (*emporiké . . . téchnē*) drug od drugega.
Evt.: Trgovska veda – če ti jo je bolj prijetno tako imenovati.
So.: Ampak vsaj meni prav nič bolj prijetno, če se ravno ne naključi, da je resnično. Toda naznači (*phráson*) mi, katera je korist (*ophéleia*), ki bogovom izhaja od darov, ki jih prevzemajo od nas? Kar namreč dajejo, je vsakomur jasno: nimamo namreč nobene dobri-
15a ne, / ki je pač ne bi oni dali; kakšno korist pa imajo od stvari, ki jih prevzemajo od nas? Ali pa smo pri trgovanju toliko na dobičku od njih, da od njih prejemamo vse dobrine (*pánta tagathá*), oni pa od nas nobene?
Evt.: Toda ali si zamišljaš, Sokrates, da imajo bogovi korist od tega, kar prejemajo od nas?
So.: Ampak kaj neki bi utegnilo biti to, Evtifron, darovi bogovom od nas?
Evt.: Kaj pa si predstavljaš (oiesthai) drugega kakor čislanje (*timé*) pa častna darila in ravno to, o čemer sem ti pravkar govoril, naklonjenost in ljubeznivost (*cháris*).
15b *So.:* Nekaj naklonjenega (kecharisménon) / bogovom, Evtifron, je torej sveto (*tó hósion*), nikakor pa ne nekaj njim koristnega niti dragega (*phílon*)?
Evt.: Jaz vsaj menim, da izmed vsega ravno predvsem nekaj ljubega in dragega (*phílon*).
So.: Kakor je videti, je torej ponovno sveto to: bogovom drago in ljubo (*tó toîs theoîs phílon*).
Evt.: Prav posebno.

c.19. *So.:* Ali se boš tedaj čudil, to govoreč, če se ti besede (*lógoi*) prikazujejo kot brez obstanka, ampak popotujoče ter boš obtoževal mene, da sem Daidalos, ki jih dela (*poieî*) popotujoče in nestalne, čeravno si ti sam celo mnogo bolj vešč (*technikóteros*) kakor Daidalos, ko jih delaš, da se premikajo okoli celo v krogu (*kai kýklōi*)? Ali ne opažaš, da
15c nam je razlaga (*lógos*), vrnivša se v krogu (*perielthón*)[1] prišla nazaj na isto? Saj se gotovo nekje spominjaš, da se nam v poprejšnjem sveto in pa bogovom ljubo (*tó theophiles*) nista prikazala kot isto, temveč kot medsebojno drugačna – ali se ne spominjaš?
Evt.: Jaz že.
So.: Ali sedaj zares ne uvidevaš, da trdiš, da je to sveto to, kar je bogovom ljubo (*tó toîs theoîs phílon*)? Ali pa se le-to izkazuje za kaj drugega kakor bogovom ljubo (*theophilés*)? Ali ne?
Evt.: Res povsem.
So.: Potemtakem se ali pred kratkim nismo uspeli lepo (*kalós*) dogovoriti (*homologoûmen*) ali pa, če smo se tedaj lepo, sedaj ne določamo (*tithémetha*) pravilno.
Evt.: Videti je.

---

[1] Prim. 6e–7a ter 11a

c.20. *So.:* Torej moramo spet nazaj od začetka (*eks archés . . . pálin*) proučevati, kaj je to sveto: saj se jaz, kolikor je od mene odvisno, ne bom izogibal nevarnosti, dokler tega ne
15d izvem. / Ampak nikar me ne štej za nevrednega, temveč mi na vse načine obračujoč pozornost sedaj kar najbolj povej resnico. Saj jo poznaš, če sploh kdo drugi izmed ljudi, ter se te, enako kot Proteusa,[1] ne sme izpustiti, dokler je pač ne poveš. Če namreč ne bi bil jasno poznal tako svetega kakor nesvetega, ni mogoče da bi bil pač kdaj v obrambo moža dninarja poskusil tirati pred sodišče zaradi umora očeta, starega moža, temveč bi se bil pač zbal bogov zaradi skrajne nevarnosti, da tega pač ne bi pravično izvršil, prišel
15e pa bi tudi v sramoto pred ljudmi; sedaj pa nasprotno dobro vem, da si prepričan, / da jasno poznaš (*saphôs oiei eidénai*) to, kar je sveto in kar ni – zares povej, najodličnejši Evtifron, ter mi ne prikrij, kaj neki sodiš, da ono samo je (*hó ti autó hēgei*).

Evt.: Dobro, Sokrates, kdaj v prihodnje, kajti sedaj nekam hitim, tako da je pravi čas, da odidem.

So.: Kakšne stvari počenjaš, ti tovariš (*ó hetaîre*): odhajaš, potem ko si me vrgel (*katabállo*) z velikega upanja, ki sem ga imel, da se bom rešil obtožnice pred Meletom, ko bi
16a mu dokazal (*endeiksámenos*), da sem glede božanstev že postal moder od / Evtifrona in da v nevednosti (*ágnoia*) ničesar več ne delam brez priprave (*autoschediázein*) niti ne utiram novo pot glede njih ter da bom še posebno tudi ostalo življenje (*állos*[2] *bíos*) živel, kar se da boljše (ámeinon).

Prev. dr. Valentin Kalan

[1] *Proteus* spada med modre »morske starce« (*hálios géron*): Nereus, Glaukos, Phorkys; na otoku Faros pri Egiptu je varoval Pozejdonove tjulnje. Ko Menelaos hoče, da mu napove njegovo zadnjo usodo, se mu skuša izogniti z različnimi metamorfozami: lev, kača, panter, merjasec, drevo, voda. Ime je okrajšana oblika za *Protogenés* in vsebuje element prvega (*prôtos*) (RE).

[2] Ali: »drugo« življenje.

Prevajalska opomba

Po Trasilovi izdaji (o njej D. L. 3. 56 ss.) Platonovih del, čigar načrtu sledi tudi »stereotipna izdaja« Platona v Teubnerjevi knjižnici (Bibliotheca Teubneriana Scriptorum Graecorum et Romanorum), sestavljajo prvo tetralogijo Pl. dialogov naslednja dela: 1. Evtifron, 2. Sokratov zagovor, 3. Kriton, 4. Faidon. Izmed njih v slovenščino še ni preveden ravno prvi, najkrajši dialog: akademik prof. Anton Sovrè, ki je svoj prevod treh dialogov ne brez samovoljnosti imenoval »trilogija«,[1] ga je najbrž izpustil, ker se ne ujema preveč z njegovo predstavo o »monumentalni Pl. trilogiji« (nav. delo, s. 41).
Prevod, ki ga tu predlagam, skuša čimbolj dobesedno prenesti semantične in sintaktične vrednosti izvirnika – tako da se je celo bati, da zapade v barbarizem kakih srednjeveško-sholastičnih prevodov – ker se mi zdi, da se je le tako mogoče izogniti tisti površnosti običajnih prevodov, v katerih – če naj povem v Benvenisteom – »razširjamo enoličnost tam, kjer se je dalo videti neko razliko.«.[2] Zato so tudi v prevod vnesene prečrkovane (transliterirane) posamezne značilnejše besede, besedne zveze ali celo stavki, s čimer je nekako nakazan slovar Pl. jezika. V transliteraciji ali prečrkovanju, kakor se to ustrezno glasi v »Načrtu pravil za novi slovenski pravopis« (SAZU, Ljubljana 1981), to je v prepisu stare grščine v gajico, sem se držal pravil, ki jih je predložil dr. Kajetan Gantar v zelo tehtni razpravi »Nekaj misli o pisavi antičnih imen in strokovnih izrazov« (Arheološki vestnik, 25, 1976, 539-49), ker se mi zdi, da »Načrt pravil . . .« to vprašanje obravnava prekratko in pavšalno, saj mu odmeri manj prostora kakor npr. prečrkovanju švedske pisave. Od Gantarjevih pretehtanih oz. sistemskih predlogov odstopam pravzaprav le v dveh zadevah:
1. da za γκ etc. predlagam prečrkovanke *gk*, ki se izgovarja *nk*;
2. da dvočrkje ξ (*ks*), ki so ga sami Grki pisali tudi kot χσ (*khs*), transliteriram (ne transkkribiram, tj. podomačim) s *ks*; to pa zato:
a) ker latinska črka x »označuje glasova cs (izg. ks)« (Lat. slovnica, Južnič-Kopriva);
b) ker je latinski *x* pravzaprav grška črka χ (*hi*), ki v vzhodnogrških in v klasičnem grškem alfabetu označuje glas *h, kh,* v zahodnogrških alfabetih pa je označevala glasova *ks* (*x* ni črka gajice). Mislim pa še, da bi bilo, če smo že pri tem, prav, da bi aspirato χ (*hi*) prečrkovali s *kh,* in ne s *ch* – kakor se dogaja tudi v tem prevodu – in za katerega brez nekega predznanja lat. ali nem. ne vemo ali se res bere tako, kakor je zapisano.

Evtifron ali kaj je dovoljeno

Da bi nam danes Platon lahko še kaj povedal, se je treba »odučiti« – *désapprende,* kakor P. Aubenque lepo pravi glede Aristotela – tega, kar se običajno razume s platonizmom oziroma Platonovo filozofijo: rečeno v Platonovem jeziku, torej predlagamo pozabo običajne anamneze Platonovih tez, a s pogojem, da filološko precizno ohranjamo neštevilne rezultate platonistične erudicije, čemur bi rekli, da ustrezno upoštevamo prenekatere truizme platonizma.
Omenili smo že, da je dialog »Evtifron« antična tradicija uvrstila v peto trilogijo »Teaitetos«, »Evtifron«, »Apologija«, vsi ti trije dialogi pa so bili v antični eksegezi alternativno izhodišče za vstop v Platonovo filozofijo. Glede na že omenjeno tetralološko razvrstitev in glede na to, da je proučevanje kronologije Platonovih dialogov – s filozofskega, lingvističnega, literarnozgodovinskega in biografskega vidika – uspelo približno grupirati Pl. dialoge, pa je ravno glede »Evtifrona« ta consensus najbolj ohlapen: »E«. pač spada med zgodnje dialoge, vezane na proces proti Sokratu: toda glede na svoj scenarij, se dialog uvršča za »Teaitteta«, kjer je razprava o znanosti odložena s pojasnilom, da mora iti Sokrat v stoo na proces, ki ga je sprožil Meletos (Tht. 21cd).

Po antični klasifikaciji Platonovih dialogov spada »E.« med tipične dialektične dialoge (dialektične v smislu Aristotelovih Topik): ta dialog je raziskovalen (*zététikós*), splošno-izobraževalen (*gymnastikós*) ter preizkuševalen (*peirastikós*).[3] Ker pa takih dialogov pri Platonu, poleg »Menona« in »Tealteta«, ni veliko, bi za »Evtifrona« pričakovali poseben teoretski interes. Videti pa je, da je interes za ta dialog – ne le pri nas – motila njegova »vsebina«. Kar je namreč tema »E.« je *tó hósion*: »pobožnost« (Sovré), »svetost« (v tem prevodu), »religija« (A. E. Taylor), *pietas* (W.K.C. Guthrie) – tj. pobožnost, pravičnost, usmiljenje, milost – ipd. Potemtakem bi ta dialog le vzdrževal in krepil razglašeno podobo idealista, »božanskega Platona«. Vsekakor je v nekdanjih klasičnih gimnazijah »E.« lahko služil tudi za ilustracijo verouka, saj naj bi bil njegov učnovzgojni rezultat tale: »delati dobro – to je religija«.[4]

Z druge strani pa je, če naj zaostreno rečemo, morda ravno razkorak med dialektično formo in idealistično vsebino vodil do poskusov ateteze (*he athétesis* – odstranitev, odprava, izključitev, danes bi rekli – cenzura teksta), izbrisa tega dialoga v 19. stoletju – ki jih sicer nisem pregledoval – do poskusov, o katerih pa W.K. C. Guthrie v svoji History of Greek Philosophy (Cambridge UP, 1975) pravi, da »tvorijo izredno razkazovanje (a remarkable exhibition) tistih perverznosti, ki jih je človeški duh zmožen (IV, 101).

Kaj je tedaj tema dialoga »E«? Kolikor je vezan na proces proti Sokratu, ki je bil med drugim obtožen nespoštovanja bogov, domovine, staršev – vse to pomeni beseda *asébeia*,[5] ki se vse prepogosto zelo približno prevaja z »brezboštvo« – je gotovo, da je problematika dialoga »religijska«. Grški patristični avtor Evsebios iz Cezareje ga imenuje kar »Platonova lastna veroizpoved« (*Praeparatio evangelica* [Priprava na evangelij], 13.5). Če bi bila tema dialoga pobožnost in religija, bi bil ta dialog pač zapadel filozofski etc. kritiki pobožnosti in religije, ne glede na to, kaj pravzaprav je fenomen religije. Toda:

1. Tema dialoga ni »pobožnost« – *pietas* – *eusébeia*, Platon ni pietist, pobožnjakar. Nemška klasična filozofija je pač dosti izčrpno in »od znotraj ven« izvedla kritiko pietizma, ki kulminira v Nietzschejevi tezi, da je pobožnost »beg od resnice« (Flucht von der Wahrheit).[6]

2. Tema dialoga ni religija. Ob tej negativni tezi ni odveč ponoviti, da beseda *religio*, kakor bi pač moglo veljati za dokazano s fundamentalnimi analizami E. Benvenista, ne izhaja od glagola *religare* (*religo* – zvežem, prevežem), tako da bi bila tedaj religija, kakor se izraža Lactantius *vinculum pietatis* (vez pobožnosti). To »etimologiziranje« je prevzel Feuerbach in tudi drugi filozofi religije, ki so iskali ali morda še iščejo »bistvo« religije.[7] Benvenistova ugotovitev torej je, da *religio* z *ligare* (*ligo* – vezati, združiti) sploh ni moč razložiti, ker bi se tedaj samostalnik moral glasiti *religatio* – vezanje. Pač pa ta beseda pripada glagolu *relegere* oziroma *religere* – znova zbrati, spet premisliti, ponovno prebrati: *religio* pomeni *retractare* – ponovno obravnavati, zopet premišljati. Religija je tedaj etimološko vestnost in skrupuloznost glede verskega kulta.

S tem pa seveda nismo prišli do »bistva« fenomena religije. Benvenistova analiza upošteva na prvi pogled zelo trivialno stvarno stanje, da ni skupnega indoevropskega izraza za religijo: starogrška beseda za religijo je *threskeía, threskeíe* – verska šega ali zapoved; 2. bogočastje, služba božja, vera (po Doklerjevem slovarju).

Če pa tema dialoga »E«. ni religija kar tako, temveč neko njeno določilo – namreč sveto (W. Bröcker, E. Wolf) ali svetost (*tó hósion, he hosiótes*), tedaj je problem s to besedo le premeščen; tudi za pojem svetega ni splošnega indoevropskega izraza, kakor ugotavljata Ernout – Meillet v Dictionnaire étymol. de la langue latine (1967[4]), s. v. *sancio* (= posvetiti, potrditi, določiti): »Nenavadno je (*il est curieux*), da za pojem svetega (*le sacré*) v skupni indoevropščini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo menja od enega indoevropskega jezika do drugega«. Tako ima grščina tri izraze za sveto oziroma svetost:

a. *hágios* (lat. sanctus in sacer?) – 1. posvečen, *svet*, čist; 2. častitljiv;
b. *hierós* (lat. *sacer*) – 1. *svet*, posvečen, božji, božanski; 2. vzvišen, izvrsten;
c. *hósios* (lat. *fas*) – 1. po božjem ali naravnem pravu zapovedan določen, dovoljen, 2. po

naravi (sam po sebi) *svet*, posvečen, pobožen, bogaboječ, veren, vesten, nraven.[8]
Po Chantraineu, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, Klincksieck, beseda *hósios* opredeljuje situacijo človeka v razmerju do bogov, toda ne v smislu subjektivnega prepričanja ali vere – grške vere ni: *Graeca fides nulla fides* –, temveč označuje, kar je v jedru ugotovil že A. Dokler, to, kar je dovoljeno, zaukazano (*recommandé*) »ljudem s strani bogov«. Beseda je pogosto uporabljena – tudi v »E«. – v povezavi s pravičnostjo (*díkaion*): *hósia kai díkaia„ jus ac fas* (sveto in pravično) označuje to, kar ljudje in bogovi vzpostavijo kot normo v človeškem vedênju in ravnanju. Kar je s »svetim« (*tó hósion*) človeku dovoljeno, je eventualno lahko tudi profano. Toliko sveto kot *hósion* še zdaleč nima podobne semantične vrednosti kakor latinski *sacer*, ki ima za opozicijo profano.
Medtem ko sveto kot *hierón* označuje to, kar pripada bogovom, pa je *hosíe, hosía* – (po Doklerju) božje ali naravno pravo; sveta postava, sveta *dolžnost; hosía estí* – dovoljeno je: torej to, kar mitološko govorjeno, bogovi ljudem dovolijo; – je dejanje, ki »sakralno« napravi dostopno ljudem. *Hosíe* je, kakor ne okleva reči Benveniste, »akt desakralizacije«: npr. *hosíe kreáon* v homerski himni Hermesu ne pomeni npr. obreda daritev mesa, temveč ravno použitje (»desakralizirano«) mesa. *Hósios* je zoperstavljen s *hierós* kakor *profana* in *sacra*: *hósion* je torej tudi profano! Kategorija *hósion* se torej ne giblje v naivnosti na videz »ateističnega izreka« očeta Karamazova Dostojevskega: »če ni boga, potem je vse dovoljeno«. Nasprotno *hosíe* in *tó hósion* govorita o tem, kaj je dovoljeno, celo zapovedano, o tem, kar je naša dolžnost. Izhajajoč iz pojma *hósion* je treba izrek Karamazova spremeniti: »Če so bogovi, tedaj je vse ali vsaj marsikaj dovoljeno«.[9] In to je dejansko situacija grške mitologije, ki jo, če anticipiramo rezultate dialoga »E.«, Platon ravno zato, ker je v njej »vse dovoljeno«, hoče preoblikovati, dogmatizirati, moralizirati. V vrednostnem polju grških mitov ima *hósion* ali *hosía* homologno vlogo kakor Ojdipov kompleks v psihoanalizi: »Ojdipovega kompleksa se ne da reducirati na neko realno situacijo, na dejansko vplivanje starševske dvojice (para) na otroka. Svoje delovanje črpa iz vpeljave prepovedujoče instance, prepoved incesta, ki zapira dostop do naravno iskane zadovoljitve ter drugo od drugega neločljivo poveže željo in zakon (. . .)«.[10]

Definicije svetosti in njihovo kroženje

Dialog »Evtifron« je prav »elementaren« primer sokratske (platonske) dialektike predpostavk. Sveto, *hósion* je treba definirati, razložiti, razlage pa pretehtati, preizkusiti: Sokratova kritika predpostavk – ki je kot »majevtična« per definitionem konstruktivna a tudi destruktivna, kakor je bilo kruto »babištvo« v antiki[11] – je vedno hkrati spodbuda k postavljanju novih postavk, tez. V tem kratkem »razgovoru« je postavljenih pet definicij svetosti:
1. Za vedeža Evtifrona je sveto pač to, kar on sam ravno dela, namreč sodnijsko toži očeta zaradi nenaklepnega umora (5d) – *phónos akoúsios* – zagrožena kazen: dvajset let pregnanstva.
2. Sveto je to, kar je bogovom drago in ljubo (6e-7a): *tó theophiléś* seveda ni »bogoljubo«, ker ne gre za to, ali nekdo ljubi boga, temveč obratno za »perverzen« problem, kaj bogovi »ljubijo«, koga bogovi »ljubijo«.
3. Sveto je to, kar ljubijo vsi bogovi, kar je drago vsem bogovom (9de).
4. Sveto je nekakšna pravičnost, ki se nanaša na skrb za bogove oz. je služba bogovom – *therapeía tôn theôn* (12e-13a).
5. Sveto je neka spretnost oziroma znanje tako o žrtvovanju kakor o zaobljubljanju 11), oziroma bolj specifično: znanost o prošnji (molitvi) do bogov in dajanje bogovom (14c).

Odnos do bogov postane neke vrste trgovina z njimi (14e), podobno kakor nekje pravi Ovidij Naso: *sunt nobis commercia caeli* – »občujemo z nebeščani«.[12] Ker pa bi nas problem trgovine – tega »poklica brez imena« (Benveniste) – vodil na področje ekonomije, ga tu ne moremo tematizirati. V horizontu dialoga »E«. pa nastopi zelo banalen problem,

kaj naj bogovom dajemo v tej menjavi, če ne to, kar jim je drago in ljubo (15b): spet smo prišli do druge definicije svetosti, oziroma celo do njene prave definicije, ker je treba prvo Evtifronovo izjavo vzeti kot performativ.

Toda to drsenje, izmikanje definicije, dejstvo, da z drugačno definicijo nehote povemo isto kakor s prejšnjo, se v dialogu ne prikaže le pri 5. definiciji: že 3. definicija – sveto je to, kar je bogovom drago – je namreč nevede, nehote zabrisala razliko med svetostjo in ljubeznijo (spoštovanjem) (*tó phileîsthai*) do tega, kar je sveto: saj je *phileîsthai* le neka posebna lastnost, pripetljaj, Aristotel bi rekel ali akcidenca ali proprium – *páthos* (11a), svetega, ne pa njegova bitnost (*ousía*) (mimogrede – v zgodovini grške filozofije z »E.« prvič nastopi ta distinkcija *ousía* – *páthos*). Ob določilu *phileîn* je treba tudi upoštevati, da beseda ne pomeni »ljubiti« (tudi 1. pomen Doklerjevega slovarja), temveč najprej isto kot *ksenízein* – gostoljubno sprejeti tujca, »pogostiti«. Če npr. v shemi grške mitične reprezentacije bogovi »ljubijo« (*phileîn*) ljudi,to predvsem pomeni, da ravnajo z njimi, kakor z gosti,[13] tovariši.

Ta gibljivost izrekov, razlag, predpostavk, predlogov, definicij, besed, dejstvo, da nobena teza ne drži, ne ostaja na mestu, temveč se spreminja, celo potuje okoli v krogu (11cd in 15b), pokaže, kako Evtifronova kakor Sokratova govorna dejanja dobivajo svoje lastno življenje, svoj avtomatizem, ki ga ne moreta obvladati ne Evtifron ne Sokrat in ki ga nobeden izmed njiju ne le intendira, temveč se temu ravno skuša izogniti.

To kroženje besed in razlag najprej lahko razumemo kot nekaj konstitutivnega za Platonovo teorijo spoznanja, kot nekaj, kar nam pove, da se gibljemo na ravni mnenja, dokse: lastnost dokse je, da je »omahljiva« in nestanovitna« (*abébaios*), kakor je trdil že Gorgias ali kakor precizneje formulira sam Platon: doksa se obrača (*stréphetai*), vrti in suče (*helissesthai*), ko postaja bodisi zmotna bodisi resnična (Pl. Tht., 194b).

Toda ravno skozi pretres različnih nazorov, izrekov in razlag se približamo stvari sami: pot skozi besede je edina pot spoznavanja: neposreden stik z realnim je nemogoč (Phd. c. 48, 99d-100b). Ostaja ireduktibilen razcep med stvarjo samo in spoznavnim procesom (Cf. Ep. 7, 342a): v tem smislu je Platonova teorija spoznanja diadična. Celotno spoznavanje je, kot doksično, neko zasledovanje (*dioksis*), ki ga duša prebrodi (*poreúesthai*), ko zasleduje, kako je s stvarmi (Cra. 42ob – *dóksa* od *dioksis*). Za razumevanje »gibanje pojma« pa je odločilna prispodoba z Daidalovimi izdelki in umetninami. Hipoteze »E.« (pa tudi v drugih Platonovih tekstih) so kakor Daidalovi kipi, ki se sami gibljejo,[14] toda z naslednjimi posebnostmi:

1. Daidalos je napravil gibljive le svoje stvaritve, Sokrates pa tudi tuje (11d).
2. Sokrates bi rajši videl, da se izreki ne bi gibali: torej je nehote in nevede »moder« in »spreten« (11d).
3. Sokratova dela se gibljejo v krogu (15b).

Če so hipoteze v »E.« vzporejene z Daidalovimi izdelki, to najprej ne pomeni, da nimajo statusa resničnih nazorov: v vprašanju je le njihova utemeljenost.[15]

Utemeljenost resničnih nazorov pa tematizira dialog »Menon«: v vprašanju je razlika med resničnim mnenjem ter znanjem in prav to razliko obojega, pravzaprav konstrukcijo znanosti skozi mediacijo dokse, v »Menonu« eksplicira metafora o Daidalu: potrebna je pozorna proučitev nenavadnih Daidalovih podob (*tà Daidálou agálmata*):[16]

So: »Ker tudi le-te, kadar namreč niso privezane, na skrivaj izginejo in pobegnejo, kadar pa so privezane ali vklenjene, ostajajo pri nekom.

Men: Kaj je tedaj to pravzaprav?

So.: Pridobiti katero izmed njegovih stvaritev (*poiémata*)ne odtehta velike cene kakor tudi ne človek prebežnik: saj ne ostane pri nekom; privezana pa je veliko vredna; njegova dela (*érga*) so namreč posebno lepa«.

(Men. 97de.)

Enako pa je z resničnimi mnenji in nazori (*aletheis dóksai*), ki so »lepa stvar« in marsikaj dobrega proizvedejo, vendar pa hitro uidejo iz duše človeka: zato ne odtehtajo dosti,

»dokler jih pač nekdo ne zveže z obrazložitvijo vzroka (*logismós aitías*)« (Men. 98a), kar je sicer pri Platonu ravno *anámnesis*.[17] Potem ko so mnenja zvezana, najprej postanejo predstave (*epistémai*), nato pa »stanovitna« (*mónimoi*). Resnična mnenja torej od znanosti razlikuje izračun vzroka, navedba razloga, v polju daidalske metaforike nazvana kot vez (spona, veriga – *desmós*), ki doseže pregovorno ustalitev in mirovanje spoznanja, kakršno šele zasluži ime znanosti, *epistéme*.
Daidalova umetnost pa je čisto drugače ocenjena v dialogu »Večji Hipias«: »... tudi kiparji trdijo za Daidala, da če bi sedaj nastopil in ter izdeloval takšna dela, kakršna so bila tista, po katerih je dobil svoje ime, da bi bil bržkone izsmejan (*katagélastos*) (Hp. Ma. 282a).
Iz teh nekaj stavkov vidimo, da Platon Daidala večkrat omenja v zvezi z umetnostjo in obrtjo, tehniko in znanostjo (*tékhne*). Tudi definicionalen postopek v »E.« (13ass.) napreduje s tem, ko je uvedena analogija s *tékhne*. Poleg tega je Sokrat, sin kamnoseka, svoje poreklo izvajal od Daidala (Alc. I, 121a), kakor je bil Daidalos tudi eponim njegovega demosa. Daidalos pri Platonu nastopa v zelo raznovrstnih funkcijah:
1. V »E.« je Daidalos mojster gibljivih kipov.
2. V Menonu je poanta Daidalovih podob ta, da so njegova *agálmata* priklenjena in ustaljena.
3. V »Večjem Hipiju« je Daidalova *tékhne* zastarela in smešna v primerjavi s sočasnim mimetičnim kiparstvom kakega Lisipa.

Daidalova agálmata in paradoks sokratske ignorantiae docens

Zato je treba ponoviti vprašanje, kaj so *lógoi* v Platonovi filozofiji, če so kakor Daidalova *agálmata*. Kdo je tedaj Daidalos? Katero je tisto polje, v katérem kar nenavadno delujejo njegove podobe in kakšna je njihova vrednost?
Platon sam ve, da je Daidalos dobil svoje ime po svojih izdelkih, ki se imenujejo *daídala*.[18] Z lingvističnega vidika je beseda *daídalos*, kot kvalifikacija kovinskega ali lesnega izdelka, po svoji etimologiji intenzivna reduplikacijska tvorba iz indoevropskega korena *del* –z disimilacijo *dal* v *dai* –, na katero je s področja obrti vezana vrsta besed za umetno obsekovanje in obtesavanje, pa tudi npr. ruska beseda *dolja* – delež, del; usoda. *Daídala* so obrtniški izdelki, medtem ko je glagol *daidállo* (*daidalóo*) »prej priložnosten denominativ od *daídalos*, kakor pa podvojen koren sedanjika, za katerega bi bil *daídalos* (*daídalon*) posverbalna izpeljanka«.[19]
Daídalon (*daídala*) so izdelki iz lesa, kovine, bodisi da so božanski ali človeški: orožja in dragulji, ladje in vozovi, oklep ali ženska slovesna obleka, pohištvo ali sponke. Kakor je pokazala Françoise Frontisi-Ducroux v svoji pionirski analizi mita o Daidalu (»Dédale, Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne, F. Maspero, Paris 1975), tvori glavne orientacijske točke konteksta, v katerem nastopa *daídalon*, »veliko število obrtniških predmetov, tehničnih terminov, imen specifičnih božanstev, nekaterih herojev, natančne reference delovanja, slovar svetlobe in podobnosti, slovar zvijače in iluzije«.[20] Za vsa *daídala* je poleg tega, da so izdelki obrti, tehnike, značilno to, da so hkrati enotna in dvojna. Če je enotnost enotnost predmeta, pa se dvojnost kaže na več ravneh: na ravni *materiala* je to npr. izdelek iz usnja in brona (npr. Ajantov ščit), na ravni izvedbe, delo mizarja in kovača, kovinarja (npr. Odisejeva postelja). Ni tukaj mesto, da bi povzemali fundamentalne analize Frontisi-Ducrouxove, na katere se v nadaljnjem tudi obilo opiramo. Ve se sicer, da je Daidalos ali Dedal tradicionalno ime prvega kiparja oz. da je Daidalos izumitelj kiparstva. Toda pri Homerju in Hesiodu *daídalos* ni kipar, temveč zlatar, tesar, tkalec. Daidalos je samogovoreče ime od *daídala*: le-ta pa so prej kovaški izdelki in izdelki iz lesa: kako je termin za metalurške itn. izdelke postal ime za najstarejšega kiparja?
Zgodba o Daidalu je polna dvoumnosti: ali je bil Atenec ali Krečan, ali je bil oče Metion, človek z *mêtis*, ali Eupalamos, človek s spretno obrtniškim prijemom, ali je bila mati Ifinoa, »ženska z močnim umom«, ali Metiadusa (»tista, ki se veseli *mêtis*«) itd.? Za Atence je bil začetnik kiparstva, pripisovali pa so mu tudi izum vrste tehničnih orodij in pripo-

močkov: žaga, sekira, sveder, svinčnica, lepilo, ravnalo. Njegov nečak Talos, imenovan tudi Kirkinos (lat. Circinus), ki je izumil lončarsko in strugarsko kolo, šestilo, kompas (circinus), je bil žrtev Daidalove zavisti, saj ga je le-ta ubil, ko ga je vrgel z vrha Akropole.[21] Vzrok zavisti je bil Talosov izum žage. Sicer pa Daidalos in Talos prikazujeta opozicijo dveh umetniških tehnik, starejše *sphyrélaton* – postopek kovanja kovine s stenitvijo, s tolkljanjem, ki jo je uporabljal Daidalos, ter tehnike topljenja kovin in vlivanja kovinskih izdelkov in kipov s postopkom »*cire perdue*« (fr.) (poprejšnje modeliranje v vosku).

Po umoru Talosa je Daidalos zbežal na Kreto, kjer je na Minosovem dvoru delal *agálmata* za vladarja in njegove hčere. Tam je s svojo blodnjavo tehniko« (*he tékhne planésasa*) napravil leseno kravo, s katero je omogočil perverzno ljubezensko zvezo med Minosovo ženo Pasifajo in belim Pozejdonovim bikom, zvezo, iz katere se je rodil monstrum Minotauros. Minos, ki še ne ve za vlogo Daidala pri spočetju Minotavra, mu naroči zgraditi Labirint, da bi vanj zaprl in skril pošastnega Minotavra. Pot v Labirint je bila ovinkasta, zamotana, prepletena, brez konca, polna zvijačnosti, ki jih je bilo treba »razrešiti« (*resolvere*, pravi Vergilij, Eneida VI, 29, sl. prev. s. 122). O labirintu obstaja pravi gordijski vozel hipotez: F. Frontisi-Ducrouxova postavi, izhajajoč iz dejstva, da je labirint prikazan zdaj krožen, zdaj pravokoten, zdaj kot meander, zdaj kot spirala, tezo, da je labirint simbolna forma brez arhitektonskega referenta, ki na prostorski način izraža pojem aporije, spotja. Nit ali votek preje, ki jo Daidalos da Ariadni, je podoba za pojem rešitve aporije. Celo sam labirint je za Minosa rešitev problema Minotavra; Kretska epizoda poudari intelektualni vidik Daidalove inventivnosti (Frontisi-Ducroux, nav. delo, 141–151): Daidalos na Kreti je človek z *mêtis*, je odisejsko *polýmetis* – zelo iznajdljiv, zelo zvit, zvijačen, prekanjen, premeten.

Ko Minos izve za Daidalovo pomoč Pasifaji, ga zapre v Labirint, od koder se reši s tem, da sebi in Ikaru napravi krila iz ptičjih peres, zlepljenih z voskom,[22] ter se naposled umakne k kralju Kokalosu na Sicilijo (zgodovinar Diodoros Sicilski: *Bibliothéke* [Univerzalna zgodovina] in mitograf Psevdo-Apolodoros, *Bibliothéke*, sta glavna vira za Daidalovo zgodbo), kjer deluje kot inženir in arhitekt: dolinska pregrada, trdnjava Kamikos, termalno kopališče v Selinuntu, svetišče Afrodite pri Eriksu.

Medtem pa je Minos iskal Daidala in ga odkril pri Kokalosu; toda s pomočjo Kokalovih hčera ga je Daidalos premagal (umoril v kadi, ko ga je dal popariti z vrelo vodo): *demiourgós* s svojo tehniško spretnostjo premaga vladarja.[23] Vse od svojega prihoda k Minosu pa do končnega obračuna z njim Daidalos nastopa bolj kot reprezentant *mêtis* – kar se slabo prevaja z »zvitostjo« ali »premetenostjo«: gre za neko praktično modrost, ki daleč presega obrtništvo; toda to je druga zgodba, ki sta jo Marcel Detienne in J.-P. Vernant ne le ponovno odkrila, temveč tudi izčrpno razdelala.

Za metaforiko Platonovih dialogov pa so odločilni Daidalovi obrtniški izdelki; zato je treba natančneje prikazati Daidalovo umetnost, obrtniško, skratka demiurgično dejavnost. Daidalovi izdelki so *daídala, ksóana, agálmata, diagrammata, anathémata.*

Daidalovi izdelki so najprej *daídala*, dragoceni umetni predmeti, ki spadajo v kategorijo individualne lastnine, *ktémata* (imetje, posest, blago); ta oznaka poudari predvsem tista »blaga«, ki so »pridobljena« v vojni, na tekmah, z darili – a še ne, vsaj v principu, s trgovsko menjavo.[24] Vendar imajo te stvari dvojno značilnost: so cirkulirajoče vrednosti oziroma vrednosti v obtoku in proizvodi človeške demiurgične, obrtne dejavnosti – npr. kovaštva, tesarstva, tkalstva. Izdelek *daídalon* je *aíolos* – gibljiv, svetlikajoč, iskreč se – ter *poikílos* – pisan, pester, raznovrsten: razlika je predvsem v tem, da *poikílos* lahko označuje tudi naravno živopisnost rož ali živali, medtem ko je *daídalon* bistveno tehničen in s tem kulturalen pojem. Izdelki *daídala*, ki se odlikujejo po svojem iskrenju in sijaju, se vezani na *khárις* – užitek in lepoto; privlačnost in darilo; ljubezen in soglasje;[25] v zvezi z *daídala* pa *khárις* pomeni predvsem sijaj in izžarevanje življenja, npr. bleščanje kovine, barvitost tkanine, lesk draguljev. Pomeni pa kot *Kharis* »božansko« moč, ki se uveljavlja v vseh oblikah darov in menjave. Sijaj *khárις* je lahko »misteriozna« moč stvari ali pa proizvod *tékhne:* vedno pa »zapeljuje« in s tem spada v področje prevare, slepila, *apáte. Da-*

idala imajo videz, ki je nasproten od tega, kar so, se torej vežejo s prevaro in namišljenim (*pseûdos*). Največji čar *daidala* je v tem, da so to neživi predmeti, ki jih umetnost nenadoma oživi. Na tehničnem področju pa *kháris* nastopi, ko *demioergós* poustvari življenje, ko njegov izdelek posnema nekaj živega (npr. Pasifajina krava). Posnemanje je predvsem animacija, videz gibanja in realno gibanje: *daidala* sta Hefajstovi zlati služabnici, oživljeni z božansko močjo, ali njegovi trinožniki na kolesih, ki »gredo sami od sebe (*autómatoi*) na skupščino bogov« (Il. 18.417 in 18.376-7) – to so umetnine, *thaúmata*, ki so *thaúma idésthai*, »čudo lep pogled« (Dokler).

Daidalon lahko nosi figurativen motiv in postane podoba, »delo za gledanje«, *eikón*. S tem pa se *daidalon* ne izogne dvojnosti, saj je upodabljajoče posnemanje umeščeno v opozicijo podoba – stvar sama, umetno – realno itd.

Rečeno je že bilo, da je v klasični dobi Aten Daidalos predvsem začetnik kiparstva, izumitelj *agálmata*, tisti, ki je prvi napravil *deorum simulacra*, tako da je antična zgodovina umetnosti vezala nanj prve »historične« kiparje: Endoios, Dipoinos, Skyllis. Beseda *ágalma* (cf. op. 17 zgoraj) nima tehničnega pomena, saj njegov smisel zadeva »vse, kar krasi in s tem razveseljuje« (gramatik Hesykhios): *agállein* pomeni krasiti in slaviti. *Ágalma* označuje neko dragocenost, okrasek, a tudi darilo in radost, skratka vse, kar nekako fascinira: s tem besedam *ágalma* vključuje nek pojem vrednosti ter se lahko nanaša na vse vrste predmetov in stvari, celo na človeška bitja kot dragocena. Najbolj pogosto izraža idejo bogastva zlasti »žlahtnega bogastva« (npr. zlati trinožniki so *agálmata*). Šele v klasični dobi se *ágalma* specializira za oznako votivnega kipa, postavljenega v čast nekega boga, čeravno ga nujno ne upodablja – kljub temu pa v leksikonski razlagi *ágalma* pomeni predvsem tisti dar, ki ga predstavlja kip božanstva, torej »ikonski idol«.

Pri Homerju, kakor je pokazala Gernetova analiza tega pojma, *ágalma* ne pomeni posvečenega darila ali božje podobe, temveč so *agálmata* različni dragoceni predmeti (trinožniki, vaze, žlahtno kamenje), ki spadajo v kategorijo premičnin, premičnih predmetov, če jih opazujemo v njihovi ekonomski funkciji. Toda na religijsko-kultni ravni so taisti predmeti razkošja in bogastva uporabljeni kot darilni predmeti, predmeti darovanja v nekakšni »commerce religieux« (Gernet, o.c., s. 98). Tipičen primer za to je »zlato runo« iz zgodbe o Argonavtih, kjer ima isti predmet, namreč »zlato runo« dvojno vrednost:

1. je stvar, prežeta z magičnimi sposobnostmi (talisman);
2. je ekonomska vrednost: blago, bogastvo.

Pri tem je pomembno, da preko nekega transferja isti predmet funkcionira kot ultra skrivnost, *sacrum, palladium*, na mitično-religiozni ravni in kot predmet »človeške trgovine«, kot *ágalma*.

Ideja *ágalma* je povezana z besedo *téras*, ki pomeni nekaj izjemnega, skrivnostnega, tudi grozljivega (po Doklerju: pošast, *prikazen*, plašilo, strašilo), z druge strani pa čudovito prikazen, čudež, čudo – (*térasma* približno ustreza *phántasma*) – zato pomenljivo znamenje, s čimer je beseda povezana z idejo »znaka«: npr. znak na ščitu, grb. V tem primeru nudi tudi etimologija nek bistven podatek. Indoevropski koren **kuer* izraža idejo »delati, storiti«, zlasti v magičnem smislu: izza pojma čudovitega je tako Osthoffova etimologija dovolila najti pojem »čarobnega«.[26] Beseda *téras* tako označuje neko nadnaravno učinkovitost znamenja: taista religiozna, fetišistična moč pa deluje tudi v mitični funkciji *ágalma*. Na religioznem (kultnem, mitičnem) področju *agálmata* vzpostavljajo prihajanje in odhajanje (*le va-et-vient*) med »svetom ljudi« in sakralnim onstran(stvom) (Gernet). Značilen primer takšne neikonskega *ágalma* je trojanski konj, ki ga je izdelal Epeios, prav tako tesar in kipar kakor Daidalos. Ob trojanskem konju Trojanci govorijo mnogo »nedoločenega« (*ákrita*), dokler ga ne

»pustijo, da bo velika izredna stvar čarobno sredstvo za bogove«

[*é*] *eáan mé(g')ágalma theôn thelktérion eînai* (Od. 8.509)[26]

Če je trojanski konj *ágalma*, ki deluje na sakralno-religioznem področju, pa je z druge strani imaginacija o *agalmata* pogosto usmerjena na področje predmetov, ki se sicer gibljejo v mitičnem območju, a so hkrati reči, s katerimi običajno rokujemo in ki so bolj ali manj v obtoku ekonomske menjave: *agálmata* so »premestitve« (»transferts«) (L. Ger-

net).[27a] Razmerje do religioznih stvari se obrne: »neki predmet nima vrednosti samo zato, ker je religijsko uporabljen, temveč more biti predmet posvetitve, ker je dragocen«[28] (Gernet, o c., s. 133).

Toda Daidalova *agálmata* so skoraj izključno *ksóana* – ikonski lesorezi, redkeje kipi iz zlata, slonovine ali iz marmorja. *Ksóanon* je lesen kip, božja podoba, velika ali majhna, umetniška ali ne:[29] besedo je Pausanias rabil brez razločka z *ágalma*. *Ágalma* in *ksóanon* sta predvsem votivno darilo božje podobe in postaneta skoraj sinonim za *anáthema:* je »to, kar je postavljeno« (*ana-títhemi* – postavljam, nalagam, izročam) kot okrasni predmet: tako najprej v »človeškem svetu«, nato pa religiozni zaobljubljeni dar.

Ker Daidalova *ksóana* prikazujejo le bogove, spadajo v kultno plastiko. Daidalove zasluge: njegovi kipi imajo odprte oči, so v položaju kontraposta, imajo razširjene roke – so skratka prosta plastika. Pred Daidalom so imeli kipi zaprte oči, zvezane noge, roke prilepljene ob telo, ali pa so bili brez nog, rok in oči. Preddaidalski kip je bil četverooglat, neizrezljan kos lesa, leseno deblo ali neobdelan kamnit steber – torej anikonski simbol božje prisotnosti. Nasprotno pa se za Daidalove kipe zdi, »da gledajo in hodijo okrog« (*peripatein,* Diod. 4,76), da celo govorijo (Eur. *Hekábe,* 835 ss.). Daidalove stvaritve bi tedaj označevale tehnični in estetski razvoj grškega kiparstva v pozni arhajski dobi: plastika postane svobodna, tj. rešena »izgubljenosti« v materialu, zna izraziti gibanje – vzbuja vtis življenja – prim. arhajske *koúroi* in *kórai* iz 6. stoletja pr. n. št. Toda Daidalovi izdelki so iz lesa, *kórai* in *koúroi* pa iz marmorja. Hkrati pa antična tradicija govori, da so Daidalova dela precej nenavadna (*atopótera*) (Paus. 2.4.5). F. Frontisi-Ducroux navaja Pausanijev opis majhnega ksoanona Afrodite z Delosa, ki ima namesto nog četverooglat podstavek (Paus. 9.40.4).

Kaj je tedaj z življenjem Daidalovih *ksóana* in njihovo legendarno gibljivostjo? To gibljivost si je treba razložiti s tem, da so *ksóana* pravzaprav *daídala* ter tako spadajo v niz »magičnih« izdelkov. Platonova aluzija, da je Daidalove podobe treba privezati, najde svojo potrdilo v določenih ritualnih praksah: tako je bil v Arkadiji *ksóanon* Evrinome zvezan z zlatimi verigami; v Sparti pa je bil *ksóanon* Afrodite *Morphó* iz cedrovine privezam z verigami in pokrit. Kipe bogov so lahko vezali in spet osvobodili tudi periodično – ob praznikih: Artemeda *Orthía* iz Sparte je tako imela vzdevek *lygodésma* – »zvezana z vrbovim protjem« (Paus. 3.16.11 – cit. po F. Frontisi-Ducroux). Smisel teh vezi je bil ta, da zadržijo neko skrivnostno moč, ki je najprej z daidalsko *tékhne* materializirana v lesu in kovini: toda ta *daídalon* terja nov znak (verigo, vez), da bi ostal pri ljudeh. *Ksóanon* je namreč kakor vsa *daídala* gibljiv.[30] Potemtakem gibljivost ksoanona najprej ni kontrapost klasičnega oziroma že poznoarhajskega kiparstva, temveč je posledica opozicije ksoanona s prejšnjimi inkarnacijami božanstev: steber, sveta drevesa (npr. Apolonova palma ali lovor na Delosu kot *ágalma*), herme. S ksoanonom znamenje, ki prikazuje boga, ni več vezano na zemljo, lahko ga prenašajo okrog v verskih sprevodih, je lahko predmet kraje (npr. znameniti trojanski *palládion*). Daidalova *ksóana* so božje podobe, so *sacra,* so gibljiva, ker so znamenje nezasegljive prisotnosti nekega izmed bogov: so kot talisman, ki se lahko izgubi; gibljiva pa so »končno kot dragocen predmet, ki je poleg svojih religioznih in političnih vrednosti, tudi simbol bogastva in ekonomske moči, vrednost v obtoku, premična dobrina« (F. Frontisi-Ducroux, o.c., s. 106). Kontradikcija med dvema vrstama plastik pa s svoje strani prevaja dve različni koncepciji božanskega:

1. simbolična koncepcija – božanstvo kot skrivnostna sila izražena v fetišu, kot *ágalma,* kot *ksóanon*: raven animizma in fetišizma;
2. druga pa prikazuje božanstvo v njegovi podobi, ki obnovi človeško podobo – to je polje grške antropomorfne mitologije (čeravno ta druga koncepcija ni povsem izpodrinila prve).

Kaj je tedaj z Daidalovimi podobami v dialogu »E.«? Definicije svetosti v »E.« so kot Daidalove podobe že osnutek Platonove lastne teologije: v »E.« je namreč že na delu Platonova kritika grške pesniške mitologije (zlasti npr. 5a–6a, 6c), začete v imenu sokratske znanosti, ki je slednjič »znanost o dobrem in zlem« (dialog »Harmides«), in izpeljane do kraja v »Državi« (2., 3. in 10. knjiga), ki – kakor je znano – podaja nove »očrte teo-

logije«, *hoi typoi peri theologías* (R. II. c. 18, 379a – Košarjev prevod: »smernice za nauk o bogovih«). Če je škandalozen značaj grških bogov nedvoumen, pa je v Platonovi teologiji *lógos*, sokratski diskurz o vrlinah, postavljen za merilo nauka o bogovih. Platonistična morala, utemeljena na znanosti postane bog nad bogovi in s tem predhodnica ateizma: če je namreč kaj resnice v Nietzschejevem stavku: »Propad nekega boga: bog je postal duh«.[31]

V vzpostavitvi znanosti pa ima Sokrat protejsko vlogo, ki jo ilustrira zlasti Alkibiades v svoji pohvali Sokratu (Smp. 212c–223d): Sokrat sam je kakor *daidalon*, je »izdolbljeni silen«, katerih kipe so prodajali v kiparskih ateljejih in ki v notranjosti skrivajo kipe bogov (*agálmata . . . theôn*) (Smp. 215ab). Ne preveč lep silenski ovoj je kakor skrinjica, ki skriva »notranje podobe«, *tá entós agálmata*, označena kot »božanska in zlata in prelepa in čudovita« (id. 216e – 217a). Če so satiri in sileni, ki jim je Sokrat na zunaj podoben, utelešenje orgiastičnosti, razbrzdanosti, celo brutalnosti in divjaštva, pa je Sokrates sam poln razumnosti, samoobvladovanja in usmerjenosti (*sóphrosýne*) (id. 216e).

A ambigviteta Sokrata, njegova daidalska nezasegljivost, neumestljivost (*atopía*, id. 221d),[32] je najbolj na delu prav v njegovih besedah, ki so še »najbolj podobne silenom, ki se dajo odpirati« (id. 221de). Kdor namreč doume in razpre na videz smešne in včasih bizarne sokratske razlage (*lógoi*), bo odkril:

1. da imajo njegove besede v sebi največ »podob vrline« (*agálmata aretés*);
2. da Sokratov diskurz zaobsega vse, kar bi človek, ki naj bo *kalós kai agathós* (Smp. 222a).

Ta Alkibiadova pohvala Sokrata pove vsaj to, da je sokratski diskurz enako dvoumen kakor *agálmata*. Za Alkibiada je Sokrat zaklad, poln dragocenosti, *agálmata*. Alkibiades želi biti – v erotični, mestoma kar homoseksualni, atmosferi »Simposija« – ljubimec, ljubitelj, *erástes* Sokrata, toda Sokrat noče biti ljubljenec, predmet ljubezni, *erómenos*. Še več: Sokrates najprej razkrinka Alkibiadovo pohvalo kot samoprevaro (Smp. 219a), nato pa razkrije željo, ki nosi Alkibiadovo hvalo: da bi bil Agaton njegov (Alkibiadov) predmet ljubezni (id. 222d), medtem ko je on sam, Sokrat, prazen, votel. Ta praznina označuje dvoumnost in spornost (*amphisbetésimos*) sokratske modrosti in Sokratov e osebe (Smp. 175de). Kar Sokratu preostaja je pretres različnih *lógoi*, različnih *agálmata*, in njegova želja pri tem je ta, da bi zbudil željo po enakem pretresanju podob in besed tudi pri drugih, s čimer dobimo krožni diskurz, saj v njem vsak konec pripelje na začetek: takšna je tudi diskurzivna členitev »E.« (Euthphr. 15cd).

Dialog »E.« se sicer konča »neuspešno«, ker Evtifron ne more privoliti v sokratsko racionalizacijo mita. Kljub temu pa je diskurz, ki se v tem dialogu vzpostavlja, *teološki*, ker Sokratove (in Evtifronove) razlage svetega pač nimajo le logične vrednosti, temveč nastopajo kot *agálmata*, imajo neko normativno vrednost. Odločilno za razumevanje »E.« pa ni to, da je npr. odklonjeno bogoslužje, ki se izkaže za trgovino z bogovi v smislu izreka *do ut des* (dajem, da mi daš; dajem, da mi boš vrnil), temveč to, da so razlage svetosti ravno *agálmata*, s tem pa daidalsko gibljive, ambivalentne. Evtifron je sicer dobesedno »tisti, ki misli *naravnost*« – je odkritosrčen – toda misli mu *krožijo*. Sokrat, ki skuša ustaliti ta *agálmata*, te razlage, lahko kot spraševalec par excellence vzpostavi znanost (*epistéme*) le s tem, da skuša zagotoviti koherentnost Evtifronovega izjavljanja, ki se giblje na ravni dokse,[33] da skrbi za konsistentnost dvoumnih *agálmata*. Če so razlage kot *agálmata* zagonetna sporočila, katerih nasledkom se govorec sam čudi, pa sokratska dialektika skuša vzpostaviti »koherenco označevalca« (J. Lacan, nav. delo, s. 19).

Koherentnost izjav v »E.« zagotavlja teorija idej. Poznan je tki. *logičen* izvor nauka o idejah: skupen predikat stvari se hipostazira, tako da so stvari razumljene oz. sploh šele razumljive kot posnetek ideje. V »E.« še ni sledu o tej »dvosvetovni« metafiziki, temveč je teorija o ideji – Platon izmenoma rabi izraz *idéa* in *eîdos* – uvedena kot epistemološki regulativ pri vzpostavljanju definicij. Zato ni prav nič nenavadno, da je beseda »ideja« najprej uporabljena za »negativne bitnosti«: vse nasveto mora imeti »nek enoten izraz (*idéa*) glede na svojo nesvetost« (5d), in to eno, to enotnost je ravno treba razložiti, če naj pridemo do definicije. In obratno: če naj definicija svetosti uspe, mora pojasniti »obli-

ko samo« (*autò tò eîdos*) (6de), s katero je vse sveto takšno. Platon izrecno pove, da je »idejo« treba uporabiti kot paradigmo oziroma normativ definiranja.
V eksegezi Platona je bilo že veliko besed o *paradigmatičnem*, normativnem »izvoru« nauka o idejah.[34] Ravno v »E.« Platon prvič idejo imenuje tudi *parádeigma* (Euthphr. 6e).
Beseda ima tako pri Platonu kakor sicer v grški literaturi precej različne pomene:
1. primerek vrste – npr. »oblike življenjskega ravnanja« (*bíon paradeígmata*, R. X, c.15, 617d) (Košar, s.348 – »podobe življenja« – netočen prevod);
2. ideal, norma, merilo – v nekem smislu morda že v »E.«, sicer pa zlasti v razvitem platonizmu, je ideja razumljena kot *causa exemplaris;* čeravno Platon ve, da dojetje idej »kot vzorcev, ki so postavljeni v naravi« (Prm. 132cd), vodi do nerešljivega spotja participacije;
3. model, primerek – blizu pomena (2), a tudi posnetek, npr. »primerki mumij, narejenih iz lesa« (*paradeígmata . . . ksylinà*, Hdt. 2.86).[35]
Pri Platonu torej nimamo dogmatske, z novoplatonizmom kodificirane, rabe pojma *parádeigma*, temveč je paradigma logični regulativ, s katerim naj bi se izognili protejski (cf. Euthphr. 15d) neoprijemljivosti in gibljivosti besed, silenski dvojnosti besed kot *agálmata*, ter dosegli ustalitev mnenja v znanju. V čem je tedaj paradoksnost sokratskega (Platonovega) logičnega postopka? Zgodovinarji logike priznavajo, »da je Platon odkril nekaj veljavnih principov logike«, da je »nedvomno prvi veliki mislec v polju filozofije logike«.[36] Toda v Platonovih dialogih (npr. Tht.) ravno Sokratova intervencija ustvarja gibanje pojma in s tem ravno v njegovi želji, da vzpostavi *epi-stéme*, ustvarja neskončno drsenje *lógoi* kot *agálmata*, vzpostavlja pravzaprav metafizični diskurz, ki mu je ambigviteta kontgenitalna.
Ker pa je metafizični diskurz utemeljen na nesmrtnosti duše, Platonova filozofija postane skrb za dušo, *therapeía psykhês* (La. 185e).
Sokratova intervencija v »E.« torej ni tako »pasivna«, kakor bi omogočalo domnevati površno pojmovanje Sokratove elenktične metode. Ko se ob 3. definiciji svetosti prvič pokaže drsenje diskurza in ko tedaj Evtifron ni več pripravljen odgovarjati, Sokrat sam poseže s tezo: »vse sveto je pravično« (Euthphr. 11e–12a), pri čemer uporablja logično pravilo, da splošnotrdilne izjave niso obrnljive, uvede pa tudi pojmovni par rod/vrsta oz. del/celota. Ko pa nato Evtifron predlaga, da je sveto neke vrste skrb za bogove oz. služba bogovom (*therapeía*, 12e), tedaj Sokrat uvede svojo »priljubljeno« analogijo s *tékhnai*, čeravno s tem najprej ne nastopa kot obrtnik, umetnik, *tekhnítes*, temveč mu »tehnika« služi vsaj za dva smotra:
1. *tékhne* je prehod, »transfer«, za definicijo »vrline« svetosti kot znanosti (prim. s. zgoraj);
2. *tékhne* je regulativ za konsistentnost definicionalnega, spoznavnega postopka, za »koherentnost označevalca« (J. Lacan) in ima torej isto vlogo kakor prej nakazana teorija paradigme.
Potemtakem je tehnika pri Platonu (Sokratu) vzeta le v svoji teorijski razčlenjenosti in v tem smislu je *tékhné* nekaj »enotnega«, čeravno ne na povsem istovetni način kakor *eîdos* ali *parádeigma*.[37] Tehnika je v dialektičnem postopku upoštevana le v svoji »čistosti«, dasiravno najpoprej ne more vstopiti v sokratski diskurz brez svojega omota, brez svoje materialnosti, »materiature«, kakor je to besedo rad uporabljal Marx. V »Simposiju« je Alkibiades lepo opazil, da so Sokratova »imena in izreki« najprej kakor maškaradni videz objestnega satira: človeška postava, a s kozjo kožo, rogovi, repom itd. (Smp. 221e), pri tem pa aludira na to, da je npr. tudi ob razgovoru o svetosti v »E.« treba razmišljati o reji psov in krav ipd.
Analogijo s tehniko je torej vpeljal Sokrat (ne Evtifron): še pomembnejše pa je, da šele analogija s tehniko generira 4. in 5. definicijo ter s tem dopolni krožnost, tj. neskončno drsenje definicionalnega postopka. Sokrates torej v »E.« vendarle nastopa kot Daidalos, kot reprezentant tehnike, natančneje rečeno: Sokrat nastopa kot Daidalos logosa, *logodaidalos*, kakor nekje Platon sam pravi za retorja Teodora iz Bizanca (Phdr. 266d).
Tudi sokratska *tékhne*, pravzaprav *epistéme*, je dvoumna, a na drugačen način kakor

Daidalova, ker je ambigviteta umeščena v same *lógoi*, a spet s to razliko od Daidala, da je označevalec »materiatura«, potlačen kot zanemarljiv.
Če zato v konsekvenci Platonova filozofija podreja filozofiji vse znanosti in tehnike (*tékhnai*), tako da ji *philotekhnía*, prakticiranje tehnike, nastopa kar kot antonim filozofije (npr. R. 5.20, 476a), pa bi z druge strani brez sokratske dialektike, za katero je analogija s tehniko nujen konstituens, Platonov akademski diskurz ne mogel biti vzpostavljen.
Paradoksalnost Sokratovega dialektičnega postopka, ki dokso prevaja v znanje (ali pa neznanje) je v Sokratovi zgodovinski usodi, kakor je v Platonovi optiki racionalizirana s tezo, da je neskončen diskurz – in takšen diskurz sokratska dialektika je – možen le ob predpostavki, pravzaprav ob uspelem dokazu, nesmrtnosti duše (dialog »Faidon«): toda dokazi v »Faidonu« sploh niso pravi dokazi. Vendar pa Sokrat ne dvomi, – in se zato ne »boji« smrti – da bo na dan svoje smrti pravzaprav samo »zamenjal« »to« življenje za neko bolj resnično, nesmrtno življenje: tam da bo srečal tiste, v katere ne dvomi, »nesmrtnike« (Minos, Radamantis, Aiakos), s katerimi bo nadaljeval svoj dialektični pretres (Ap. 41a). V tem je nerazumljivost (*atopía*) njegove želje, ki proizvaja veliko, a tudi grozljivo metonomijo neskončnega diskurza.
Ambigviteta in kar paradoks sokratskega logosa je pertinentna tudi za razumevanje Sokratove smrti. Neuspeh »E.« v določitvi svetega pomeni, da je dovoljeno vse. A tudi zgodovinsko je proces proti Sokratu potekal po normah sekralnega prava, *hósion*. Ali naj tedaj tudi za Sokrata rečemo, če velja da so Atenci imeli sveto pravico (*hósion*) na svoji strani, ko so ga obsodili, kakor je bilo za Sokrata »tragično«, ker je bil obsojen in usmrčen,[37] a obsodba je bila tragična tudi za Atence, ker je sokratska dialektika na delu že sredi njihove skupnosti, ali naj torej rečemo z Antigono: *»ker nas je doletelo trpljenje, bi pač mogli priznati, da smo v zmoti«.*[38]

Valentin Kalan

OPOMBE

[1] Platon, Poslednji dnevi Sokrata, Apologija – Kriton – Faidon, Ljubljana 1955, Slovenska Matica, začetek Predgovora, s. 5. Samovoljno zato, ker je npr. gramatik Aristofan iz Bizanca Pl. dialoge res razporejal v trilogije (D. L. 3.61–62), vendar pri Aristofanu ni takšne 'trilogije', temveč je pri njem 4. trilogija: »Teaitetos«, »Evtifron«, Apologija« in 5. trilogija: »Kriton«, »Faidon«, »Pisma«.
[2] É. Benveniste, Vocabulaire des institutions indoeuropéennes II, Ed. de Minuit, Paris 1969, s. 249-50.
[3] Prim. Diogenes Laertios, 3.49-50, dovoljujem si opozoriti tudi na svojo razpravo Vprašanje znanosti v Platonovem Teaitetu, Anthropos 1975, I-IV, s. 73 ss.
[4] Npr. nemška šolska izdaja dialoga: eds. dr. Bertram – dr. Nusser, Gotha 1903.
[5] *Asébeia* pomeni tudi »nelojalnost do vladarja« (disloyalty to the Emperor) – LSJ: znano je da K. Marx ni mogel dobiti angleškega državljanstva (prošnja v zač. avg. 1874), češ da ni bil »lojalen« do pruskega kralja: »This man was not loyal to his King«.
[6] To etimologijo ohranja celo še *Der Kleine Pauly*, Lexikon der Antike (1975), s. v. *Religio*, Konrat Ziegler.
[7] Po Grško-slovenskem slovarju A. Doklerja (s sodelovanjem dr. A. Breznika in dr. Fr. Jereta), Ljubljana 1915, s tem, da opuščamo etimološke hipoteze, ki jih je Hj. Frisk zavrgel, tako da Chantraine samo konstatira: »brez etimologije«.
[8] V tej formulaciji pravzaprav parafraziramo Lacanovo repliko na izrek očeta Karamazova, repliko, ki zadeva tudi ateizem Nietzscheja in Sartrea, in ki se glasi: »Očitno naivno pojmovanje, saj mi, analitiki, zelo dobro vemo: če ni boga, potem sploh ni nič več dovoljeno – nevrotiki nam dokazujejo to vsak dan znova.« J. Lacan, Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki, Problemi – Razprave XVI, (1978) št. 1-4, s. 4.
[10] Das Vokabular der Psychoanalyse, Laplanche-Pontalis, s. v. Oidipus-komplex, s. 355.
[11] *Epistéme tis toú thyein te kai eúkhesthai* – popravljamo prevod, saj Benvenistova analiza »želje, zaobljube« (*le voeu*), nav. delo, s. 233 ss. jasno pokažejo, da *eúkheshai* (*eúk-*

homai) šele derivativno pomeni »moliti, prositi«, najprej pa: »povedati na glas, slovesno obljubiti; bahati se«.

[12] Prim. F. Wiesthaler, Latinsko-slovenski veliki slovar, Ljubljana 1923, s. v. *commercium* – kupčija, trgovina, promet; *metaforično:* občevanje, skupnost, zveza.

[13] Prim. Benveniste, o. c., I. del, s. v. *philos*. Ta pomen tudi ni nepomemben za razlago besede *philosophía*.

[14] Aristoteles omenja, da je Daidalos napravil gibljivo Afrodito iz lesa, ker je v kip vlil živo srebro (De An. A 3, 406b 18ss.).

[15] Daidala sicer Platon večkrat omenja: v Ionu (Ion, 533bc) je omenjen kot njegov oče tudi Metion (od *métis*, 1. razum, pamet, previdnost, preudarnost; 2. svet, načrt, naklep; /modrost, spretnost/), prim. O pesništvu, Kondoe 59, prev. dr. K. Gantar, Lj. 1963, s. 25: patronim izpuščen. V »Državi« je empirično proučevanje astronomskih pojavov v primeri z resnično astronomijo na isti ravni kakor kipi oz. načrti (*diagrámmata*) umetnika Daidala nasproti resnici: Daidalovi izdelki so le modeli (*paradeígmata*) resnice (R. 529de).

[16] Beseda je težko prevedljiva – po Doklerju je *ágalma* 1. lišp, okrasek, krasno delo, dragocenost; 2. kip, božja podoba, malik; 3. posvečeno darilo, ponos, [dika], veselje.

[17] Prim. M. Božovič, Osvetlitev vzgiba *anámmesis* v Platonovi filozofiji, Problemi – Razprave XIX-XX (1981/82), št. 214-15, s. 133 s., tekst, ki tudi pri nas uvaja reperspektivacijo Pl. filozofije.

[18] Prim. A. Dokler, s. v. *(tó)daidalon*: umetno delo, umotvor umetnina, okrasek, umetna vezenina. s. v. *daidáleos* (*daidalos*): umeten, umetno izdelan, umetniški, ličen, okrašen.

[19] Chantraine, Dictionnaire étymologique, art. *daidállo*.

[20] F. Frontisi-Ducroux, Dédale, s. 43.

[21] Idem, ib., II. 3: Meurtre sur l'Acropole, s. 121 ss.

[22] Opis te rešitve: P. Ovidij Naso, Metamorfoze, Izbor, prevod in komentar dr. Kajetana Gantarja, Kondor 164, Ljubljana 1977, s. 53 ss.: Dedal in Ikar.

[23] F. Frontisi-Ducroux, nav. delo, s. 177. Na ta »texte à l'appui« me je spet spomnil M. Božovič.

[24] Prim. L. Gernet: La nation mythique de la valeur en Grèce, v: Anthropologie de la Grèce antique, Maspero, Paris 1968, s. 96 ss. Ekonomska kategorija *ktémata* je v opoziciji s *ksyneía* (= *koinà*) – skupno premoženje, občа korist, skupni izdatki (Dokler).

[25] Prim. J.-P. Vernant, Mythe et pensee chez les Grecs I, Maspero, Paris 1974: »... *Charis* v eni izmed svojih najstarejših uporab označuje darilo, ki ga ženska sama na sebi pomeni za moškega«.

[26] Prim. L. Gernet, nav. delo, s. 131–132 ter F. Bezlaj, Etimološki slovar slov. j., s. v. *čara* II (*f.*) (novoknjižno *čar*) (Zauberei, Zauberin).

[27] *Ágalma* kot past za Trojance je seveda dvoumni izdelek *métis*, prim. F. Frontisi-Ducroux, nav. delo, s. 1388 ss.

[27a] Gernetovo rabo besede »transfert« s kalk prevodom »prenos, premestitev« ipd. pravzaprav sploh ne »prevedemo, saj Gernetova analiza meri na to, kako iste stvari v različnih sistemih označujejo nekaj drugega. *Agálmata*, ki jih Gernet izkaže za »transferje«, so ravno označevalci strukturalne analize.

[28] Tipično *agálma* je trinožnik: darilni predmet, predmet darovanja – , simbol Apolonove preroške moči.

[29] *Ksóanon* je etimološko vezan na *kséo* – stružim, tešem, obdelujem, likam.

[30] Schol. in E. Hec. 821:

tá Daidáleia pánta kineîsthai dokeî
blepein t'agálmath': hod' aner keînos sophós.

»Zdi se, da se vse Daidalove podobe
gibljejo in gledajo: tako je bil tisti človek moder«.

[31] Prim. W. Bröcker, Plato's Gespräche, Klostermann, Frakfurt/M. 1967, s. 123ss.

[32] Sovrètov prevod *atopia* – »čudež skrivnostnosti«, seveda deluje mistifikantno v smislu novoplatonizma.

[33] Prim. določitev dokse pri J. Lacanu, *Sur le trasfert*, Séminaire 1960-61 (tipkopis), s. 22: »Dati logos, podati izrek (*donner la formule*), ne da bi ga imeli, to je tisto, kar karakterizira dokso«.

[34] Prim. W. Bröcker, nav. delo, s. 124ss.

[35] Prim. še op. 15. *Paradeigma* je najprej arhitektov načrt stavbe, potem pa še precedens (v pravu), dokaz (iz primera); ozadje, kontrast.

[36] Martha Kneale v: W. M. Kneale, The Development of Logic, Oxford 1962, s. 11ss. in 17.

[37] Prim. npr. Aristotelovo definicijo tehnike: *tékhne* je »obče dojetje (*hypólépsis*) enakovrstnih stvari na podlagi množice izkustvenih uvidov (*ennoémata*)« (Metaph. A 1, 981 a 5-7). Mesto tehnike v Pl. filozofiji je s tem seveda komaj nakazano, tako da rečeno še ne more služiti za dispozitiv delovanja tehnike in »obrtnika«, »umetnika« v njegovi teoriji.

[38] Prim. prikaz procesa proti Sokratu v Heglovih »predavanjih o zgodovini fil.«, v: Istorija filozofije II, Beograd 1964, s. 85–101. S stališča samega Sokrata njegov sodni proces pravzaprav ni tragičen, (1) ker se Sokrat noče braniti, (2) ker predlaga zase nagrado namesto kazni, (3) ker odkloni pobeg iz zapora. Procesi znotraj stalinskega pravnega diskurza so tako isto konverzija procesa proti Sokratu.

[39] S. Ant. 926: *pathóntes án ksyggnoímen hemartekótes.*

»Bring' mich mein Leid zur Einsicht meiner Schuld«. (K. Reinhardt.)

»naj smrt me pouči o krivdi moji«. (Sovre).

»ker trpimo, pripoznavamo, da smo grešili (gefehlt)« (Hegel).

ELEMENTI EPISTEMOLOŠKE TEHNOLOGIJE (KONSPEKT)*

Psihoanaliza predlaga novo organizacijo konceptualnega polja,[1] zato mora prav psihoanaliza določiti položaj pojmov in postopkov filozofije,[2] če upoštevamo, da je, npr., to, kar imenujemo »filozofski pojem« v nekem nenavadno intimnem razmerju z »jejezikom«,[3] ki nam poslej dopušča promocijo nekega polja, v katerem je »glavna pertinenca razloček med znanstvenostjo in ne–znanstvenostjo«, polja, ki ga kajpak smemo konstituirati kot polje diskurza.[4] Analitski diskurz kot »diskurz naddeterminacije« se definira prek ovinka učinkov, ki sprostijo imaginarni prostor: »Mi se, denimo, ukvarjamo s tistim govorom, ki ga obvladuje zavestna naravnanost na cilj, ki ga opredeljuje kot resničnostnost; temu govoru pravimo *diskurz*.« Diskurz kajpak koncipiramo kot tisti »prisiljeni govor«, ki ne more biti bran niti kot »komentar« niti kot »interpretacija«.[5]

»Ko razvijamo neki diskurz, mu moramo, če hočemo ostati v njegovem polju in ne pasti v drugega, vedno poskušati dati neko konsistenco, iz njega pa izstopiti le s premislekom.«[6]

To pazljivost nam nalaga Lacan v »Encore«: so diskurzi, ki so strukturirani na način spodrsljaja, drugače rečeno, »struktura spodrsljaja« jim je podelila »zgodovinsko osnovo« in materialno utemeljitev. Nevarnost odseva v točki, v kateri lahko zdrsnemo iz enega diskurza v območje drugega:[7] prestopi in menjave so nekakšne transferične transgresije, ki inducirajo neko občo obračljivost in prevedljivost, vse kajpak na rovaš nekega tihega pučizma, nasilja, prevratništva; mesto in doseg ne ostaneta netematizirana v legi, v kateri se zunanjost diskurza prežene v njegovo notranjost. Zaradi povzetka zunanjosti se diskurz še ne sprevrne v Doktrino:[8] zato je pač potrebna specifična okolica, ki nam jo razgrne strukturacija šivov.

Med »kaj morem vedeti« in »kaj naj storim« je Lacan vpisaj naj storim« je Lacan vpisal newtonovski izrek: »Hypoteses non fingo.« To pa pomeni natanko to, da »ek–sistirajo le diskurzi.«[9] Nemara to že utemeljeno plodišče zgolj razsredišči.

Zato bomo najprej vpeljali realnost – provizorično – neke zahteve, ki ni ostala brez učinkov v prostoru, v katerem ni dopuščeno motiti se: če upoštevamo, da je bila prav zaradi tega razloga nekoč razpuščena »L'Ecole freudienne de Paris«,[10] potem to le ni več »drobna razlika« ali pa »stvar okusa«. Želimo pa ohraniti resnico pravilno in idejo nepoškodovano, saj gre za polje, v katerem diskurzi svojo lastno mejo histerizirajo; tako je teoriji tega polja podeljena »struktura znanstvenega diskurza«, ki ni brez zveze z »diskurzom histerije«.[11]

Odveč je pripominjati, da more to mejo doseči le tisti, ki še blodi, torej tisti, ki mu temeljno manjka lastno nerazumevanje določene blodnje, saj sta plešavost in idiotizem v tem registru opazna na prvi pogled. Nedvomno gre pri psihoanalizi vseskozi za neki pogled – za naslavljanje na neki pogled. Pri vsem skupaj ne gre za to, da bi mejo instituirali, pač pa zato, da ji odvzamemo fascinantno obrnljivost. Njene netočnosti ne smemo upoštevati pod nobenim pogojem. Prej gre za to, da jo pustimo za sabo, saj zgodovino zelo težko zleknemo na analitski kavč: obe dejavnosti si druga drugo najmanj podvržeta. Na tej ravni sta klinika in didaktika pleonastični, nemara celo nesmiselni, saj je psihoanaliza vselej namenjala prazno mesto v retoriki konceptov, ki je vpisalo konstitucijo njene lastne zgodovine kot nemožno. Psihoanaliza reče »zgodovini psihoanalize«: ne! Zgodovina psihoanalize ne obstaja, posebno če nam gre za »realno zapisa , saj bi npr. zlahka napisali zgodovino »psihologije, psihiatrije, psihoterapije, seksologije« itd. Obstaja

* Sestavek v grobih potezah povzema snov intervencije v seminarju dr. Kalana: Metodologija zgodovine filozofije, ki je bila razvita v dneh 1. 4., 7. 4. in 14. 4. 1983 ob branju Platonovega Parmenida.

ELEMENTI
EPISTEMOLOŠKE TEHNOLOGIJE
(KONSPEKT)*

»potlačitev«, »izriv«, »nezavedno«: ni pa »zgodovine psihoanalize«, zato pa obstaja »Šola«, »Organizacija«, »Komite«, »Formacija«, »Poučevanje« ipd.
Lahko bi celo rekli, da se zato, ker ni »zgodovine psihoanalize«, ustanavljajo psihoanalitske Šole, Združenja in Organizacije. Šola se utemelji na izničitvi »zgodovine psihoanalize«, psihoanalitska Šola se vzpostavi na izginotju svoje lastne »zgodovine«; v perspektivni skrajšavi – Šola kot nadomestnik.
Naj – mimogrede – le omenimo, da »Šolo Sigmunda Freuda« osredinja kristal »teoretske psihoanalize«; ta kristal se specificira in definira kot Eden[12] »teoretske psihoanalize«.
In če je Eden, potem je zahtevek blodečih stvar »svetovnonazorske opredelitve«: izoliramo ga lahko kot njihovo obupno sprenevedanje: »Kaj pa KLINIKA? Brez klinike vendar ne gre? Kje je vendar klinika?«[13]
Ta zahtevek je bil vrinjen znotraj polja, ki ga obmejuje diskurz »Šole«, kjer domet zahtevka nikakor ni emancipiran – je celo nepriličen, zato se mora sesuti v prvine.
Kako lahko znotraj Šole ta sovražni moment izvržemo oz. kako ga lahko Šola sama povzame. Dispozitiv ovržbe nam ponuja Milnerjev »sistem univerzalne ovržbe«[14]: členitev ovržbe jemljemo strogo znotraj šolskih zidov kot pogoj diferenciranja »kliničnega« argumenta.
1. Vse tisto, kar to Šolo vzpostavlja, (lahko brez zadrege) imenujemo »Teorija«.
2. Bistvena »Trditev« te Šole je, da »je Eden«.
3. »Teorija« triumfira takrat, ko ni več slišati tistih, ki ji ugovarjajo.
Sistem univerzalne ovržbe predlagamo kot množico stopenj na poti v tempelj vnaprej–predpostavljene–vednosti, kjer je pač vsa skrb posvečena zmagovalcem. ponujamo se kot zagovorniki teze, da je Eden. Oni s »klinikę« so torej po predelavi polja naši sovragi. Ovinek čez imaginarno opravi za nas Šola.
Vračunati moramo dejstvo, da naš nasprotnik ni pokleknil že na prvi stopnici, saj bi bil v trenutku ovržen, če bi bila uporabljena naslednja podmena: (ki bi tako fungirala kot apodiktično načelo »Teorije«):
1. *Nasprotnik svojemu »mnenju« ni dal oblike teorije:*
ravnali bi se pač po načelu »vse ostalo je tišina« in bi vse, kar ni teorija – torej nasprotnikovo mnenje – obravnavali kot nično. To, kar ni formirano kot teorija, bi zavrgli; nasprotnika enostavno sploh ne bi poslušali. Za šolskimi zidovi pa se nasprotnik zaradi nekega kriterija »obče demokracije« in zvijačne »pravice govora« izmakne razpadu v prvine. Razsežnost bojevanja (kot »temeljna razlika«) je vpeljana v nekakšen »improvizirani nevtralni prostor«; tako je nasprotnik že sam po sebi postavljen na prvo stopnico. Toda v tem ni nič tragičnega.
Torej: kako more »Eden« Teorije triumfirati, izhajajoč iz »sistema univerzalne ovržbe«?
Če smo nemo preskočili prvo stopnico, lahko z isto tišino preskočimo tudi naslednji dve stopnici, namreč *razpravljanje o tem, čigava teorija je močnejša in čigava šibkejša;* tovrstni investiciji bi se lahko le nasmehnili, kajti modrovanje o dobrem in zlem je v tej razsežnosti izrazito presežna dejavnost, nikoli korenita.
Katera poteza pa je lahko dovolj radikalna? Bržkone tista, ki je navidezno najbolj »humanistična«, »strpna«, »dialogična«, in ki nasprotniku obljublja, da sta *»obe teoriji enaki«.* Teoriji sta »enakovredni«, obe »enako veljata«, itd. Vendar demokratični egalitarizem prebije Occamovo načelo, po katerem bitij oz. teorij ne smemo pomnoževti brez koristi; to velja nemara še najbolj za šolo, kjer sta dve teoriji inkompatibilni, če upoštevamo dejstvo, da je neka teorija že–vedno–tu, še pred ustanovitvijo Šole. Glede na Occamovo načelo se nam »klinična« teorija izstavi kot nekoristna, odveč in zanemarljiva. Glede na Šolo je ta teorija neumestljiva in nevpisljiva; zato jo lahko popolnoma upravičeno zavržemo. Od tod naprej je poskrbljeno le še za zmagovalce; vse ostalo je ovrženo. Tako smo povrnjeni k zamolčanemu, a predpostavljenemu pravilu: *za tistega, ki spregovori prvi, je vse ostalo tišina*.[15] Prav tukaj pa se proizvede »resnica« prve podmene, saj je prav na tej prvi stopnici sistemsko pomembno, kdo spregovori prvi. Ta prva stopnica velja iniciaciji kot spodnja meja, vzdražnostni prag, zato mora biti subjekt pri-

puščen onstran nje. Drugi je po definiciji tišina, zato mu ne prisluhnemo.
To je – v eksemplarni vrednosti začrtana – struktura mehanizma ovržbe znotraj šole.
Če se ustanovi Šola, potem je umevno samo ob sebi, da bodo šolarji postavljali temeljna šolska vprašanja.
Seveda se vsi »klinike« željni pozabijo vprašati, kaj drži to famozno »prakso«, »kliniko« skupaj. Kaj torej? Odgovor je nenavadno enostaven, a vendar povzroča same sitnosti: nedvomno je ves hec v tem, da je v tej razsežnosti teorija bolj praktična kot pa praksa sama, ker pač praksa v teoriji zamuja za svojo praktičnostjo.
Saj: »klinični primeri« oz. » praktična dejstva« nadvse rigorozno, rigidno in lojalno sledijo svoji »teoriji« oz. »teorizaciji«; še več: praksa že vedno pade v teorijo, teorija pa pride vselej praksi nasproti. »Dejstva« sama vedo, kako se morajo obnašati . . . obnašati, da bodo »pripoznana« oz. »izbrana« kot »dejstva« neke Teorije. O statusu, vlogi in dometu »klinike«, o njeni presežnosti ali manjkavosti, se vselej spregovori na neki način prepozno, saj si »analitik« kot »teoretik« lahko enostavno in ustrezno »izmisli« vso »analitsko prakso«, vsa »klinična dejstva«, skozi katera potem inavguralno profilira svojo »teoretsko pozicijo«. Analitik fungira torej kot idealni praktik, saj si vso prakso pač lahko izmisli, kar je najlepše, sam si jo vzpostavi. To pa že ni več nekaj samoumevnega. Psihoanalitski diskurz se nam izrisuje kot nekak univerzum, v katerem »klinični« in »praktični« elementi urejeno krožijo, se disciplinirano in organizirano ravnajo po imanentnih zakonih, ki jih virtualno določajo, torej kot univerzum, katerega elementi razpolagajo z neko artikulirano vednostjo, ki jih udeležuje na teh zakonih. V samem realnem »kliničnega« je na delu neka artikulirana vednost. To pa je nevarna antinomija, saj so njeni brezhibni »negativnosti« nasedla mnoga dela v znameniti Lacanovi zbirki »Le Champ freudien«.[16a] Indikativno je predvsem to, da so ob »Razpustu« izpadli prav ti osebki. Nasedli so prav hermetični iluziji o totalni atribuiranosti »analitske teorije kliniki«, zato pač črka teh tekstov ne uspe, saj ostane ujeta v interno, spekularno–ideološko preigravanje med »kliniki lastno teorijo« in »teoriji lastno kliniko«. Ni skrivnost, da tako »klinika« lahko učinkuje zgolj kot slavnostno dopolnilo in obči razlog »teoriji«; niti ni skrivnost, da so vsi ti teksti popolnoma »neberljivi«, saj jim manjka suspenz.
Tega se je dotaknil tudi Miller na svojih predavanjih v Caracasu: »Koyré in Kojève sta oba analizirala odnos med znanostjo in židovsko-krščanskim monoteizmom. Njuna teza je, da znanstveni diskurz najbrž ni bil mogoč drugje kot v določenem religioznem kontekstu, kjer je šlo za nekaj čisto novega in nenavadnega, namreč za stvarjenje sveta *ex nihilo* s strani božanskega velikega Drugega. Stvarjenje *ex nihilo*, ki ga je izdelal religiozni diskurz, je omogočilo zaupanje v naravno izkustvo, zaupanje v to, da lahko prek naravnega izkustva najdemo sledi neke logične zgradbe. Po eni strani v znanstvenem diskurzu označevalec glede na naravo nič ne pomeni, a po drugi strani je označevalec v naravi, treba ga je le organizirati po določenih zakonih. Zato je znanost zmeraj zvezana z idejo, da je določeno vedenje že v realnem, da v realnem deluje artikulirana mreža označevlcev neodvisno od naše vednosti o njih. Tudi tukaj je Newton vzbujal neznansko ogorčenost.
Prepričani so bili, da pomeni Newtonov povratek k obskurantizmu, saj so se spraševali – in to točno poudarja tudi Lacan–epistemolog – kako je vendar mogoče, da bi planeti poznali Newtonove gravitacijske zakone.
Kako lahko ubogajo te zakone?«[16]
Lahko bi rekli, da je znotraj »Freudovskega polja« najbolj uspela črka tistih, ki jim kot referenčni okvir ne služi »klinična praksa«, pač pa Canguilhemovska kultivacija konceptualnega dispozitiva.[17] Canguilhemovski temeljni zastavek lahko preberemo v vsakem zvezku »Cahiers pour l'analyse« pariškega »Epistemološkega krožka«,[18] kot »geslo« neke dejavnosti pa ga navaja tudi Miller v svojem legendarnem tekstu »Action de la structure«:[19]
»Obdelovati koncept, to je, da variiramo njegovo ekstenzijo in komprehenzijo, da ga posplošimo, tako, da vanj vključimo izjemne poteze, da ga izvozimo iz njegove rojstne pokrajine, da ga vzamemo za model ali pa mu, narobe, model poiščemo, skratka,

da mu s pomočjo urejenih transformacij progresivno podelimo funkcijo forme.«[20]
Nedvomno predelava analitičnega polja, ki navezuje na Lacanovo ime, subvertira to »klinično« »naivnost začetka«,[21] ob katerem pač nujno spregledamo »domet lastnega dejanja« in odprta nam je kajpak – kraljevska – možnost padca v »pred-Lacanovska podvzemanja«. Lacan tukaj ni puščal nobenih upov in norih dvoumnosti: »Če nekaj *realno* eksistira ali ne, je le malo pomembno. Nekaj lahko eksistira v polnem smislu izraza, celo če ne eksistira realno. Vsake eksistence se po definiciji drži nekaj tako neverjetnega, da se moramo dejansko nenehno spraševati po njegovi realnosti.«[22] Tako »lacanovsko« črko, kot jo zastopa J.C. Milner, lahko prištejemo med najizvrstnejše, saj je tudi on v tem smislu preudarno odrezav: »Ali je ta x tudi res realnost ali ni, je potem kaj malo pomembno, brž ko je njegovo eksistenco mogoče skonstruirati ... potemtakem ni bistveno, ali eksistenci, ki smo jo tako skonstruirali, ustreza kakšna *realnost* ali ne; pomembno je, da jo je mogoče skonstruirati.«[23]
Torej: »realno« ni brez zveze s tisto »nemožnostjo«, ki jo urejuje in določa mreža označevalcev, natančneje, »realno« privre kot »preostanek označevalne operacije«, kar pa ne pomeni nič drugega kot to, da je »realno« skonstruirano na podlagi – le česa? – označevalca.
Nekaj je gotovo: grška znanost je – v najmanj eksemplarni vrednosti – vpeljala metafiziko Enega in mnogoterega. Platon je v svojem »Parmenidu« razvil rigorozno logiko Enega, kot čistega strukturalnega termina: vsaka – izmed devetih oz. osmih – hipotez izvede nekakšen metafizični oz. »esencialistični« napad na logiko Enega, ki jo vsebuje. Toda integralni in cirkularni značaj matrice naredi, da ta totalna, »parmenidovska«[24] aksiomatska matrica posrka vse ekscese vsake partikularne aksiomatike. Dialektična vaja oz. cirkulirajoča matrica v »Parmenidu« reducira »Esencialistično« metafiziko. (V dialogih brez matrice – torej v »političnih« in »etičnih« – »Bistvo« ohranja priviligirano mesto.) No, k temu se še povrnemo.
Ta hip nas bolj zanima tista znanost kajpak, ki jo moremo jemati le v nekem strogem pomenu kot tisto znanost, ki se je rodila v 17. stoletju in ki jo je odločilno podprl Descartesov diskurz.
Če Descartesovemu »cogitu« atribuiramo kakršenkoli objekt, še v istem trenutku izgubimo »epistemološki dosežaj«, epistemološki rez novega obdobja v zahodni matafiziki, nastopni trenutek, ko je vzniknil subjekt, in prav za tisti »cogito« gre, ki ga je Lacan imenoval »splavljenec«, »homunkulus«.[25] Naj le omenimo, da Descartes ob tem vednosti ni naskočil, pač pa jo je pustil – naj traja. Tovrstna atribucija bi nam odprla možnost padca v inačico »pred-kartezijanskega« poneskončenja Aristotelo-tomističnega »mislim, da mislim«, »mislim, da mislim, da mislim«, itd. (Upoštevati pa je treba tudi to, da objekt »cogita« ne more biti niti sam »cogito«.)[26]
Z izbrano vljudnostjo, bi glede na Recanatija,[27] zahtevali drobno korekcijo: »jaz mislim« ne pomeni natanko »jaz mislim nič«, pač pa ta »jaz mislim« v pravilnem kartezijanskem duhu pomeni »jaz nič ne mislim«. Nemara smo s tem Recanatijevo tezo zgolj semantično kontaminirali, vendar smo jo kljub temu ohranili v polju, ki jo zarisujeta sedma in deveta hipoteza Platonovega »Parmenida«.
Torej občа filozofova dilema je: ALI tovrstni *nič* ALI *Aristotelo-tomistični mislim, da mislim.* Je pa to le zgodba o tem, kako mora filozof izgnati objekt – objekt se mora pač izgubiti. Objekt torej umanjka!
In skepsa – tista kartezijanska, čemu služi? »Kaj pa je hiperbolični dvom, če ne samo izpraznjenje psihične sfere, očiščenje univerzuma od predstav, očiščenje od vsega, kar je imaginarno. Cogito v svoji identiteti vznikne le kot neodpravljivi preostanek te izpraznitvene operacije.«[28] Kartezijansko dognano in kultivirano iluzijo je najlepše ilustriral Leibniz v svojih »Pripombah h kratkemu življenjepisu g. Des Cartesa«: »Tako daleč je šel (Descartes – op.p.), da je nekje celo izjavil, češ če bi se našla najmanjša napaka v tistem, kar je povedal o svetlobi, potem je vsa njegova filozofija narobe. Pa je ta izjava samo dvakratno hiperbolična, saj se je poslej skazalo, da je njegova teorija o svetlobi polna napak, a iz tega po drugi strani nikakor ne sledi, da bi bila vsa njegova filozofija

zgrešena, saj njeni deli nikakor niso tako dovršeno medsebojno povezani, kot bi nam hotel dopovedati.«[29]

Povsem očitno je, da filozofski sistem investira v lastno univerzalnost in da ta stava na univerzalnost nikakor ne razbija neke kontinuirane in homogene množitve filozofskih sistemov, kakor tudi obratno, zaradi »mnoštva filozofskih sistemov ni razbita namera po univerzalnosti vsakega izmed njih«.[30] Univerzalnost filozofskega sistema lahko v njegovi materialni utemeljenosti minimalno izoliramo v njegovi pretenziji po »samozadostnosti«, »edinstvenosti«, »pravilnosti« in »neuničljivosti«. Neuničljivi in pravilni resnici vsakega izmed njih pa niti najmanj ne škoduje to, da ji oporeka, nadvse militantno, polemično oporeka, tisočero resnic drugih sistemov. Ta argument pač, s tem ko stoji, tudi že pade. Ta pogoj vsak sistem na sebi lasten način v samem sebi sesuje v prvine, še preden si leta lahko pridobi tisto, kar bi lahko izločili kot »eksistenco«. Vsak sistem pač z nenavadno ljubeznijo goji sistemotvorno prepričanje v univerzalnost svojega podvzemanja: odgovor na vsako vprašanje je že vedno integriran v samem polju, za katerega teorijo se izdaja določen filozofski sistem. Filozofski sistem je tista skrivnostna oseba, ki vzklika: »hitro postavljajte vprašanja, jaz vem odgovore«. Udejanja kajpak tistega nezmotljivega: filozofsko občestvo je prav specifično upravljano, na vsak način pa je strukturirano. To, da se »vsak sistem vzpostavi le tako, da se postavi vsem ostalim nasproti«,[31] pomeni preprosto le to, da si sistem zaradi predicirane univerzalnosti -jemlje zunanjost na način, da jo povzame vase, da jo posrka.

To nas je pripeljalo do točke, v kateri lahko filozofskemu sistemu atribuiramo »refleksivnost«, kar pomeni, da je filozofski sistem taka bitnost, ki si pridobi celovitost le za ceno lastne vključitve, ki fungira vselej kot nekak »transcendentalni pogoj«. Rečeno bolj brutalno: filozofski sistem je lahko le sam svoj objekt, nanaša in navezuje se lahko le zgolj na samega sebe. Iz »univerzalnosti« in »refleksivnosti« pa izhaja še tretja temeljna značilnost filozofskega sistema – njegova »nekonsistenca«, namreč nekonsistenca »realnosti«, na katero se filozofski sistem sklicuje. Tej »referenčni realnosti« ne moremo podeliti celovitosti, saj so – russellovsko rečeno – nekonsistentni sistemi neveljavni/nemožni prav kot celovitosti; iz njihovega pocelotenja sledi nemožna samovključitev. (Samonanašanje refleksivnega sistema pa je neveljavno, ko sledi iz samonanašanja samovključitev ekstenzije, pa še to le v primeru, če sledi iz sistema pocelotenje njemu ustrezne ekstenzije.)

Filozofski sistemi – in o tem je povsem odveč govoriti – se odrekajo pocelotenju ekstenzije (filozofske resnice ne moremo pocelotiti, ne moremo ji pridobiti konsistence). Še več: filozofski sistem je ves v tem odrekanju; v tem odrekanju in oporekanju se konstituira. S tem odrekanjem stoji in pade, le skozenj se lahko dokoplje do »eksistence«. Zato lahko opomnimo, da je filozofija prav v ta namen izumila nekatere temeljne pojme (»kategorije«): npr. Bit, Unum, Mnoštvo, Število, Odnos, itd. Naj tukaj le pripomnimo, da se je vse skupaj pravzprav začelo s Platonovim »Parmenidom«, kjer ti temeljni koncepti urezujejo drug zraven drugega v skupnem bivališču. Filozofski sistem lahko, upirajoč se pocelotenju, vzdrži le v nekakšni »refleksivni nekonsistenci«.

Recanati vpelje zato tri »gueroultovske teze« oz. »gueroultovski paradoks«:[32]

1. Vsaka filozofija se vselej najprej ponuja kot teorija neke določene realnosti, nekega dejanskega področja; ponuja se torej izrazito »opisno«, »deskriptivno«, »verifikativno«. zato lahko z austinovsko maniro filozofijo – v tako strukturirani podmeni – zastavimo kot »konstativ, in to v približku niti ni tako slabo. V tej razsežnosti filozofija gradi na postulatu, da pojem ustreza »objektu«, »realnosti«. Filozofija si didaktično atribuira ekstenzijo: ekstenzija je tukaj samo »odnos teorije do realnosti«, filozofija torej kot zastopnik realnosti, strukturirana kot »konstativ«. »Austinovsko« distinkcijo performativ/konstativ lahko popolnoma pertinentno priučimo k »gueroultovskemu paradoksu«. (Na tako formirani ekstenzji je udeleženo vse. Na univerzalnosti udeležena ekstenzija pa je nekonsistentna, itd., itd.)
2. »Filozofije se kažejo kot neuničljive glede na zgodovino«, kot »večno veljavni objekti« itd. Filozofije so neuničljive in se v zgodovini ohranjajo: »vsaka filozofija se ohranja«. V

tej drugi tezi se še vedno ohranja »konstativ«, kot nam ga je izčrtala prva teza. In čisti učinek tega »konstativa« ni, kot bi pričakovali, neuničljivi in pravilni nauk udeležen na ekstenziji, realnosti, pač pa tretja »gueroultovska teza« . . .

3. . . . ki ne zanika zgolj tako konstituiranega »konstativa«, pač pa ovrže tudi samo distinkcijo »performativ/konstativ«,[33] proizvede padec te distinkcije in promovira vesolje, v katerem obstaja le »performativ«. Ta teza nam pripoveduje preprosto in lepo o tem, da zaradi ujemanja (adequatio) s »stvarjo«, ki jo namerava filozofija zastopati, le-ta ni neuničljiva: ta adekvacija filozofiji ne podarja neuničljivosti in »večnosti«. Zaradi udeležbe na ekstenziji se filozofija ne ohranja.

Če hočemo dognati strukturalno razmerje pojmov do objektov svoje ekstenzije, potem moramo dvojico »eksenzija/refleksivnost« koncipirati v radikalni opoziciji, kajti le ob opustitvi razlike tega, kar predhodi temu »označevalnemu« vesolju, ta objekt razpusti tudi organizacijo razlik, ki podpira to »filozofsko«, »refleksivno« vesolje. Vsaka filozofija vzpostavlja svoj didaktični položaj na način, kako uobliči zapis odnosov – torej, zvedbo na zapis – ki povezuje člene, ki jih je artikulirala: vendar sama filozofija teh členov (odnosov, pisave) ne more izolirati sama, pač pa mora izolacija dospeti iz teorije polja, kjer je bila filozofija sama proizvedena.

Popolnoma utemeljeno lahko govorimo o »performativnosti« filozofskega, oz. o »filozofski vzpostavi« (Souriau), kajti filozofska resnica je vsa v vzpostavi.

Za »filozofsko vzpostavo« je temeljno izginotje objekta in v tem smislu je Descartesov »cogito« paradigma. In če se mora objekt izgubiti – in to nas vodi – se izgubi zato, ker ga substituira pojem sam. Realnost objekta se izniči, da bi se hkrati pojem sam artikuliral kot tista realnost, ki jo obsega. Pojem se potemtakem vzpostavi na točki, kjer se zgubi njegova ekstenzija, ki pa se izniči tam, kjer pojem zaobseže sebe samega, torej v točki čiste refleksivnosti, v točki, v kateri pojem spremeni svojo naravo, v kateri gre pojem »predaleč«, kjer pojem samega sebe prižene »do pojma« in stori, da realni objekt filozofije retroaktivno »vznikne iz te diferencialne ponovitve pojma«[34] – ne gre torej za »opis« dejstev, pač pa v nekem strogem pomenu za vzpostavo zapisa odnosov – kot »nevpisljiv«.

Pojem se konstituira na izničitvi lastne ekstenzije, na zgubi objekta, na čistem objektalnem utrošku: zdi se kot, da en člen binarne opozicije »refleksivnost/ekstenzija« dobesedno eksplodira, da razpade v prvine, da se sesede in instituira kot čista odsotnost. Drugi člen posebej ne fungira več kot čista in preprosta odsotnost, pač pa kot nekakšno vakantno, lakunarno in evakuirano mesto, ki ga definira prvi člen in obratno; do njega se ne jenja opredeljevati. Iz refleksivnosti filozofskega pojma izhaja nekonsistenca »njegove« ekstenzije: zasnavlja jo refleksivna performativnost kot točka, v kateri gre pojem zmeraj do konca – torej predaleč.

Refleksivnost torej ne sestoji v enostavni eliminaciji in anulaciji ekstenzije, pač pa »v negativni postavitvi le-te«:[35] ekstenzija je opuščena na način, kot da ni. Čisti učinek na negativni način vpisane ekstenzije pa je refleksivnost filozofskega pojma: refleksivnost je pač vedno le rezultat obrnjene ekstenzije oz. natančneje: refleksivnost je obrat ekstenzije sam. Obrat ekstenzije naredi, da vznikne refleksivnost kot pravo ime za filozofsko vzpostavo, ki se formira na sami ekstenziji, ki nam je še očitna na »prvi pogled«, takrat ko še z nenavadno prepričljivostjo govori resnico neke »realnosti«.

»Znanstvenost« (t.j. udeležba na pozitivni ekstenziji) ni napaka, pač pa nekaj nujnega za refleksivno vzpostavo samo, ki se konstituira takrat, ko je »znanstvenost« že mimo, ko postane »znanstvenost« odveč, ko »znanstvenost« že pade, ko »znanstvenost« zamuja za svojo lastno »znanostjo«. Pri filozofiji ne smemo zanemariti njene ekstenzionalne usmerjenosti, če ne je le zgolj izliv čiste subjektivnosti; niti ne smemo ekstenzionalne usmerjenosti ponujati kot temelj in osnovo, če ne, jo zamešamo z znanostjo.[36]

Ugotovimo lahko, da se znotraj tega, kar smo koncipirali kot filozofski sistem, na specifičen način umešča dvojica »Filozofija/Znanost«: »Filozofija« drži notranjo mejo, »Znanost« pa zunanjo mejo filozofskega sistema. To pa stori, da se filozofski sistem zapre sam vase! »Znanstveni diskurz« producira zunanjo mejo, ki jo prizadevata le »manko

manka«[37] in »zapora«: zaprtje polja opravi »znanstveni diskurz«, ki »zaprto polje, ki mu, če ga gledamo od znotraj, ne vidimo nobene meje, razloči od izrinjenega prostora. Izriv je druga stran zapore. Ta izraz je zadosten, da nas opozori, da je sleherna znanost strukturirana kot psihoza: izrinjeno se vrača v obliki nemožnega«.[38]
»Manko manka« pa odpira v slehernem znanstvenem diskurzu prostor za »ideologijo«, torej za »specifično«, »strukturirano zunanjost«, ki znanstvenemu diskurzu »notranje ne pripada«,[39] a ga ne jenja spremljati.Discipliniranju diskurza pa ne služijo le »epistemološki rezi«, pač pa »epistemologija« sama: epistemologija kot diskurz o znanosti. To je njena minimalna, a zadostna definicija. In kaj, če hočemo razčleniti vsa možna razmerja med znanostjo in epistemologijo?[40] Izolirati moramo kajpak zakon te členitve. Znanost in epistemologijo (kot dve matrični vrednosti) lahko variiramo glede na eksistenco in število. (Znanost eksistira ali ne eksistira – kaj to pomeni za epistemologijo, in obratno? Znanost se jemlje v singularu ali v pluralu – kaj to pomeni za epistemologijo, in obratno? Kaj je epistemologija ne-znanosti in katera znanost ustreza ne-epistemologiji itd.)
To, da je epistemologija v nekem razmerju z znanostjo pomeni, to, da se univokna pot »znanosti« naloži epistemologiji in da se potemtakem ta univokna pot namesti od »znanosti« proti »epistemologiji«, zaradi česar epistemologija vedno zamuja za znanostjo, vedno dospe prepozno, kajti izbor poteka smeri izključuje vsa možna razmerja, utemeljena na obratni smeri. Vprašanje je le, če lahko število teh izključitev kontaminira interes matrice in paralizira njen učinek?
Če vsa ta razmerja pretehtamo in preudarimo glede na eksistenco in število »znanosti« in »epistemologij«, nam glede na »naravo« razmerja ne preostane prav nič, saj nam gre vseskozi prav za »smer«. Tudi celo, če oba termina anuliramo, nam ne ostane zgolj kako »čisto«, »formalno« razmerje, pač pa neko – v strogem pomenu besede – usmerjeno razmerje (v skrajni instanci od ene ničle k drugi), kajti epistemologija se zmeraj definira po znanosti (spacialno, temporalno in kavzalno). »Govorična udobnost« se strukturira v matrici zakona členitve.
Ne gre nam več toliko za »realni objekt znanosti«, niti ne za »naravo« znanosti, njeno »vsebino«, funkcioniranje, realno zgodovino, pač pa nam gre predvsem za razmerja znanosti do svoje teorije, zlasti če upoštevamo pripombo Millerja: »Znanost ... konstruira svoje področje«,[41] in Lacana: »Eden povrzoča znanost«.[42]
Realni koncept notranje filozofske meje pa naj bo: Eden. Predpostavimo torej, da »je Eden«, lacanovski »Y a d'l'Un«.[43] Ne gre nam za mistikovo fantazmo Enega »univerzalne fuzije«, za Enega, ki meji na »norost«: ne pristajamo na Enega, ki ga lahko uobličimo v načinih »intuitivnega«, »fuzionalnega«, »ljubezenskega«. To je tisti Eden, ki ne korespondira ali pa konvergira z drugimi v ničemer, to so Eni, ki so brez razmerja med sabo: skupna jim je edinole njihova »zunanjost«. Torej gre pri našem izboru Enega slejkoprej za obstoj Ene kot ene ženske – saj jih z donjuanovsko maniro jemljemo le eno-po-eno[44] in zato več kot o eni tudi ne moremo govoriti – torej, tiste »ene ženske, ki sreča Moškega le v psihozi«.[45] Je to že dovolj, da Enemu atribuiramo status minimalne »znanstvenosti«?
Rekli bomo takole: ta ena (ženska, »naš izbor«) si znotraj polja, ki jo zadeva, enega prepove, a ne zato, ker bi le-ta fungiral kot Drugi, niti ne zato, ker bi Eden štel kot Drugi, še manj zato, ker bi Drugi predhodil Enemu in ker bi bil Eden predhodnik dvojice, pač pa preprosto zato, ker »ni drugega Drugega«. Zato znotraj tega polja ni punktualne, čiste meje, meje »koncesijam«, ki jih vsaka ženska naredi Enemu: drugače rečeno, ta meja ni nora, vsaj ne popolnoma nora. Vsak označevalec, ki se v svetu govorečega bitja postavlja kot objekt, naredi, da »je Eden«. Toda: »Ali zadošča en označevalec za utemeljitev označevalca Enega?« To je hkrati Millerjev »manuductio«.[46]
Torej: »Y a d'l'Un« in ta Eden zavzema polje označevalca: ta Eden velja le v polju označevalca, in zato je bedasto govoriti o tem, »da naj bi bit bila« in »da naj bi nebit ne bila«.[47]
Je potemtakem Eden nekaj, kar se drži brez biti?
»Saj ne poznamo druge opore, s katero bi v svet vpeljali Enega, kot označevalca kot ta-

kega, to je, v toliko, kolikor se ga naučimo ločiti od učinkov označevalca.«[48]
Gre preprosto zato, da označevalca izoliramo kot Enega in ta lacanovski »Y a d'l'Un« je zgolj prvi korak tega, česar Drugi je Eden-v-minusu (Un-en-moins). To pa je bil Don Juanov temeljni motiv (mille e tre), in prav zato Eden šteje brez biti.
»Razkrije se, da vednost o enem ne prihaj od telesa. Vednost o enem ... prihaja od označevalca Eden. Ali prihaja označevalec eden od tega, da je označevalec kot tak vedno le eden-med-drugimi referiran na te druge, le razlika do drugih.?«[49]
In ravno znanost predpostavlja, da je v svetu označevalec, ki nikomur nič več ne pomeni, a se organizira in ravna po določenih zakonih.
Skratka in potemtakem: opustitev ekstenzije ni gola in preprosta odsotnost, pač pa v zadnji instanci »označevalna«, »strukturalna« odsotnost, saj imata oba člena binarne opozicije, kot smo jo vpeljali, ekstenzija in refleksivnost isto distinktivno vlogo, isti negativnodiferencialni nivo, saj je – lahko bi rekli – refleksivna vzpostava na ekstenziji izveden postopek, kot pravi »dejavnik postopka« pa se instavrira pojem ... in to ne ostane brez učinkov v prostoru, ki prikriva razlog svoje »eksistence« v sami »notranjosti« svojega »delovanja« oz. zastira strukturo vzroka v samem prostoru učinkov (Miller).
Vse bolj se nam »ekstenzionalna usmerjenost«, »sklicevanje na realnost« ipd., izrisuje kot veliki trik filozofije, kot skopična metodološka in taksinomična prevara, ki dobi svoje pravo in pravilno ime v »hipnotičnem« oz. »sugestivnem« učinku »fascinuma«,[50] nekakšnega konstruiranega »očaranja«, kot »utopična točka v strukturi, njena nepristna točka ali njena točka v neskončnosti«,[51] lahko celo rečemo, da je filozofija v tej legi »stvar ljubezni na prvi pogled«, »uročenosti«, »realizirane halucinacije« ali pa »uspelega srečanja«. »Fascinum« filozofskega je prav sam obrat ekstenzije.[52] Če lahko za znanstveni diskurz rečemo, da nima »utopične točke«, potem lahko ravno obratno trdimo za filozofski diskurz: filozofski diskurz ima »utopično točko« kot »obrat«, ki hkrati vključuje refleksivnost in nekonsistenco in ki se ne upostavi kot objekt (niti) lastne ekstenzije, saj gre za performativ filozofske vzpostave, ne pa za »opis« samonanašanja.
»Pojem, ki pride refleksivno na mesto svoje ekstenzije, izgine kot pojem, ki na ekstenziji obstaja: vzpostavi se kot individuum, vendar pa nikakor ne predmet kakršnekoli ekstenzije, ki bi znova privedla do obstoja pojma. Refleksivna vzpostava ukine dvojnost pojma in ekstenzije v sovpad pojma ter ekstenzije kot izničene: le tako se lahko pojem vzpostavi performativno, kot poteza svoje nične ekstenzije.«[53]
Pojem se vselej vmesti le ob hkratnem sovpadu s potezo nevtralizirane ekstenzije, zato pa ekstenzija ni pravi izpadli objekt, dasi jo mora filozofija izničiti, ako hoče sploh kaj »proizvesti« oz. »vzpostaviti«, saj v nasprotnem primeru obtiči le na slepem tiru »konstativa«, »opisa«, »ugotavljanja« in »poročanja«; v tem amfiboličnem momentu pa lahko tudi pripoznamo nekakšno virtualno »praktičnost« filozofije same, ki nam v tem preblisku/presledku obljublja neko »rentabilnost« ... nekakšno urejeno »izvršitev dejanja«. V tem presledku, podvrženosti, pa sta si svojo stavbo zgradila Kantov »praktični um« in Descartesov »cogito«, oba pa sta morala korelativno tej »postavitvi« vpeljati Boga, ki prav kot čisti označevalec-subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve, ne potrebuje udeležbe v »lingvistični« okolici. Pojem obstaja na tem, kar izključuje. Obstoji torej, strukturalna konvergenca pojma in »nevtralizirane ekstenzije«, ki jo zastopa »ostanek te nevtralizacije« – pojem se identificira s tem »ostankom«, z »ostankom« izključite ekstenzionalnega niza, z »ničem«, ki preživi nevtralizacijo in je sama »meja« pojmovnega ekstenzionalnega niza. Prav to pa je tudi tisti objekt, ki manjka ekstenzionalnemu nizu. Kot smo že omenili, »ego cogito« ne sodi k ekstenziji tega, kar je mogoče misliti: »to je bit vzniklega mislečega identificirana z odsotnostjo objekta misli«.[54] (Mimogrede: da nam ni treba subjektove biti predaleč izganjati, izvedemo le to operacijo, v kateri se za hip zaiskri tisto nekaj malega subjekta, »neka bit, ki se pojavlja le v preblisku«.)
V hipu, ko se zastanek v konceptualnem aparatu preluknjan ponudi pogledu – tistemu pogledu iz »ljubezni na prvi pogled«, a se – če naj uporabimo freudovsko metaforo – oko takoj raztreščí, ko opazi, da samega sebe ne vidi ob času, ko vidi »svet« (Umwelt) oz., ko v »konceptualnem razvratu« opazi, da je bil obrat že storjen, tedaj ta preblisk sovpa-

de s »točkovnim in izginjujočim prihodom subjektove biti«:[55] to hkratno nastopaštvo pa so v zgodovini (filozofije) često imenovali »humanizem«, itd. Pojem je pač zastopnik obojega: subjekta in obrata. Če upoštevamo, da je pojem izključen iz »ekstenzionalnega niza«, potem dobimo novo formulo: pojem in subjekt druži skupna izključenost, skupna zunanjost. (In ekstenzija se poslej ne poceloti več. Itd . . .)

Kaj torej »proizvede« filozofija?

»Ta ostanek je proizveden v samonanašanju refleksivnega pojma, to je v posplošeni podvojitvi, iz katere vznikne to, kar se ne podvaja, neparnost vsakršne ponovitve, to kar kljubuje dvojnosti, ki je lastna pojmovnemu postopku.«[56]

»Dvojnost« pojmovnega postopka smo izolirali že zgoraj: to kar se pri refleksivnosti pojma izloči, to kar se izvrže, lahko koncipiramo kot tisto, »kar filozofija proizvede« – proizvede pa ekstenziji manjkajoči objekt, ki ga moramo topološko iskati med pojmom in ostankom postopka na njegovi ekstenziji: formuliramo ga kot »neparnost ponovitve, kot to, kar manjka ponovitvenemu nizu«, v dvojici pa manjka prav »refleksivnost«, »identičnost« tega, kar nastopi le tako, da se ponovi (»Reflexio« pojma se organizira v »ponovitev«, ki je »prvotna: z njo smo tudi začeli.). In kako se to vzpostavlja?

»Razlika, v kateri se utelesi neskladnost identičnega s samim seboj v ponovitvi, je tretji člen, ki zastopa manjkajočo identičnost identičnega. Vendar ta tretji člen dvojici ni sočasen: obstaja na dvojici in ko pride vrsta nanj, nastopi le tako, da se podvoji, tako da zopet omogoči obstoj nedosegljivemu tretjemu . . .«[57] Ta tretji pa v dvojici nikoli ne nastopa kot eden izmed njenih členov, pač pa vselej »eksistira« *ob dvojici kot razlika.*

Pojmu vselej nekaj manjka, da bi se »prignal do pojma«, da bi samega sebe »nagnal v pojem«, pojem je torej »lakunaren«, »manjkav«, vselej nastopa zgolj kot »pojem-z-luknjo«, ki se instituira kot čisti izvržek artikulacije *filozofskega produkta* in *njegove lastne izničene ekstenzije.* Tega ni potrebno posebej dokazovati.

1. Filozofski diskurz se konstituira na podlagi izničenega objekta: objekt je tisti, ki je izrinjen v specifično zunanjost.

2. Znanstveni diskurz se konstituira na podlagi izničenega pomena:[58] *tukaj se izriva zunanjost sama.*[59]

Oba diskurza torej s pomočjo urejenih transformacij konvergirata v psihotiziranem »*izrivu*«.

Do tod je bil naš bazični referent F. Recanati, poslej pa bo to – ne da bi se ob tem smešili s kakršnokoli »filozofijo znanosti« ali čim podobnim – F. Regnault.[60] Ponujeno dialektično gimnastiko si ne pomišljamo sprejeti, saj je z aspekta filozofske pedagogike nujna, formalna z aspekta metode, njeni rezultati pa so povsem nenevarni.

Regnault si paradigmatično »matrico matric« – saj prav za čisto funkcioniranje matričnega mehanizma mu gre, pa ne zaradi domnevne »strukturalistične« eksplozije – sposodi pri Platonovem »Parmenidu«; ta dejavnost pa ne mine brez »epistemološkega pučizma«, a je njegovo mesto natančno določeno in doseg strogo odmerjen.

Matrico bomo iskali v eminentno »filozofskem« tekstu, hkrati se bomo pa pretvrjali, kot da je bila matrica Platonovega »Parmenida« narejena za znanost, saj funkcionira prav tako učinkovito tudi potem, ko vanjo vpeljemo dialektiko Znanosti/Epistemologij.

»Znanost« in »epistemologijo« vpeljemo kot dve vrednosti v matrični pogon – le zakaj ne? – in Eden in bit sta kajpak dva objekta glede na število in eksistenco.

1. Šibka pretveza so »semantični« razlogi, ki nas vodijo v trditev, da Eden korespondira znanosti, češ saj je bil Eden vedno bolj objekt znanosti, in da bit korespondira epistemologiji, češ bit je bila pa vedno bolj objekt metafizike, ki ima tja od Aristotela epistemološki status diskurza o znanosti. »Semantična« konvergenca je vendar podrejena sintaktičnemu in aksiomatskemu funkcioniranju vsakega termina v vsaki hipotezi, in če se že povezava mesta med Enim in znanostjo ohranja, pa se nedvomno radikalno izgublja »smisel« Enega od ene hipoteze do druge. (Le sorazmerje ostane nekako konstantno – glej zgoraj!) Eden in bit v »Parmenidu« ne funkcionirata čisto popolnoma formalno, pač pa vsaka hipoteza vpelje določeno število predikatov ali relacij, ki se opirajo na smisel, ki ga oba termina prejemata v aksiomih, v katerih figurirata skupno; te lastnosti in relaci-

je pa se razkrijejo kot nadležne za znanost in epistemologijo, saj so vendar prejete od drugod.
In to nas vodi k drugi pretvezi, ki se zdi za spoznanje močnejša, opredeljuje jo pa trditev, da je bit vselej definirana glede na Enega, ker pač Eden zapoveduje biti. V tem primeru se kajpak ne ohranja nič od smisla terminov, saj znanost in epistemologija prevajata Enega in bit povsem brez nevarnosti; alergija je legitimna, a šibka in revna. Res je, d dobimo osem oz. devet razmerij znanosti in epistemologije; ker gre pa za znanost in epistemologijo, je treba vpeljati njihove lastnosti od drugod, drugače povedano – treba jih je uvoziti iz nekega mesta, kjer so že definirane in predpostavljene. Torej: matrica ne samo, da je revna, je tudi neuporabna. To kar na eni strani pridobimo po zaslugi formalizma, na drugi strani seveda izgubimo z uvoženimi lastnostmi, t.j, s tistimi lastnostmi, ki so bile proizvedene nekje drugje; lastnosti moramo enostavno priklicati iz drugega polja, ali pa lastnosti Enega atribuirati znanosti; ta druga možnost bi nam pa povzročila številne težave, besedne igre, slepe ulice in absurdnosti.
Alegorija lahko vendrle tudi uspe; prva hipoteza, ki postavlja Enega kot absolutno Enega in zavrača mnogoterost, se mora povrniti k vzpostavitvi Enega kot čistega označevalca, s katerim je s stališča »smisla« zamenljiv vsak drug; enega se lahko popolnoma upravičeno zamenja z »znanostjo«, ali s katerimkoli označevalcem itd. Vse hipoteze sicer alegorijo potrjujejo, hkrati pa jo naredijo tudi nelegitimno.
2. Seveda nam ne gre za kakšno teorijo, po kateri bi se označevalci najprej razsuli in razmetali, kasneje v neki nedoločeni prihodnosti pa bi jih naj zgrabila neka pozitivna »praksa«, jih disciplinirala in uredila v konsistentno-koherentnem dispozitivu, pač pa nam gre nenavadno bolj za konstrukcijo sistemske mreže elementov, ki so sami na sebi brez pomena, med sabo pa so koherentni; za to distríbutivno cirkulacijo pa je treba kljub temu vpeljati Enega kot označevalca; treba je vpeljati raven govorice, da bi iztrgali »resnico« iz krempljev »misljivega«.
S semantično konvergenco očitno ne pridobimo, pač pa z logičnim privilegijem Enega in biti, ki se lahko atribuirata vsaki možni podlagi, tudi znanosti in epistemologiji, zato v tej priredbi nič ne opravičuje tega, da igra znanost vlogo Enega in epistemologija vlogo biti, saj se Eden in bit aplicirata povsem enakovredno na vsakega izmed terminov. (Ne pozabimo: v »Parmenidu« je prav Eden izbran za »dialektično vajo«, bit pa dobiva svoj status iz smisla tega Enega. Razmerje je torej dobro in natančno (nedvoumno) usmerjeno: bit je odvisna od Enega, Eden zapoveduje biti. To pa je bil tudi »semantični razlog« udobnosti, ki je izbrala Enega za znanost in bit za epistemologijo.)
Popolnoma evidentno je, da je bila spočetka semantična korespondenca vpeljana s stališča znanosti (Eden je njen objekt) in s stališča epistemologije (bit je njen horizont). Sedaj pa Enega in bit jemljemo kot generalna termina, ki imata logični specifični privilegij: »semantično korespondenco« sedaj vpeljujemo s stališča Enega in biti, saj gre za vprašanje znanosti (epistemologije) kot ene (ali mnogotere) in kot bivajoče (ali nebivajoče); s tem, ko vpeljemo očitno funkcioniranje Enega in biti v matrični aksiomatiki hipotez, ju razbremenimo njunih »objektalnih lastnosti«.
Povsem drži, da imata sedaj Eden in bit neki smisel najprej v vsaki Hipotezi posebej, toda vzeta kot termina generalne logike ohranjata v vsaki Hipotezi neki generalni smisel, ki jima brani, da bi bila med seboj zamenljiva.
Eden in bit ohranjata zadostno disimetrijo, ki ju razlikuje in vmešča: ohranjata še celo nekaj več smisla, ki jima ne dopušča proizvajati le zgolj njune opozicije in disimetrije vmestitev in prav na ta prirastek smisla: se opira možnost podelitve lastnosti in relacij, ki pa se upirajo lastnostim znanosti in epistemologije, ki jih je šele treba vpeljati od drugod. Toda ta »vpeljava lastnosti od drugod« ni podobna prvi; v prvi priredbi smo si morali sposoditi lastnosti v drugem teoretskem polju, te »pozitivne« lastnosti so bile že formirane in formulirane drugod: vse je bilo že prej rečeno in matrica je prispela vedno prepozno.
Sedaj pa je matrica Enega in biti bogatejša, eventuelne lastnosti znanosti in epistemologije se vpeljejo le zato, da bi se obogatile v samem modelu te matrice: te lastnosti torej

niso realne, pač pa možne – šele matrica konstituira njihovo pozitivnost. Toda le zakaj bi znanost in epistemologija prejemale »pozitivne« lastnosti iz dela lastnosti, ki so ekskluzivna apanaža Enega in biti? V tem je težava! Eden in bit nedvomno ne komunicirata z znanostjo in epistemologijo (ki držita njuni mesti) kot lastnosti, ki vznikajo iz njune opozicije. Ali se lahko okoristi z disimetrijo med obema redoma usmerjenega poteka? Povsem nelegitimno je, da Eden in bit naložita znanosti in epistemologiji tiste lastnosti, ki jih dolgujeta svojim lastnim konceptom. (Zato se zdi vsako srečanje Enega s časom, mestom, itd., ne pa z bitjo, kompromis – njegova univerzalnost, aplikabilnost na vsak termin se nujno zdi kompromisna.

Težavo druge priredbe lahko eliminiramo, če učinkovito razlikujemo: Enega kot substantiv in enega kot atribut. Vpiše se presežek Enega-substance nad enim-predikatom, ki ovira asimilacijo Enega znanosti, itd. (Taka substitucija ne more biti izvedena – včasih lahko le izhaja iz narave določenih Hipotez.) En-substanca presega enega-predikat predvsem zgolj v možni količini predikatov samih: En je substanca zato, ker fungira kot skupna opora vsem predikatom, ki mu jih distribuira matrica. Tako ni več težava v obči aplikabilnosti termina en, marveč ravno v tem, ker se je znanost identificirala z Enim in epistemologija z bitjo, to pa le zato, ker je Eden podlaga, na katerega se sklicuje teorija, katere en je (»predicirani en!«).

(Prav iz tega presežka Enega, ki je podvržen preprostemu predikatu enotnosti in ki se lahko aplicira na vsak objekt, pa privre inhibicija, ki naredi substitucijo salva veritate znanosti (v Platonovem smislu) povsem nadležno.

Skratka: ne deluje toliko teorija tega, ki je en (predikat definiran z dihotomično opozicijo), kot tega, ki je Eden (substanca definirana sama s seboj).

3. Korespondenco med znanostjo in Enim ter epistemologijo in bitjo, je treba opustiti, same funkcije Enega in biti pa ne več prenašati na znanost in epistemologijo, pač pa na enotnost in bit znanosti ali epistemologije. (Na katero od obeh?) Če se ohrani postulat, da obstaja red usmerjenega poteka od znanosti k epistemologiji in če se ohrani definicija epistemologije kot diskurza o znanosti, se izkaže, da so funkcije Enega in biti sedaj prenesene na znanost samo. Kar pomeni da: Platonski model dopušča razčlenitev vseh možnih teorij enotnosti (ali neenotnosti) koncepta znanosti. Če Platon naredi teorijo Enega, potem hkrati izdela tudi teorijo znanosti kot ene (Podobno z bitjo.).

Torej: prirastek lastnosti Enega (biti), njegove semantične konstaminacije, formalizem opozicionalnega funkcioniranja itd. niso več zadrega za znanost, saj gre le še toliko za znanost, kolikor je gledana skozi vrste svoje enotnosti (biti). (Vse te zadrege so lahko ohranjene integralno.). Znanost motrimo le še glede na vrste njene enotnosti (eksistence): znanost je reducirana na problem enotnosti (Tvegamo »esencializem«!).

Od tu pa izhaja tudi status epistemologije: epistemologija je diskurz o znanosti glede na to, da se reče, da znanost je ena ali ne, da je ali ni. Eksistenca (ali ineksistenca) in enotnost (ali mnogoterost) znanosti radikalno zapoveduje epistemološkemu diskurzu. Toliko je epistemologij, kolikor je koncepcij te enotnosti in eksistence. Model matrice mora upoštevati tako primere eksistence kot neeksistence, tako enotnosti kot mnogoterosti znanosti. S sprevrnitvijo smeri razmerja lahko apliciramo Enega in bit na enotnost in eksistenco same epistemologije, vendar s tem takoj vznikne diskurz o epistemologiji, konstituira se nekakšna »epistemologija epistemologije«, tako da popolnoma umanjka njegovo razmerje s samo znanostjo. V našem izboru nedvomno manjka razmerje znanosti do svojega objekta (menda se ne bomo po vsem teh spraševali, kje smo ga izgubili),[61] nikakor pa ne manjka razmerje znanost/epistemologija (Vsaka izjava o znanosti pripada epistemologiji: področje epistemologije je sestavljeno iz teh izjav.).

1. Dialog »Parmenid« je strogo aporetičen: vendar to ni nikakršna parodija logike, to niso v ironiji skupaj zmetani zenonski argumenti, to ni sofizem niti mistika niti ezoterika.

2. Obtožiti serijo Hipotez v »parmenidu«, da so igra, pomeni pozabiti zakon te igre. Ta »zakon pisave« strogo ločuje »misljivo« ali »neprotislovno« od »vpisljivega« oz. »izrekljivega«: Hipotezo je treba izgovoriti do konca, tudi če se je ne da več misliti (Le misljivemu se lahko pripišejo sofizmi.).[62]

3. Treba je postaviti tako eksistenco kot neeksistenco izbranega objekta, ako hočemo učinkovito vaditi.

A: Izberemo torej Enega: motrimo ga lahko kot bivajočega ali pa kot nebivajočega. S tem dobimo dve Hipotezi. B: Če motrimo Enega sedaj kot absolutno enega, sedaj kot relativnega z bitjo (3udeleženega«), dobimo dve novi Hipotezi. Tako imamo štiri.

C: Če motrimo to minimalno dialektiko Enega ne več v njej sami, pač pa v razmerju z Drugimi, dobimo štiri nove Hipoteze: En bivajoči absolutno, En bivajoči relativno, En absolutno nebivajoči, En relativno nebivajoči (Vsakič pa je lahko motren tudi s stališča Drugih: sedaj skozi »pozitivne« lastnosti, sedaj skozi »negativne« lastnosti.). Tako jih je osem.

Drugi so vedno definirani glede na naravo Enega: v Hipotezi V. in IX. so drugi motreni glede na samega sebe le zato, ker je En (ki je ali pa ni) »neparticipabilen«, »neudeležljiv«.

D: Med drugo in tretjo je nekak »korolarij« druge (Cornford), ki caplja zaradi »semantičnih razlogov« vedno malce zadaj.

$$(2 \times 2) + (2 \times 2) + 1 = 9$$

Dihotomična/kombinatorična shema kaže tako[63] podobo:

Je En	En/Drugi	absoluten I.
		relativen II.
	Drugi/En	absoluten V.
		relativen VI.
		(+ III.)
En ni	En/Drugi	absoluten VII.
		relativen VI.
	Drugi/En	absoluten IX.
		relativen VIII.

V prvem razdelku formirata poziciji absolutno Enega in relativno Enega prvi dve Hipotezi: ko postavljamo absolutno Enega, dobimo zgolj negativne lastnosti Drugih, saj je Eden ločen od Drugih in Drugi so ločeni od Enega. Ko pa vmešćamo relativno Enega, si Drugi pridobijo pozitivne lastnosti, saj so motreni glede na same sebe. V drugem razdelku pa poziciji absolutno Enega in relativno Enega formirata šesto in sedmo Hipotezo: ko postavljamo tistega neparticipabilnega absolutnega Enega dobimo Druge brez razmerja, saj v Drugih ni nobenega enega. Ko pa postavljamo relativno Enega, pridobimo sicer pozitivne, vendar izginjajoče lastnosti (Kajti Enega ni.). Drugi so, namesto motreni kot nebivajoči, motreni kot bivajoči v opoziciji z Enim.

Hipoteza III. je »plurifunkcionalna«, to je Hipoteza »postajanja« in »razvijanja« in jo je treba vpeljati iz čisto strukturalnih razlogov, da bi sploh bilo mogoče prestopiti iz katerekoli polovice treh dihotomij na drugo polovico.[64]

Filozofski diskurz izvrže objekt; znotraj njega mora zato ostati razmerje znanost/epistemologija nematizirano. Znanstvenemu diskurzu pa prav nematizacija svojega objekta dopušča strogo in dosledno tematizacijo sklopa znanost/epistemologija. To pa počne Regnault!

Hipoteza I.[65]

AKSIOMI: Eden je en in ni mnogoter na noben način. Nima delov in ni celota.

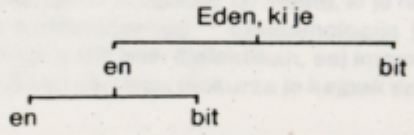
LASTNOSTI: Nima začetka, niti konca, ni omejen, brez obličja, je le v sebi in ni niti v sebi, ni negibljiv, niti gibljiv.

RELACIJE: Identičen je le sebi in niti sebi, različen le od samega sebe in niti od samega sebe, ni podoben sebi, niti nepodoben in hkrati podoben le sebi, enak le sebi in niti sebi, niti starejši in niti mlajši od sebe. Ni bil, niti ne postaja, niti ni. »Nima niti dovolj biti, da bi sploh bil en.« O njem ni niti »znanosti, niti občutka, niti mnenja«.
Torej znanost je absolutno ena in njena enotnost je, medtem ko mnogoterost znanosti nima nikakršnega smisla, saj ni plurala znanosti. Znanost nima delov in znanstvenost torej ne more biti deljena, ampak je vsa v sami sebi. Tej zahtevi pa lahko ugodi le matematika oz. matematična logika, ki je identična sami znanstvenosti, saj je znanstvenost tega, česar ni v matematiki, nična. Tako konstruirani bitnosti ne moremo atribuirati nikakršnega začetka – niti od egipčanskega zemljemerstva, niti od kakšne »ideologije«, niti od kakršnekoli »psihološke« oz. »transcendentalne« dedukcije. Ne vzdržuje razmerja (podobnost, različnost, itd.) z ničimer, kar bi ji bilo zunanje: niti z eksperimentom niti z aplikacijo. Ni popolnoma identična sama sebi, toda vpeljava neidentičnosti sami sebi jo izključi iz realnega in jo prepušča čistemu mišljenju; je »nerealna stvar v mišljenju«,[66] saj vendar »motren objekt nima niti dovolj biti, da bi bil en«.(141,e)
S tem smo pa že tudi deducirali sam nivo govorice, iz katerega nam udarja označevalec znanosti, ki zavrača vse predikate in poslej šteje le kot označevalec, ki nima svojega lastnega označevlca, kot označevalec neoznačevalca. Enega prve Hipoteze pa ne smemo asimilirati parmenidovski zaprti in homogeni biti, ki je absolutno ena in bivajoča in ki je »brez manka«, saj s tem, ko je ni, povsem manjka. Lahko bi rekli, da parmenidovska bit ne manjka brez pomena: platonovski Eden pa tukaj manjka prav zato, da ne bi manjkal brez pomena, saj manjka biti.[67] Enotnost znanosti ne more biti asimilirana parmenidovski sferi: »Teorija znanosti je lahko le teorija enotnosti znanosti . . . Če totalno vedenje nima več smisla . . . potem ga zunajznanstveno nima radikalno več.«[68]
Toda je sploh možen diskurz o tej absolutni enotnosti znanosti?
Treba je situirati disciplino, ki bi vpisala značilnosti tako postavljene znanosti: zanima nas »drugi enega«, zato moramo vpeljati, korelativno prvi peto Hipotezo.

Hipoteza V.
AKSIOMI: Eden je ločen od Drugih. Tretja rešitev je izključena (je le Eden ali pa Drugi).
LASTNOSTI: Nimajo skupne vezi. Eden ni v Drugih. Drugi niso en, niti množina, niti nepremakljivi, niti premakljivi.
RELACIJE: Niso niti podobni, niti nepodobni Enemu, niti identični, niti različni, niti v postajanju, niti manjši, niti večji drug od drugega.
Eden prve Hipoteze je bil hkrati »zaprt sam vase« in »brez zunanjosti«. Če je enotnost postavljena kot absolutna in brez zunanjosti, potem ni prostora za epistemološki diskurz, ki bi ji bil notranji, identificiran ali pa bil identificiran »zunanjosti« te enotnosti; nikakršna relacija ji ne more biti dodeljena (to je npr., meja bolzanovske epistemologije), le status govorice je lahko dodeljen tej epistemologiji (to je meja neopozitivistične logike). Epistemologija je znanost znanosti, saj je identična znanosti. Znanost je vsa svoja epistemologija, ki se mora nujno identificirati znanstvenosti (to pa je bil tudi velik up E. Husserla).[69] Postane ime tega, čemur ne pripada nikakršno ime.
V enotnost znanosti se torej ponovno vpeljuje »zunanjost« kot nemožno. Prav diskurz »brez lastnosti« o znanosti zapre »Tractatus-Logico-Philosophicus« L. Wittgensteina: »Pravilna metoda filozofije bi bila pravzaprav naslednja: nič drugega reči kot to, kar je mogoče reči, torej stavke naravoslovja – torej nekaj, kar nima s filozofijo nobenega opravka . . . Moji stavki dajejo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, prepoznal za nesmiselne, ko se bo skoznje – na njih – povzpel iz njih; (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.)«[70]
Bachelardovsko: znanost je povsem razrezana, nobena napaka ni nepomembna, vse ideologije so ji notranje in nobena ne najde v znanosti dokaz za svojo lažnost in napačnost.
Znanstvenost izrine manko izven svojega polja: manko se izrine in v tem smislu znanost visoko ceni »manko manka«.[71] Tu gre prav za tisto, ki je, ko pride na vrsto, izključeno:

Eden znanstvenosti je torej manko tega »manka manka«, saj zunaj znanosti (npr. I. Hip.) ni nič. Namesto, da bi bila znanost izključila v zunanjost, izključi *zunanjost samo: izriv izriva privre kot šiv, ki sestoji v tem, kar je v znanost ponovno vpeljalo neko zunanjost, na kateri pa se je znanost izničila kot subjekt svojega diskurza* –[72] *to je trenutek, ko se zunanjost povrne Enemu. To je pa šiv tega, kar je iz znanosti izključeno: ponovno vpeljana zunanjost je šiv izriva, zato pa ne more biti šiv subjekta, saj v tej strukturi igra izriv vlogo subjekta in ne pozabimo – izriv je šiv, zato je treba strukturo Enega prve Hipoteze pripoznati kot strukturo subjekta, kot ime domnevnega izriva.*
Znanost se izključi iz diskurza o njej sami kot subjektu sebe: če vztrajamo in tej »znanosti« podelimo ime znanost, ta diskurz, iz katerega se izključuje pa imenujemo epistemologija, potem ravno ta epistemologija igra vlogo znanosti, saj je leta – v tem primeru – zašita s samo seboj. Hkrati je znanost (najvišja resnica) in hkrati oropana vsega. In tak je diskurz »Tractatusa«, po eni strani »neovrgljiv, definitiven in poln smisla«, po drugi strani pa je brez smisla, nesmiselen, »nonsensical.« Še enkrat ponovimo: vse hipoteze so misljive oz. »izjavljive«, nekatere so res aporetične, kar pa oteža zgolj prehod iz ene v drugo.

Hipoteza II.
AKSIOMI: Eden je, toda ne meša se z bitjo niti bit z njim: njun edini identični subjekt je »Eden, ki je«. (142 d) Vsak del poseduje hkrati bit in enega ter tako v neskončnost. Imamo neskončno mnogoterost biti.
LASTNOSTI: Neskončna mnogoterost Enega na sebi. Je omejen, ima začetek in konec, obliko, je v sebi in v drugem, nepremakljiv in gibljiv.
RELACIJE: Je identičen sebi in različen od sebe, identičen Drugim in različen od Drugih, podoben in nepodoben sebi in Drugim; soseden in nesoseden sebi in Drugim, enak in neenak sebi in Drugim (večji in manjši prav tako). Udeležen je v času (je starejši in mlajši itd.). postaja, je bil in je. O njem imamo lahko »znanost, mnenje in občutek«.
Enotnost znanosti je, ampak ne kot ena. »Eden, ki je«, je edini subjekt Enega in biti. Enotnost znanosti, znanstvenost, je zdaj ena, zdaj druga stvar – lahko rečemo »eksistirajoča«.
Znanost je znanost-in-še-več: lahko ji podelimo meje, začetek, konec, konfiguracijo, prostor in zgodovino. Ta Hipoteza torej inducira »regionalno epistemologijo« (Bachelard), ki pa nikakor ne avtorizira kakršnekoli diskontinuirane razpršitve, pač pa zagotavlja skupne lastnosti prav vsaki posebni znanosti, lastnosti, ki smo jih – v hipu – podelili znanstvenosti na splošno. Vse znanosti imajo skupno znanstvenost, ki pa ni kar nekaj samoumevnega.
Če rečemo, da ima Eden začetek in zgodovino, moramo reči isto za vse ene, ki izhajajo iz njega, saj nam gre za »konceptualno dedukcijo« (!) in ne za kak »zgodovinski razvoj«. Ne rečemo, da je matematika dala fiziko in potem kemijo itd., ampak da se »znanstvenost«, »znanstveni duh« vzpostavi z »epistemološkim prelomom« s »kupom zmot«, ki mu predhodi in ta »epistemološki prelom« mora detektirati glede na vsako posebno znanost: to so eni, ki jih povzroča Eden.



Kot je razvidno se odpre polje znanosti, ki ne sovpada popolnoma s samo znanstvenostjo in ki šele omogoča gibanje te znanstvenosti.
Treba je ločiti Enega v razmerju z bitjo od Enega v razmerju z Drugimi; če nam to uspe, potem se sprožijo tri različne dialektike:
a) Dialektika Enega in biti:
Enotnost znanosti se lahko razjezi in proizvede zavržek biti in bit je ime za formalno izvržen izraz. Ni biti oz. »metafizične izjave«, ki ne bi česa dolgovala eventuelni znanstveno-

sti, kajti Eden je vselej poln biti in obratno. Znanost kot čista znanstvenost je definirana s samim izrivom biti, znanost kot znanstvenost v »postajanju« to bit nenehno izriva, saj je zgodovina znanosti sekvenca teh izrivov, izmetov, izključitev biti. Eden, ki je, funkcionira kot ideal znanosti, vse ostalo je obremenjeno z bitjo. V vsakem znanstvenem diskurzu je prostor za »spregled«,[73] »ideologijo«, »metafiziko« (»šiv«?), ki ga spremlja, ne da bi mu notranje pripadala. In kot smo že rekli, znanstveni diskurz nima »utopičnega elementa«, zato je epistemologija konstitutivna, integralna in celo integrirajoča.
b) Dialektika Enega in Drugih:
Leta pa potrebuje kot svoj korelat Hipotezo IV – . . .

Hipoteza IV.
AKSIOMI: Eden je. Drugi so udeleženi v njem: so v skupnosti z njim in sami s seboj.
LASTNOSTI: So celota in mnogoteri, omejeni in neomejeni.
RELACIJE: So podobni in nepodobni sami sebi in drugi drugim.
b) Dialektika Enega in Drugih: (nadaljevnje)
Eden ne sovpade z bitjo, zato si povzroča drugost in bit je ime za to drugost, v kolikor je le-ta navezana na tega Enega. Drugo znanstvenosti, predznanstveno področje, sprejema svoj status in prostor od zareze, ki jo Eden opravi sam s seboj: Eden izpelje ves postopek od sebe samega (npr. galilejska znanost je srednjeveško fiziko impetusa razkrila kot predznanstveno). To je en Enega, ki določa in obkroža svojo specifično drugost, saj vsaki znanosti ustreza neka ideologija, s katero je prelomila. Drugi (»ideologije«) so v skupnosti z Enim, (npr., alkimija je drugo kemije in ne fizike) in »sami s seboj«, kakor tudi drugi z drugimi (pri vseh ideologijah gre za retrospektivno resorbcijo v zmeraj bolj prazne konfiguracije: alkimija se pridruži pseudofiziki impetusa). Da neka znanost meji oz. ne meji na svoje druge pravimo glede na razmerje do »preloma«, ki ga znanost vzdržuje s svojo ideologijo (Znotraj Hip. II. in IV. dobimo tako več možnosti; npr., vsaka znanost je svoja znanstvenost; stanje vednosti ne sovpada z idealom znanosti; če je znanost, potem ni ideologije; znanost ni svoja ideologija).
c) Dialektika biti in Drugih:
Bit oz. zavrženo, izrinjeno znanosti, ni identično »razrezanosti« znanosti. Galileo je npr. izrazil metafiziko (»Univerzum je napisan v matematični Govorici«), ki ni bila nezdružljiv z njegovo fiziko, torej ni mogel kar tako požreti psevdofizike svojih predhodnikov, kar pa ni oviralo tega, da ne bi neka metafizika združljiva s stanjem znanosti postala zelo kmalu nezdružljiva s stanjem, ki izhaja iz te iste znanosti (npr. kartezijanska epistemologija ne ustreza moderni fiziki). Ta metafizika pade v polje ideologij, kar spočne gibanje od biti proti drugim Enega, od izrinjenega do preprosto zanikanega, saj znanost hkrati prelomi s svojo predzgodovino in se izključi iz metafizike, ki jo spremlja. Izriv izrinjene biti naredi, da se bit (»ideologija«, »metafizika«) nenehno navezuje na prostor, ki jo izključuje. Bit se ne more zašiti k izrivu, ta »nemožni šiv« pa biti omogoča, da svoj »realni šiv« izključi v neki drugi prostor, v prostor Drugih Znanosti, v prostor subjekta, ki je, lahko bi rekli, »naravno« šivan.[74]
Bit je polna Enega in domneva, da ji manjka manko, toda z izničenim enim preprosto manjka, tako da je nič več ne ločuje od subjekta. To mesto, ki je hkrati »izrinjeno znanosti« in »šivajoče«, je mesto naddoločenosti.[75] Epistemologija je diskurz o naddoločenosti. (Miller) Možen je diskurz o teh treh dialektikah, saj imamo lahko o njih in »znanost in mnenje in občutek« in pravo ime tega diskurza je kajpak epistemologija.

Hipoteza III.
AKSIOMI: Eden je en in mnogoter. Je in ni.
LASTNOSTI: Nenakazljive.
RELACIJE: Postaja podoben in nepodoben, večji in manjši, gibajoč se ne premika, nepremaknjen se giblje, itd.
Našo vednost o Enem v prejšnji Hipotezi lahko utemeljimo s tem, da smo na vsaki stopnji njegove demultiplikacije lahko učinkovito razločili njegov del enega in njegov del biti,

stabilen del njegove znanstvenosti in majavi del tega, kar se iz znanstvenosti izključuje (vsaki znanosti lahko najdemo stabilna stanja. ltd.).
Toda ko vsako konfiguracijo reduciramo na formalno punktualnost Enega, se delitev enega Enega in njegove biti v hipu požene v neskončnost, tako da biti in Enemu ne moremo dodeliti nikakršne trditve, saj postane stanje znanosti likvidno in reducirano zgolj na imenovanje. Brez lastnosti jo lahko atribuiramo pač na katerikoli objekt zato, ker smo za znanost proglasili vse, kar se pojavlja na izginjujoči meji med prostorom znanstvenosti in ideološkim prostorom. V prostoru to pomeni, da imenujemo znanost vsako vejo znanosti in vsako vejo veje v neskončnost, v času pa to pomeni, da se vsak dan rodi nova znanost, saj znanost fungira kot izginjujoči sedanji trenutek, ki izniči vse, kar mu predhodi, in dopušča vse, kar mu sledi, znanost je »bodočnost znanosti«.
Če Hipotezo III. apliciramo na Hip. IV. stopijo pred nas bolj Drugi kot pa Eden, ki pa kajpak niso nič bolj stabilni kot Eden, saj lastnosti in ideologij ni mogoče učinkovito razlikovati od znanosti; to je nedvomno nastopni trenutek »skepticizma« in »zlobnega genija«, to je priložnost za Descartesa, da nam pred očmi izniči vso znanost. Ta »skrivnostna« izničitev znanosti (gotovosti) je nedvomno rezultat čiste subjektove volje, to je paradigmatična subjektova odločitev: absolutni šiv izključi vse izrive, toda tudi vse šive!
Hip. III. aplicirana na Hip. II instavrira kraljestvo totalne znanosti, saj je poslej vse znanost, vse velja za znnost.
Hipoteza III. je Hipoteza celokupnega prenosa iz ene Hipoteze na drugo, kot skupno mesto vsem Hipotezam (Eden je izginjujoč, Eden je in hkrati ni, je en in mnogoter), služi kot »mediacija«.[76]

Hipoteza VI.
AKSIOMI: To je Eden, ki ni. Je spoznaten, različen od Drugih, (je le v toliko, kolikor se mu atribuira nebit; na biti je udeležen le »prek kakšnega ovinka« (161 e).
LASTNOSTI: Je v velikih količinah, saj je udeležen v vseh vrstah stvari, se giblje in počiva.
RELACIJE: Je različen od Drugih, nepodoben Drugim, podoben samemu sebi, neenak Drugim, toda enak samemu sebi (velik in majhen). Je objekt znanosti.
Ta Hipoteza udeležuje Enega na lastnostih, hkrati pa mu tudi jemlje bit: Enega se postavi le zato, da bi bil v naslednjem trenutku odslovljen kot bivajoč. Enotnost znanosti (singular) ne obstaja več realno, obstajajo le še znanosti v pluralu (saj označevalec znanosti zbere v sebi plural znanosti).
Enotnost je postavljena kot ime, ki služi kot skupno mesto objektom brez lastnosti, toda to je le eno (obsesivno ponavljano) ime in v tem imenu je shranjena vsa znanost. Zato pa o njem ne moremo reči drugega kot to, da kroži od objekta do objekta, še več, lahko bi rekli, da o tem imenu obstaja znanost, ki pa zagotavlja le njegovo razmerje brez predikatov, njegovo čisto razliko, saj je enak samemu sebi zgolj razlika do Drugih.
Gre za enotnost znanosti, ki ni ena. To je enotnost neke stvari, o kateri ne moremo reči ničesar, pa vendar znanosti nenehno in v vsakem trenutku o njej ponujajo različne različice. Enotnost znanosti je zunaj znanosti, če razumemo pod znanostjo rigidne konfiguracije, kjer se tu in tam paralizira neprestana spontanost razuma.
S tem ko enotnosti odtegnemo lastnosti, sicer odpremo znanostim realno zgodovino, ki pa ostaja podrejena enotnosti v strogem pomenu (hkrati bivajoči in nebivajoči), o kateri ne moremo pač ničesar reči.
Bit ni več poslej v Enem, pač pa je vsa v konstrukciji (intuicionizem).

Hipoteza VIII.
AKSIOMI: Enega ni. Drugi so različni od njega.
LASTNOSTI: Drugi so neskončna pluralnost in lahko prejemajo le navidezne lastnosti, ki takoj izpuhtijo.
Tukaj je na delu neskončna številnost nanakazljivih lastnosti, vpeljana je nekoherentna pluralnost znanosti. V tem primeru pa se multiplost znanosti ne doseže s pomnožitvijo

Enega, saj je enotnost znanosti ukinjena, Enega ni več; pripadnost enotnosti biti je nična. Investira se lahko le v navidezno pozitivne lastnosti partikularnih objektov, ne v kakršenkoli ideal. Ideal je poslej v stvari sami: gre pač zato, da *kaj* naredimo. Brkljarija postane resnica znanosti: vse kombinacije so možne in seveda nosijo ime znanosti.
To je kombinatorika, konstituirana na izničeni refrenci, tako značilni za strukturalistično epistemologijo, ki najde svoje mesto v prostoru, v katerem se ponavlja čista številčnost, in ki je identificirana svojemu objektu (V prvi Hipotezi je bila ta epistemologija znanost znanosti.). Ob odsotnosti znanosti se njen objekt asimilira njeni aktivnosti, ki tako postane čista aktivnost, toda ne aktivnost Duha, Človeka, ipd., pač pa aktivnost strukture.
Znanost je torej izključena, toda ne njeno razmerje s tistim, kar navadno ona sama izključuje, zato je prišita na mnogoteri diskurz in šiv izriva pomeni tukaj preprosto šiv. Eden je šivan subjekt, ki nosi ime »Duh«. Mnogoteri diskurz, ki je oropan Enega, je »skoraj« povzročil izriv (izriv? – saj je vendar izključil le subjekta). »Skoraj« zato, ker mora ta diskurz, ki v nenehni razliki s samim sabo izgublja enotnost izriva, reetablirati šiv v vseh njegovih elementih.
Pričakujemo najmanj psihozo, dobimo le sanje.[77]

Hipoteza VII.
AKSIOMI: Enega ni. Na noben način ni udeležen v biti.
LASTNOSTI, RELACIJE: Nikakršno lastnost, niti nikakršna relacija mu ni nakazljiva. Je nespoznaven.
Enotnost znanosti je popolnoma zanikana, prav tako njena udeležba na čemerkoli drugem. Enotnost znanosti nima smisla, zato ga ima pa mnogoterost, ki pa sploh ni udeležena na enem. Ta Eden kajpak nima imena, zunaj njega ne more nič nositi imena znanost.
Ni več niti znanosti, niti epistemologije: »niti mnenja, občutka, niti definicije, imena«.
V prvi Hipotezi smo razpolagali z Enim absolutno Enim kot »označevalcem neimenljivega«, tukaj pa lahko le indiciramo »neimenljivost označevalca«, »manko znanosti«, »brezno niča«, »izriv izriva«.

Hipoteza IX.
AKSIOMI: Enega ni. Drugi so, toda niti en, niti mnogi, brez razmerja z enim. Nobena lastnost, niti nobena relacija ne more biti pripisana Drugim.
So nespoznavni.
Tako kot Eden v prvi Hipotezi, so tudi Drugi v tej Hipotezi brez čvrstega statusa, so le »nerealna stvar v mišljenju«, prav stvari, neskončno število stvari.
Lahko jih imenujemo epistemologija, vendar dobimo razpočeno epistemologijo iz samih ne-znanosti, a je tudi to ime nelegitimno, saj je to kraljestvo brezštevilčnih ideologij, ki nimajo nikakršnih predikatov. Kroženje označevalcev je nedifinirano, to so označevalci brez pomena, kajti če ni Enega, potem ni ničesar. To kroženje pa jim odvzame »predhodnost subjektu«, za katerega pomenijo. Vsak označevalec je prišit na drugega, ostajajo le še šivi, vse manjka.
Ta Hipoteza je inverzno simetrična prvi: Eden je ta, ki v prvi igra vlogo Drugih iz te Hipoteze (struktura subjekta) in Drugi iz prve igrajo vlogo Enega te Hipoteze (Eden jih je izrinil). Tako kot Drugih ni, tudi Enega ni. Ne izriva se samo v zunanjost, pač pa se izriva zunanjost samo in dobimo izriv izriva. Šiv se pokaže: šiv izriva v prvi Hipotezi, pomnožitev v deveti Hipotezi. Eden in Drugi so »ničnosti«.
Tako se strukturi obeh Hipotez identificirata na način, kot se to zgodi v začetku Heglove »Logike« z ničem in bitjo – pri nas kajpak: Eden absolutno bivajoči in Eden absolutno nebivajoči – ». . . čista bit in čisti nič sta ista stvar. Kar je resnično, ni niti bit, niti nič, pač pa prehod.« S tem je krog zaključen – vaja je končana.
Tako smo se prek »absolutnega idealizma« (I. – V.), »dogmatizma udeležbe« (II. – IV.), »relativnega skepticizma« (VI. – VIII.) in »absolutnega skepticizma«[78] (VII. IX.) zopet znašli v polju, ki ga strukturira aksiomatika tretje Hipoteze, ki tudi vznikne kot točka, v

kateri se subjekt prepozna kot matrična vaja sama. Tretja Hipoteza je ime za samo matrično vajo.
Zato tudi Platonova »matrica matric« tako težko pripusti subjekt k besedi in zato subjekt tako težko zatrjuje: »napočil je moj čas«.

MARCEL ŠTEFANČIČ, junior

[1] glej: J.A. Miller: Dejavnost strukture, v »Psihoanaliza in kultura«, DZS 1981, str. 236.
[2] primerjaj: F. Recanati: Problem položaja filozofije; tekst je bil natisnjen za interno rabo pariške freudovske šole leta 1975, ponatisnjen pa je bil v »Tribuni«, št. 15/16a, 1982, ki pa ni bila paginirana in zato paginacije ne navajamo.
[3] primerjaj tudi Recanatijevo razpravo: Lalangue universelle et son »Inconsistance«, v Critique, 387–388, 1979.
[4] prim.: Dejavnost strukture, Opomba, itd.
[5] prim.: Dejavnost strukture, str. 248.
[6] J. Lacan: Encore, ed.du Seuil, 1975, str. 32.
[7] prim.: Encore, str. 32, itd.
[8] o tem več: Miller: Dejavnost strukture, predvsem »Opomba o vzrokih znanosti«.
[9] J. Lacan: Television,ed. du Seuil, 1974, str. 65.
[10] Prim.: npr. J. Sedat: Retour a Lacan?, Fayard, 1981; zlasti prispevek A. Cherki: Pour une memoire.
[11] prim.: Pet predavanj o Lacanu, ki jih je imel J.–A. Miller v Caracasu oktobra 1979; slovenski prevod v zborniku: Gospostvo, vzgoja, psihoanaliza, Analecta, DDU Univerzum, 1983, str. 53.
[12] Lacanov »Y a d'l'Un« iz seminarja: Encore; vpeljal ga je že eno leto prej v seminarju: . . . ou pire.
[13] Vprašanje je bilo postavljeno na nekem predavanju v »Šoli Sigmunda Freuda« lani spomladi.
[14] objavljeno v ornicar?, ponatisnjeno v »Tribuni«: J.–C. Milner: O sistemu univerzalne ovržbe; mi smo si ta sistem kajpak malce priredili.
[15] O vlogi in območju tišine v psihoanalitski tehniki vemo danes že veliko.
[16a] npr. E.Lemoine–Luccioni: Partage des femmes; S.Leclaire: On tue un enfant; D. Vasse: Un parmi d'autres; R. in R. Lefort: Naissance de l'Autre. . .
[16] Miller: Pet predavanj o Lacanu, str. 59.
[17] To pa so predvsem dela J.–A. Millerja, zgodnji Legendre, dela, ki so izšla kot »Connexions du Champ freudien«, pa Recanatijevi spisi, npr. Clavreulov »L'ordre medical«, ipd.
[18] Cahiers pour l'Analyse, Travaux du Cercle d'epistemologie de l'École normale superieure, publies par la societe du Graphe, aux editions du Seuil.
[19] Miller: Dejavnost strukture, str. 236.
[20] citat je iz dela Geogesa Canguilhema: Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard, v: Revue Internationale de Philosophie, 1963.
[21] prim.: S. Žižek: Uvod v stalinsko hermenevtiko, Problemi Razprave 177–180, 1978, str.191.
[22] J. Lacan: Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, ed. du Seuil, 1978, str. 268.
[23] J.–C. Milner: L'amour de la langue, ed. du Seuil, str. 74,75.
[24] prim. nadaljevanje.
[25] tako Lacan v: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Misel in čas, CZ 1980.
[26] Recanati: Problem položaja filozofije . . .
[27] isto.
[28] Miller: Pet predavanj o Lacanu, str.62.
[29] G.W. Leibniz: Pripombe h kratkemu življenjepisu g. Des Cartesa, v: Izbrani filozofski spisi, Slovenska matica, 1979, str. 277.
[30] Recanati: Problem . . .
[31] isto.

[32] povzemamo sicer po: Recanati: Problem . . ., gre pa za spis M. Guéroulta: Problem veljavnosti zgodovine filozofije.
[33] o tem kajpak: J.L. Austin: How to do Things with Words, Oxford, 1975, itd.
[34] Recanati: Problem . . .
[35] Recanati: Problem . . .
[36] primerjaj nadaljevanje.
[37] Miller: Dejavnost strukture, str. 250.
[38] isto.
[39] isto.
[40] več o tem pri Regnaultu, v nadaljevanju.
[41] Miller: Pet predavanj o Lacanu, str. 52.
[42] J. Lacen: Encore, str. 116.
[43] prim.: Encore . . .
[44] J. Lacan: Encore, str. 15.
[45] J. Lacan: Television, str. 63.
[46] glej Televisoion, str. 5 in 22.
[47] Lacan v Encore.
[48] J.Lacan: Encore, str. 48.
[49] prav tam, str. 130.
[50] prim.: Recanati: Problem . . .
[51] prim.: Miller: Dejavnost strukture, str. 24.
[52] prim.: Recanati. Problem . . .
[53] Recanati: Problem . . .
[54] isto.
[55] isto.
[56] isto.
[57] isto.
[58] npr.: Miller: Pet predavanj o Lacanu, str. 54.
[59] tako Regnault (glej nadaljevanje): ne bomo govorili o tem, da ima znanstveni diskurz strukturo sanj, itd.
[60] Ker se domnevno ukvarjamo s sklopom filozofija/znanost, smo temu ustrezno kot bazični referenci izbrali dva teksta, od katerih eden motri eminentno filozofsko problematiko, drugi pa eminentno znanstveno oz. epistemološko problematiko: prvi je že omenjeni Recanatijev spis, drugi pa je spis F. Regnaulta: Dialectique d'épistemologies, Cahiers pour l'analyse 9, 1968.
[61] glej zgoraj.
[62] povzamemo Regnaultove kapitalne teze.
[63] shema je kajpak Regnaultova: prim.: Dialetique d'épistemologies, str. 55.
[64] glej Regnaultovo drugo geometrično shemo: isto, str. 56.
[65] vse Hipoteze kajpak povzemamo po: F. Regnault: Dialectique d'épistemologies.
[66] Millerjev zastavek v njegovem temeljnem spisu: Suture, Cahiers pour l'Analyse 1, str. 44, v zvezi s konceptom »ničle«.
[67] » . . . il manque d'être.«
[68] Cavailles: Sur la logique et la theorie de la science, str. 21, 24, cit. po Regnault: Dialectique d'epistemologies, str. 58.
[69] glej. npr. Kartezijanske meditacije . . .
[70] L. Wittgenstein: Logično filozofski traktat, MK 1976, str. 165, 167.
[71] Miller: Dejavnost strukture, str. 250.
[72] isto, 241, 245.
[73] isto, 250.
[74] prim.: Miller: Suture, str. 39, itd; Miller: Dejavnost strukture, str. 241.
[75] isto.
[76] o tretji Hipotezi glej opombo v: Regnault: Dialectique . . . str. 66.
[77] Kot smo že rekli, nimamo namena govoriti o znanstvenem diskurzu, ki ima strukturo sanj: kljub temu trdimo, da ima znanstveni diskurz strukturo sanj.
[78] to je tudi Regnaultov rezultat.

METAFIZIKA ARISTOTELOVE FIZIKE

(ZASNUTEK)*

»Le Dieu de la science scholastique, c'est Aristote; c'est religion de debattre de ses ordonnances, comme de celles de Lycurgus à Sparte. Sa doctrine nous sert de loy magistrale, qui est à l'avanture autant fauce qu'une autre.«

Montaigne, Essais, II, 13.

Necelost Aristotelove misli usodno določa naslednji premislek iz *Fizike:*

»Naravna pot je, da napredujemo od bolj spoznavnega in jasnega za nas k tistemu, kar je bolj jasno in bolj spoznavno po naravi; zakaj tisto, kar je spoznavno za nas, nikakor ni istovetno s tistim, kar je spoznavno absolutno. Prav zato moramo napredovati od tistega, kar je manj jasno po naravi, a bolj jasno za nas, k tistemu, kar je bolj jasno in bolj spoznavno po naravi. Kar pa je za nas najprej razvidno in jasno, so bolj pomešani skupki; elementi in principi postanejo spoznavni iz te nerazlikovanosti šele naknadno, ko le-to analiziramo. Prav zato moramo napredovati od splošnega k posameznostim. Celota je namreč bolj spoznavna čutno; in splošno je zvrst celote . . .«

Ph. A 1, 184a 16–25

Na tem mestu Aristotel vpelje sprevrnjeno podobo spoznavnega reda, namreč: kognitivni proces v *Fiziki* – na videz paradoksalno – poteka *»ek tôn kathólou epi tà kath'hékasta«*, ker je splošno pač zvrst celote, le-ta pa je bolj spoznavna *katà tèn aísthesin,* kar z drugimi besedami pomeni, da sta izraza *kathólou* in *kath'hékaston* zamenjala mesti, ki so jima ju pripisala *Druga analitika,* kjer splošno nastopi kot tisto, kar je najbolj oddaljeno od zaznave, obenem pa je kot prvotnejše in bolj spoznavno za nas označeno tisto, kar je bliže zaznavi; posamezno nastopi kot tisto, kar je zaznavi najbliže, obenem pa je kot prvotnejše in bolj spoznavno v absolutnem smislu označeno tisto, kar je od zaznave najbolj oddaljeno (*APo.* A 2, 72a 1–5). Sprevrnitev je torej zgolj notranja; kot osnova spoznanja namreč v obeh primerih nastopi zaznava: *v Drugih analitikah* je neposredno *katà tèn aísthesin* dosegljivo le *kath'hékaston,* v *Fiziki* pa *kathólou.* To mesto iz *Fizike* dobesedno oporeka 31. razdelku prve knjige *Drugih analitik,* kjer je tovrstna zveza označena kot *adýnaton* (*APo.* A 31, 87b 31–32).

Kako tedaj tematizirati ta razcep, ki ga je opazil že Tomaž Akvinski v delu *Commentaria in Libros Physicorum Aristotelis,*[1] simptom necelosti Aristotelove misli, ki je spregovoril kot leksikalna premestitev? Odgovarjamo: tako, da ga poskusimo razumeti na ozadju nekega globljega, korenitejšega neskladja, da ga torej razumemo kot učinek tistega ključnega nesklada, ki nastopi med metodološkim kanonom *Drugih analitik* in svojevrstnim, enkratnim programom raziskave v *Fiziki.*

V ta namen moramo sestopiti korak nazaj k prvi teoriji znanosti v zgodovini evropske misli, tj. k Platonovi epistemologiji, in v grobih potezah izrisati spoznavno-teoretski sklop *dóxa/epistéme.*

Platon je v *Državi* na osnovi razcepa med *horatón* in *noetón* razlikoval med vednostjo, nevednostjo in mnenjem; pri tem vednost meri na nekaj, kar je, nevednost pa na nekaj, česar ni, med obema pa posreduje *dóxa* oziroma mnenje, ki je »manj jasno kot vednost, a jasnejše kot nevednost« (*R.* 476e–477b). Koncept *dokein* potemtakem vključuje tako bivajoče kot nebivajoče; skladno s tem ga je kot inkonsistentnega – kot je na osnovi fragmenta 6.4-9 tematiziral znameniti zgodovinar matematike A. Szabo v svojem odličnem delu *The Beginnings of Greek Mathematics* – zavrnil že Parmenid.[2] *Dóxa* je torej pri

* Sestavek v grobih potezah povzema snov intervencije v seminarju dr. Kalana: Metodologija zgodovine filozofije, ki je bila razvita 5. maja 1983 ob branju Aristotelove *Fizike.*

Platonu tista spoznavna oblika, ki ustreza pojmovnemu zajetju sveta spreminjanja, gibanja in kontingence. P. Aubenque jo je pregnantno označil kot »savoir inexact, mais savoir inexact de l'inexact«,[3] kar pomeni, da je *dóxa* v svoji inkonsistentnosti usodno posredovana s svojim predmetom: tako se v znamenitem mejnem primeru v dialogu *Menon* tedaj, ko meri na predmundani red Intelegibilnega, sama izkaže kot neustrezno pojmovno zajetje le-tega. Platon sicer zatrjuje, da lahko pravo mnenje oziroma *orthè dóxa* privede do istega rezultata kot *epistéme:* pravo mnenje namreč »z ozirom na pravilnost ravnanja« (*prós orthóteta práxeos, Men.* 97b-c) ni nič slabše vodilo od same *epistéme;* razlika je le v naslednjem: tisti, ki poseduje *epistéme,* vselej uspe, tisti pa, ki poseduje zgolj pravo mnenje, včasih uspe in včasih ne uspe. To pa zato, ker je ključna poteza, ki odlikuje mnenje, prav nestalnost, nestanovitnost, neumirjenost: *dóxai* so namreč po svoji naravi –kot beremo v *Menonu* – podobne Daidalovim podobam (*tà Daidálou agálmata*), ki »skrivaj izginejo in ubežijo« (*Men.* 97d). V dialogu *Teaitetos* pa je *dóxa* označena kot *alethès* in *pseudès* obenem (*Tht.* 194b), kar pomeni – kot v izvrstni klasični študiji z naslovom *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaique* pripominja M. Detienne –, da »z mnenjem torej v osrčju racionalnega mišljenja srečamo tisto poglavitno potezo, ki na mitični ravni odlikuje Muze, Sirene, skratka vse dvojne, dvoznačne sile«, ki sicer, če hočejo, govorijo čisto resnico, znajo pa povedati tudi mnogo »laži, podobnih resnici« (*pseúdea . . . etýmoisin homoîa,* Hes. *Th.* 27).[4]
Podobno kot Platon je tudi Aristotel v 33. razdelku prve knjige *Drugih analitik* nezanesljivemu, spremenljivemu mnenju zoperstavil gotovo *epistéme*: mnenje namreč tudi pri Aristotelu meri na tisto, kar je lahko resnično ali neresnično, tj. na tisto, kar je lahko tudi drugače, *epistéme* pa zaobseže le tisto, kar je resnično in nujno, skratka tisto, kar ne more biti drugače:

»*Epistéme* in njen predmet se od mnenja in njegovega predmeta razlikujeta v tem, da *epistéme* meri na *kathólou* in na nujno; kar pa je nujno, ne more biti drugače. Obstojijo pa tudi stvari tiste vrste, ki so – čeprav resnične in bivajoče – lahko tudi drugačne kot so. *Epistéme* se z le-temi kajpada ne ukvarja, zakaj v nasprotnem primeru bi tisto, kar je lahko drugače, ne moglo biti drugače. Enako velja na *noûs,* s čimer mislim na principe *epistéme,* oziroma za nedokazljivo *epistéme,* tj. dojetje neposredne premise. Kar pa je resnično, je *epistéme, noûs,* mnenje in iz le-teh izhajajoči diskurz: potemtakem nam preostane le sklep, da na tisto, kar je resnično ali neresnično, skratka na tisto, kar je lahko tudi drugače, meri prav mnenje. Z drugimi besedami: mnenje je dojetje neposredne, a nenujne premise, kar je povsem v skladu z izkazanim, zakaj mnenje je – podobno kot narava tistega, kar smo pravkar opisali – negotovo.«

APo. A 33, 88b 30–89a 7

Mnenje, ki nastopi kot *abébaion,* je z vpeljavo koncepta nujnosti – le-ta je opredeljen kot »tisto, kar ne more biti drugače« – iz znanstvenega oziroma demonstrativnega (*apodeiktikós*) diskurza izključeno, namreč: obstoji sicer mnenje o nujnem: »mnenje imamo lahko o vsem, o neminljivih in nemogočih stvareh prav tako kot o stvareh, ki so od nas odvisne« (*EN* G 4, 1111b 30–31), nikakor pa *epistéme* kontingentnem: »*epistéme* se z le-temi (sc. s stvarmi »tiste vrste, ki so – čeprav resnične in bivajoče – lahko tudi drugačne kot so«) kajpada ne ukvarja, zakaj v nasprotnem primeru bi tisto, kar je lahko tudi drugače, ne moglo biti drugače«. Mnenje lahko tedaj nujno zaobseže vselej kot kontingentno; za spoznanje nujnega kot nujnega je namreč konstitutivna prav izstavitev *tò dióti,* le-ta pa predstavlja ključno potezo *epistéme.* Mnenje se torej ob spoznanju vzroka – »razumeti 'zakaj?' pomeni poznati na osnovi vzroka« (*tò dè dióti epistasthai esti tò dià toû aitíou epistasthai, APo.* A 6, 75a 35) – prevesi v *epistéme,* kar je blizu Platonovi zastavitvi v dialogu *Menon,* kjer ob razvpitem geometrijskem eksperimentu z Menonovim neukim, a ne nevednim sužnjem sužnjem repetitivno uglobljeno oniričnо mnenje o nesoizmerljivosti diagonale – uveriženo v vzročno razmišljanje – nastopi kot *epistéme* (*Men.* 98a). Prav izstavitev *tò dióti* je pri Aristotelu tista ključna poteza *epistéme,* ki ji onemogoča srečanje s

kontingentnim, namreč: *epistéme* bi kontingentno vselej mislila kot nujno, tj. na osnovi vzroka, kar pa nikakor ni možno, zakaj v primeru absolutno kontingentnega pač ne moremo vedeti – kot zapiše P. Aubenque –, »zakaj je kontingentno, to se pravi tisto, kar je po definiciji lahko tudi drugače, tisto, kar je«,[5] v primeru relativno kontingentnega pa bi se le-to – brž ko bi spoznali njegov vzrok – izkazalo kot nujno.

Ob preudarjanju *tó dióti* – le-to je označeno kot »predvsem odločilno za vednost« (*kyriótaton gàr toû eidénai tó dióti theorein, APo.* A 14, 79a 24) – se *epistéme* odlikuje še z ustaljenostjo oziroma umirjenostjo, kar nam razkrije že etimološko navezovanje med *epistéme* in *stênai* v sedmi knjigi *Fizike*: »znati in razmišljati govorimo na osnovi umiritve in ustalitve mišljenja« (*tôi gàr eremêsai kai stênai ten diánoian epistasthai kai phronein légomen, Ph.* H 3, 247b 10–11), ki nezgrešljivo povzema Platonov etimološki pretres iz *Kratila,* kjer Sokrat *epistéme* povezuje s *hístesin* (*Cra. 436a*).[6] Ta razsežnost je kajpada dvojna: umirjenost *ex parte subiecti,* tj. umirjenost, ki jo je – rekoč da je gibanje, ki ga domnevno zaznavamo v stvareh tedaj, ko se sami vrtimo, zgolj projekcija naše lastne vrtoglavosti – implicitno razvil že Platon (*Cra.* 411b), se mora nujno opreti na stabilnost *ex parte rei,* ki jo pri Platonu tvorijo Ideje, pri Aristotelu pa prav koncept nujnega.

Konstituiranje znanstvenega spoznanja opiše Aristotel kot umiritev vsega tistega, kar je v vselej partikularnih zaznavah splošnega, v duši (*APo.* B 19, 100a 12). Tako si je torej – kot ob razdelavi znamenitega mesta iz prve knjige *Drugih analitik,* da namreč partikularna demonstracija vselej zapada v neskončno, v neomejeno, splošna demonstracija, ki je povzdignjena kot *beltíon,* pa meri na preprosto in omejeno (*APo.* A 24, 86a 6), utemeljeno pripomni P. Aubenque – prehod od *kath'hékaston* h *kathólou* moč predstavljati kot »napredovanje od neskončnega h končnemu; in to napredovanje je za znanost konstitutivno, zakaj spoznavno je le končno, ker pač edino končno lahko zadosti zahtevi po stabilnosti in gotovosti«.[7] Če je ustaljeno spoznanje možno vselej le o tistem, kar v sebi nosi mejo, tedaj je *kathólou* – kot predmet *epistéme,* tj. kot predmet, ki je »bolj dokazljiv«, ki torej kot tak omogoči, da je demonstracija še »bolj demonstracija (*mállon apódeixis*) – napram *kath'hékaston* tisto, kar je v besedišču Platonovega *Fileba,* ki mu to mesto iz 24. razdelka prve knjige *Drugih analitik* nemalo dolguje, *péras* napram *ápeiron* oziroma omejeno napram neomejenemu, kar je torej razlikovano napram nerazlikovanemu. Ker pa je kognitivni proces v *Fiziki* opisan kot napredovanje »*ek tôn kathólou epi tá kath'hékasta*« in ker *kathólou* na tem mestu zaobseže tisto, kar smo prevedli kot »bolj pomešani skupki«, tj. *tá synkechyména mállon,* torej ravno nasprotje tistega, kar kot določila *kathólou* opišejo *Druga analitika,* je brž̌čas razvidno, da odstavka, ki uvaja Fiziko, ni moč razumeti brez sklicevanja na neko »utečeno, popularno in pejorativno rabo besede *kathólou,* ki na tem mestu pač nima pomena aristotelskega splošnega, temveč označuje le nekakšno nejasno, sinkretično zaznavo, ki je splošna le, kolikor je nerazlikovana.«[8] *Kathólou* tedaj v *Fiziki* – kot zapiše J. M. Le Blond – ne označuje nekega »splošnega, povsem razumskega koncepta«, temveč »neko vrsto generične podobe, neko vrsto *'d'un général par confusion'*«.[9]

Kaj lahko tedaj za naše branje pomeni dejstvo, da v *Fiziki* – kot je v svojem delu *In Aristotelis Physica commentaria* opazil že Simplicius – pač ni na delu neko »zoženo, dovršeno spoznanje, ki poveže vse dele, je preprosto in pripada redu intuitivnega spoznanja«, temveč neko »obsežnejše, nejasno spoznanje, ki ga ponuja že preprosta pozornost, ki jo posvetimo predmetu« (*in Ph.,* Diels, 16, 34)?[10] Ali če naj vprašanje zastavimo nekoliko drugače: katera je tista ključna razsežnost Aristotelove misli, ki jo ob prevajanju *Fizike* v angleščino – s tem, da »*Esti d'hemîn próton dêla kai saphê tá synkechyména mállon*« prevede z naslednjim pleonazmom: »*Now the things most obvious and immediately cognizable by us are concrete and particular, rather than abstract and general*«,[11] kar sicer v kanonu *Drugih analitik* drži, obenem pa je v strogo aristotelski perspektivi, ki jo poskušamo vzpostaviti z našim prizmatičnim posegom, kajpada napačno – prikrije P. H. Wicksteed, ko v luči Aristotelovega zatrjevanja, da je znanost vselej le o splošnem, obenem pa je sleherna znanost vselej partikularna, spregleda, da je tedaj, kadar »s posameznim razumemo tisto, kar je povsem določeno, prav splošno tisto, ki poseduje res-

nično posameznost; če pa s splošnim razumemo nejasno, nedoločeno, tedaj bo tej definiciji bolj ustrezalo posamezno«?[12]

'Clue', ki ga dolgujemo Aristotelu, je v naslednjem: »elementi in principi postanejo spoznavni iz te nerazlikovanosti šele naknadno, ko le-to analiziramo« (*hýsteron d'ek toúton gínetai gnórima tà stoicheîa kai hai archai diairoûsi taûta*), kar torej pomeni, da se bomo od *kathólou*, tj. od tistega, kar je bolj jasno in spoznavno *prós hemâs*, do *kath'hékaston*, tj. do tistega, kar je bolj jasno in spoznavno *têi phýsei*, dokopali s pomočjo analize, tj. s pomočjo členitve in notranjega razlikovanja *tà synkechyména mâllon:* tako se bo otrok, ki ima sprva vsakega odraslega moškega za svojega očeta in vsako odraslo žensko za svojo mater, sčasoma naučil razlikovati, prepoznavati lastne starše v množici odraslih (*Ph.* A 1, 184b 12–14). Wicksteedov prevod potemtakem prikrije prav razsežnost koncepta *diaireîn*,[13] ki je na tem mestu nezgrešljiva: tako Aristotelova trditev, da moramo napredovati »*from the concrete whole to the several constituents which it embraces*«, obvisi v praznem, ker pred sabo – po logiki prevoda – pač nimamo tistega, kar je označeno kot »*abstract and general*«, temveč tisto, kar je označeno kot »*concrete and particular*«, kar z drugimi besedami pomeni, da je analiza preprosto odveč, saj imamo opraviti že kar z njenim rezultatom, tj. s »*constituents*«. Wicksteedovo ne le »insuperable difficulty«, temveč že kar »flat contradiction«,[14] ki domnevno nastopi med odstavkom, ki uvaja *Fiziko*, in sklepnimi vrsticami 5. razdelka prve knjige, kjer beremo: »*tó mèn gàr kathólou katá tòn lógon gnórimon, tó dè kath'hékaston katá tèn aísthesin*« (*Ph.* A 5, 189a 5–7), pa je moč tematizirati takole: sodbi se namreč preprosto zgrešita, saj mesto, kjer gre šele za iskanje elementov in principov, pač ne more nasprotovati razpravljanju o principih starih, čeprav so le-ti predmet Aristotelove kritične revizije, zakaj v prvem primeru gre za 'metafizično' analizo *kathólou* kot *tà synkechyména mâllon*, kot tistega torej, kar je dosegljivo neposredno *katá tèn aísthesin*, za členitev »*d'un général par confusion*«, nekega »obsežnejšega, nejasnega spoznanja«, skratka za pretres rezultatov vsakokratne *spontane generalizacije*, v drugem primeru pa – vselej po izpeljani analizi – za razpravo o izhodiščih *metodične indukcije*, ki bo šele posredovala *kathólou* kot avtentično aristotelsko splošno, kot tisto torej, kar je dosegljivo *katá tòn lógon*, tj. »splošen, povsem razumski koncept« oziroma neko »zoženo, dovršeno spoznanje«.

Ključ opisanega 'nesporazuma' gre bržčas iskati v nerazumevanju mesta *Fizike* v sklopu Aristotelovih naravoslovnih spisov:[15] če torej sami vztrajamo pri tistem kodu branja, ki domnevno vključuje »ne le nepremostljivo težavo, temveč tudi čisto protislovje«, tedaj v prvi vrsti zato, ker prvo knjigo *Fizike* razumemo kot razpravo *peri archôn* in ne že kar kot *he peri phýseos epistéme*. *Fizika* namreč odmeri precej besed prav definiranju nekaterih temeljnih konceptov znanosti o naravi, tj. vzpostavljanju predmeta te znanosti; za Aristotela pa vzpostavljanje predmeta znanosti samo ne more biti predmet te znanosti, ker znanost pač nikoli ne obseže utemeljevanja lastnih principov: kakor »ugovori o principih na področju matematičnih dokazov ne zadevajo matematika – enako pa je tudi pri drugih znanostih (*Ph.* Th. 3, 253b 2–4), kakor torej »geometer ostane brez besed nasproti tistemu, ki ukinja principe« (*Ph.* A 2, 185a 1-2), prav tako »nima besede o principih fizik« (*Ph.* A 2, 185a 3); beseda o principih pri Aristotelu vselej pripada »drugačni znanosti ali vsem znanostim skupni znanosti« (*Ph.* A 2, 185a 2-3).

Nezgrešljivim razsežnostim nesklada med *Fiziko* in *Analitikami*, ki jih generira nezvedljiva razlika med partikularno »znanostjo o naravi« *in statu nascendi* in »drugačno znanostjo ali vsem znanostim skupno znanostjo«: *Fizika* namreč zastira prav tisto, kar skušajo dosledno razlikovati *Analitika*, tj. proces iskanja, odkrivanje principov in proces aplikacije le-teh, bomo na tem mestu z leksikalno analizo besedišča »drugačne znanosti« dodali tisto ključno razsežnost, ki *Fiziko* korenito izvzame iz sklopa Aristotelovih naravoslovnih spisov in ji pripiše prav posebno mesto. Ob tem se bomo oprli na nekatera dognanja izvrstne razprave *Tithénai tà phainómena*,[16] katere avtor je G. E. L. Owen. Začnimo s primerjavo naslednjih dveh mest:

»Zato pa pripada prav izkustvu, da oskrbi principe, ki zadevajo posamezno. Mislim pa,

na primer, da namreč astronomsko izkustvo astronomski znanosti: potem ko so *phainómena* zadostno dojeti, so tako najdeni astronomski dokazi. Podobno velja glede katerekoli druge bodisi umetnosti bodisi znanosti.«

APr. A 30, 46a 17–22

»Kakor smo delali že doslej, tako moramo tudi tu najprej ugotoviti *phainómena*, v katerih se izražajo te lastnosti, nato razjasniti nerešena vprašanja ter nakazati vse – ali pa vsaj poglavitno in najpomembnejše –, kar je resničnega v splošnih naziranjih o teh lastnostih.«

EN H 1, 1145b 2–6

Povsem »baconska podoba« metodološkega kanona iz *Prvih analitik* je v osnovi neproblematična: *empeiría* oskrbi principe *téchne* in *epistéme*, razlaga pa gradi na pretresu *phainómena*, ki na tem mestu enoznačno pomenijo rezultate izkustvenih opazovanj, tj. izkustvena dejstva.

V odstavku, ki v sedmi knjigi *Nikomahove etike* uvaja razpravo o neobvladanosti, pa si *phainómena* odevajo bistveno drugačen pomen, namreč: ker na tem mestu *phainómena* obsežejo prav »splošna naziranja« o predmetu pogovora, tj. *éndoxa*, ker torej Aristotelu ne gre za razgraditev izkustvenih dejstev, temveč za pretres tistega, kar je v *Topikah* označil kot »stvari, kakor se kažejo, in mnenja, kakršna so sprejemljiva vsem, večini ali modrim; izmed modrih pa vsem ali večini ali najbolj poznanim ali najbolj uglednim« (*Top.* A 1, 100b 21–23),[17] je brž čas razvidno – kot bi lahko sklepali že iz stavka, ki sklene okvirni prikaz neobvladanosti: »takšna naziranja (*legómena*) so torej splošno razširjena« (*En* H 2, 1145b, 20) –, da *phainómena* nikakor ne pomenijo »*observed facts*«[18] kot beremo v angleškem prevodu, ki specifičen program raziskave podreja metološkemu kanonu iz *Prvih analitik*, temveč prej – kot predlaga slovenski prevod – »zunanje pojave«,[19] zakaj »*observed facts*« kot gotova izkustvena dejstva zgrešijo prav bistveno odliko *éndoxa*, tj. verjetnost.

Vpliv metodološkega kanona iz *Prvih analitik* pa je zaznaven tudi v slovenskem prevodu; v ospredje izstopi, ko obrnemo prevod proti prevodu samemu: ko namreč nekaj vrstic niže, povzemajoč Sokratovo stališče, da »nihče ne dela proti temu, kar spozna za najboljše, iz drugačnega vzroka kot iz nevednosti«, Aristotel trdi, da je »takšno sklepanje v očitnem nasprotju s *phainómena*« (*En* H 3, 1145b 27-28), brž uvidimo, da imenovano stališče – ki zgolj komplementarno dopolni Aristotelovo lastno stališče: le-ta namreč pravi, da »strast (sc. strast kot vzrok neobvladanosti: tretji *éndoxon* o neobvladanosti) ne more prevladati tam, kjer je prisotno resnično znanje« (*EN* H 5, 1147b 14–15), obenem pa Aristotel postreže s skrbnim opisom tiste vrste nevednosti, ki jo gre pripisati neobvladanemu (*EN* H 3, 1145b 28–29; H 5, 1147b 15–17) – ni »v očitnem nasprotju z dejstvi«,[20] kot predlaga slovenski prevod, niti da »*plainly contradicts observed facts*«,[21] kot predlaga angleški prevod, saj bi tako Aristotel razvrednotil prav lastno stališče, dejansko pa spodbija le *éndoxa* in *legómena*, skupno Sokratom torej oporeka le nekaterim »splošnim naziranjem« o neobvladanosti.

Argumentacijo, ki jo predstavi G. E. L. Owen, lahko na tem mestu dopolnimo z nič manj korenitim posegom, ki domet navedenega dvoumja razkrije v samem osišču Aristotelovega naravoslovja, tj. v spisu *De generatione animalium*. Gre za naslednji premislek, ki ga Aristotel razvije ob razlagi porajanja čebel:

»Torej tako na osnovi razlage (*lógos*) porajanja čebel se zdi, da ima takšen potek, kot tudi iz tega, kar je videti (*tá dokoûnta*), da se dogaja glede le-teh; kar se res dogaja sicer gotovo ni dojeto zadostno, toda kadar je enkrat dojeto, tedaj je treba bolj verjeti zaznavi kakor razlagam, a tudi razlagam, če kažejo to, kar soglaša s *phainómena*.«

GA G 10, 760b 27–33

Če zaznava (*aisthesis*) sama ni vprašljiva, če je torej vprašljiva razlaga (*lógos*), in še ta le, kolikor se ne sklada s *phainómena*, čemu tedaj – v primeru, da se razlaga sklada s *phainómena* – 'razvrednotenje' razlage, ki v Rossovem prevodu teh vrstic kaže prav tisto, kar soglaša z »*observed facts*«,[22] ki torej gradi na zaznavi, zakaj gotovemi izkustvenemu dejstvu oziroma »*observed facts*« v grščini ustreza prav tisto, kar je Aristotel v spisu *De caelo* označil kot zaznavni *phainómenon*: tj. *tó phainómenon katá ten aisthesin* (*Cael.* G 4, 303a, 22-23)? Z drugimi besedami: s tem, da *phainómena* na tem mestu beremo kot gotova izkustvena dejstva, Aristotelovo osnovno intenco zvedemo zgolj na primerjavo med zaznavo in njeno razlago, le-ta pa je z premisleka vnaprej izključena: razlaga se namreč sklada z lastnim predmetom. Aristotelovo 'razvrednotenje' razlage, ki je v primerjavi z zaznavo nezgrešljivo, moramo prav zato, ker razlaga sama po sebi na tem mestu preprosto ni vprašljiva, kaže namreč »to, kar soglaša s *phainómena*«, razumeti kot razvrednotenje samih *phainómena*, kar pomeni, da predmet razlage niso gotova izkustvena dejstva, temveč negotovi, zgolj verjetni »pojavi«; edino razlaga te vrste – in ne morda razlaga gotovih izkustvenih dejstev – je, kljub zvestobi lastnemu predmetu, za Aristotela lahko vprašljiva.

Skladno z dvoumnostjo *phainómena* se – kot pripominja G. E. L. Owen – spreminja tudi pomen nekaterih povezanih izrazov: tako, na primer, *Druga analitika* opišejo *epagogé* kot postopek, ki vzpostavlja principe znanosti izhajajoč iz zaznave (*APo.* B 19, 100b 3-5; A 18, 81a 38 – b9), *Topika* pa kot eno izmed dveh kardinalnih metod dialektike (*Top.* A 12, 105a 10–19), ki torej nujno izhaja iz *éndoxa* in je kot taka uporabna za iskanje principov znanosti (*Top.* A 2, 101a 36 – b4). Podobno velja za aporije: v kontekstih, kjer *phainómena* nastopijo kot izkustvena dejstva, so z le-temi povezane *aporiai* predvsem vprašanja izkustvenih dejstev, razlage tovrstnih dejstev ali problemi zajetja nekaterih nezaseženih dejstev z izkustveno hipotezo; na mestih, kjer *phainómena* sovpadejo z *éndoxa*, pa so *aporiai* logične in filozofske uganke, ki jih – podobno kot nekatere šale v Freudovem znamenitem spisu *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* – generira utečena besedna raba: »nekdo, ki pravilno spoznava«, ne more izgubiti oblasti nad sabo, »zakaj v tem primeru bi bil isti človek pameten in obenem neobvladan«, kar je ob dognanju kritičnega pretresa utečene besedne rabe, da se namreč spoznanje in *akráteia* pač nikoli ne srečata, »nesmiselno«; in prav zato, ker je nesmiselno, in ne morda zato, ker bi bilo kaj takega nemogoče, »o pametnem človeku nihče ne trdi, da je zmožen hote početi kaj nizkotnega« (*EN* H 3, 1146a 5-7).

Tovrsten pretres potemtakem pokaže, da si *phainómena*, *aporiai* in *epagogé* – skladno s stilom in kontekstom raziskave – odevajo različne pomene.

Če poskusimo *Fiziko* razumeti kot razpravo, ki gradi na pretresu *phainómena*, tedaj moramo *phainómena* v prvi vrsti razumeti v njihovem drugem pomenu, predlaga G.E. L. Owen in za zgled navede znano analizo mesta iz četrte knjige:[23] le-to uvajajo štirje argumenti za obstoj mesta; od teh argumentov prvi navaja, kar se domneva (*dokei*, *Ph.* D 1, 208b 1, 5), drugi gradi na nauku o naravnih mestih, ki je kasneje povzet kot *éndoxon* (*Ph.* D 1, 208b 8-25; D 4, 211a 4–6), tretji se sklicuje na tisto, kar nekateri modreci govore (*légousi*, *Ph.* D 1, 208b 26), četrti pa navajajo tisto, kar Heziod in še nekateri menijo (*nomízousi*, *Ph.* D 1, 208b 32–33). Pri tem je ob Zenonovi aporiji, da je namreč mesto samo vselej že vsebovano v nečem drugem, funkcija *epagogé* prav dialektičen pretres različnih pomenov predloga 'v'; aporija se razreši z ugotovitvijo, da namreč za mesto samo lahko trdimo, da je v nečem drugem na podoben način kot lahko za zdravje rečemo, da je v toplih stvareh in za toploto, da je v telesu, torej kot stanje in lastnost (*Ph.* D 3, 210b 8–27).

»S tovrstnimi argumenti pa se *Fizika* ne uvršča v fiziko v današnjem pomenu besede, temveč v filozofijo. Njena izhodišča niso material znanosti o naravi, temveč material dialektike, njeni problemi – skladno s tem – niso vprašanja izkustvenih dejstev, temveč konceptualne uganke«.[24] *Fizika* torej ni nejasen, nepristen poskus empirične znanosti – skladno s tem bi, kot pripominja G. G. Granger v svojem temeljnem delu *La théorie aristotélicienne de la science*, primere specifičnih izhodišč znanosti o naravi v *Fiziki* iskali

zaman[25] –, ker Aristotel pač ne izhaja iz izkustvenih opazovanj, temveč vselej začenja s pretresom *éndoxa:* ne samo ob analizi mesta, temveč tudi ob analizi točke v četrti knjigi, ob analizi stika v peti, spreminjanja v šesti itn., kot obširno utemeljuje G. E. L. Owen. *Fizika* namreč v veliki meri izhaja iz slovite zbirke logičnih paradoksov, tj. iz Platonovega *Parmenida.*[26]

Da torej metodološki kanon iz *Prvih analitik* (APr. A 30, 46a 17–22) lahko obseže *Fiziko* in razpravo o neobvladanosti iz sedme knjige *Nikomahove etike,* je potrebno povsem »baconsko podobo« le-tega podgraditi z dognanji »razprave o dialektiki«, na katero nekaj vrstic niže opozarja Aristotel (*APr.* A 30, 46a 28–30): ob tem ima bržčas v mislih sklepne vrstice 2. razdelka prve knjige *Topik,* kjer zatrjuje, da je prve premise znanstvenega argumenta moč vzpostaviti z metodami, ki začenjajo z *éndoxa* (*Top.* A 2, 101a 36–b4). Premise *Fizika* in *Nikomahove etike* potemtakem niso neposredno resnične, temveč *endoksalne* – ta neologizem tvegamo na osnovi njegovega utečenega antonima: paradoksalno –, kar pomeni, da niso oprte na neko absolutno evidenco, niso aksiomi ne iz le-teh izpeljani teoremi, temveč *éndoxa,* tj. tisto, kar je zgolj sprejemljivo »vsem, večini ali modrim; izmed modrih pa vsem ali večini ali najbolj poznanim ali najbolj uglednim«. »Če bodo namreč odstranjene nejasnosti, če bo ostalo samo to, kar je iz splošnih naziranj (*éndoxa*) povsem sprejemljivo, tedaj bo resnica dovolj osvetljena« (*EN* H 1, 1145b 6–7).[27]

S tem seveda nikakor ne trdimo, da je metoda *Fizike* v celoti dialektična; bržkone pa nismo daleč od resnice, če trdimo, da je ravno dialektika tista neeksplicirana metoda sprevrnjenega spoznavnega reda »drugačne znanosti«. Sklenimo z besedami G. G. Grangerja: »V tej metodi ni ničesar, česar ne bi našli že v knjigah o metafiziki; (. . .) prisotnosti dolgih odstavkov, ki v osrčju *Metafizike* podvajajo ali parafrazirajo mesta iz *Fizike,* torej ne gre pripisati naključju ali nerazumevanju izdajateljev: v tem primeru gre namreč še vedno za razvitja istega izhodišča, o katerem navadno govorimo v okviru prve Filozofije«.[28]

Miran Božovič

OPOMBE

[1] »Contrarium autem videtur esse huic quod in dicit primo Posteriorum quod singularia sunt magis nota quoad nos, universalia vero natura, sive simpliciter«; navajamo po J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote,* Vrin, Paris 1973, str. 287, op. 1.

[2] A. Szabo, *The Beginnings of Greek Mathematics,* Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, str. 309–310.

[3] P. Aubenque, *Science, culture et dialectique chez Aristote, Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé,* Paris 1960, str. 145.

[4] M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaique,* Librairie François Maspero, Paris 1967, str. 115, 122.

[5] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* PUF, Paris 1977, str. 324, op. 4.

[6] Cf. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu,* Mladinska knjiga, Ljubljana 1981, str. 104, op. 23.

[7] P. Aubenque, o. c., str. 209.

[8] Id., ibid.

[9] J. M LeBlond, o. c., str. 287.

[10] Navajamo po J. M. LeBlond, ibid. op. 3.

[11] Aristotle, *Physics,* Books I-IV, Leob Classical Library, London 1929, str. 11.

[12] P. Aubenque, o. c., str. 209.

[13] Wicksteed kajpada ni edini, ki spregleda razsežnost koncepta *diairein* na tem mestu v prologu *Fizike:* Bolj zaskrbljujoče je dejstvo, da tega mesta ne dokumentira niti Bonitz, ki sicer razlikuje tri pomene besede *diairein:* 1. »Dirimere in partes re ac loco sejunctas«; 2. »Distinguere genus aliquod in species . . . His affinis est usus de sejungendis

partibus dilemmatis et de secernendis ejusdem vocabuli notionibus . . .«; 3. »Sejungere praedicatum a subjecto in propositionibus negativis . . .«; H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 179b 14sqq. Navajamo po J. M. LeBlond, o.c., str. 290, op. 1.

[14] Aristotle, *Physics*, navedena izdaja, str. 10, op. a.

[15] Svojevrstno mesto Fizike kot »filozofskega uvoda k fizikalnim 'znanostim'« je lepo opisal A. Mansion: »Tout d'abord, dès qu'on embrasse d'un coup d'oeil la place occupée par la Physique dans cet édifice scientifique, et les problèmes qui y sont discutés, on se rend compte de l'importance primordiale du traité: il sert d'introduction aux traités moins généraux qui suivent et aux exposés d'allure plus spéciale qu'ils renferment. Par ailleurs, cet ouvrage est le plus philosophique de la série, du fait qu'Aristote en vertu de sa méthode développe en premier lieu les points de vue les plus généraux de la science de la nature.« A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne; Aristote, traductions et études*, Louvain/Paris 1946, str. 49.

[16] G. E. L. Owen, *Tithénai tá phainómena, Aristote et les problèmes de méthode; Aristote, traductions et études*, Louvain/Paris 1961, str. 83–103.

[17] Cf. V. Kalan, o.c., str. 35.

[18] *Ethica Nicomachea*, H 1, 1145b 2-6, prevedel W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, vol. IX, Oxford University Press, London 1954.

[19] *Nikomahova etika*, prevedel dr. Kajetan Gantar, Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 232; cf. V. Kalan, o.c., str. 36: »*éndoxon* je pravzaprav isto kakor pojav, *phainómenon*«.

[20] Nikomahova etika, str. 233.

[21] *Ethica Nicomachea*, H 3, 1145b 27-28.

[22] W. D. Ross, *Aristotle*, London 1964, str. 122.

[23] Problematiko mesta pri Aristotelu je obširno razvil V. Goldschmidt, *La théorie aristotélicienne du lieu, Mélanges de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1956, str. 79–119.

[24] G. E. L. Owen, o.c., str. 88.

[25] G. G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier Montaigne, Paris 1976, str. 315.

[26] Cf. G. E. L. Owen, o.c., str. 92–103.

[27] Cf. *Ph.* D 4, 211a 7–11.

[28] G. G. Granger, o.c., str. 316.

G.W.F. HEGEL:

FENOMENOLOGIJA DUHA

(Odlomki)

UVOD

Je naravna predstava, da si je treba, preden gremo v filozofiji k stvari sami, namreč k dejanskemu spoznavanju tega, kar v resnici je, priti na jasno o spoznavanju, ki ga obravnavajo bodisi kot orodje, s katerim se polastiš absoluta, bodisi kot sredstvo, skozi katerega da ga ugledaš. Upravičena se zdi zaskrbljenost, deloma, da so tu razne vrste spoznanja in bi med njimi bila ena za dosego tega končnega smotra prikladnejša od kake druge, pa bi potemtakem napačno izbrali med njimi, – deloma tudi, da bi, ker je spoznavanje zmožnost določene vrste in obsega, brez natančnejše določitve njegove narave in meja zajeli oblake zablode namesto neba resnice. Ta zaskrbljenost se mora pač celo spremeniti v prepričanje, da je vse početje, ki naj tisto, kar je na sebi, s spoznavanjem pridobi zavesti, protiumno v svojem pojmu in da je med spoznavanjem in absolutnim meja, ki ju naravnost ločuje. Zakaj če je spoznavanje orodje, da se polastiš absolutnega bistva, se takoj opazi, da uporaba orodja na kaki stvari te kakopak ne pusti take, kot je za sebe, temveč da ji zadene formiranje in spremembo. Ali pa, če spoznavanje ni orodje naše dejavnosti, temveč nekolikanj neki pasiven medij, skozi katerega prihaja do nas luč resnice, potem te tudi tako ne dobimo, kot je na sebi, temveč tako, kot je zaradi tega medija in v njem. V obeh primerih uporabljamo sredstvo, ki proizvaja naravnost nasprotek svojega smotra, ali pa, nesmiselnost je kakopak, da se sploh poslužujemo kakega sredstva. Zdi se sicer, da se tej nepriliki da odpomoči tako, da poznamo način delovanja *orodja*, saj nam to omogoča, da od predstave, ki jo z orodjem dobimo o absolutnem, v rezultatu odštejemo tisti del, ki pripada orodju, in da se tako dokopljemo do čistega resničnega. Vendar bi nas ta popravek dejansko le zopet pripeljal tja, kjer smo bili poprej. Če formirani reči spet odvzamemo tisto, kar ji je zadejalo orodje, nam je reč – tu absolutno – ravno zopet prav to kar pred tem trudom, ki je bil tedaj odveč. Če naj bi nam bilo absolutno z orodjem sploh samo približano, ne da bi na njem kaj predrugačili, tako nekako kot z limanicami ptič, če bi ne bilo in ne hotelo biti že na sebi in za sebe pri nas, bi se posmehnilo tej zvijači, zakaj spoznavanje bi bilo v tem primeru zvijača, saj se s svojim mnogoterim prizadevanjem dela, kot da počne nekaj čisto drugega kot le spostaviti neposredni in s tem nenaporni odnošaj. Ali pa, če nas preskušanje spoznavanja, ki si ga predstavljamo kot *medij*, nauči zakona svojega loma žarkov, tedaj prav tako nič ne koristi, če ta lom odštejemo v rezultatu, zakaj spoznanje ni lomljenje žarkov, temveč žarek sam, s katerim se nas dotika resnica, in če bi to odšteli, bi nam bila označena le čista smer ali prazno mesto.

Medtem pa, če zaskrbljenost, da bi zablodili v zmoto, postavlja nezaupnico znanosti, ki se brez takšnih pomislekov loti posla samega in dejansko spoznava, ne sprevidimo, zakaj ne bi narobe izrekli nezaupnico temu nezaupanju in ne bili zaskrbljeni, da je ta strah pred zmoto že zmota sama. Dejansko že nekaj in sicer marsikaj predpostavlja kot resnico in na to opira svoje pomisleke in konsekvence, kar samo bi morali prej preskusiti, če je resnica. Predpostavlja namreč *predstave* o *spoznavanju* kot *orodju* in *mediju*, in tudi *razloček med nami samimi in tem spoznavanjem;* zlasti pa to, da absolutno stoji *na eni strani* in da *spoznavanje na drugi strani* zase in ločeno od absolutnega je vendarle nekaj realnega, ali s tem, da je spoznavanje, ki je, vtem ko je zunaj absoluta, kajpak tudi zunaj resnice, pa vendarle resnično, domneva, s katero se tisto, kar se imenuje strah pred zmoto, razkriva prej za strah pred resnico.

Ta konsekvenca sledi iz tega, da je edinole absolutno resnično, ali da je edinole resnično absolutno. Da se jo zavrniti z razločkom, da je spoznavanje, ki sicer ne spoznava absolutnega, kot hoče znanost, lahko vendarle tudi resnično, in da je spoznavanje sploh, če je sicer nezmožno dojeti absolutno, vendarle sposobno druge resnice. Ampak že kar vidimo, da gre pri tem govorjenju semintja za moten razloček med nekakšnim absolutnim resničnim in nekakšnim drugim resničnim in da so absolutno, spoznavanje itn. besede, ki predpostavljajo *pomen*, do katerega se je treba šele dokopati.

Namesto da bi se trapili s takšnimi nekoristnimi predstavami in rečenicami, češ da je spoznavanje orodje, da uloviš absolutno, ali pa medij, skozi katerega ugledaš resnico itn. – in v vseh predstavah o nekakšnem spoznavanju, ki je ločeno od absolutnega, in o absolutnem, ki je ločeno od spoznavanja, gre naposled za ti dve razmerji –, namesto da bi se trapili z ugovori, ki jih nezmožnost znanosti črpa iz predpostavke takih razmerij, da bi se hkrati osvobodila znanstvenega truda in si hkrati dala ugled resnega in zavzetega prizadevanja, in prav tako namesto da bi se trapili z odgovori na vse to, bi jih lahko kar naravnost zavrgli kot nakljućne in samovoljne predstave in celo obravnavali kot goljufijo in s tem povezano rabo besed kot absolutno, spoznavanje, tudi objektivno, in subjektivno, pa brez števila drugih, katerih pomen je predpostavljen kot splošno znan. Zakaj trditev, deloma da je njihov pomen splošno znan, deloma tudi, da ima kdo sam njihov pojem, naj, kot se zdi, prihrani samo tisto glavno, namreč – podati ta pojem. Z večjo pravico bi si nasprotno lahko prihranili trud, da bi sploh zapazili takšne predstave in rečenice, s katerimi naj bi se odkrižali same znanosti, zakaj so le prazna prikazen vedenja, ki pred nastopajočo znanostjo neposredno izgine. Toda znanost je v tem, da nastopa, sama prikaznost, njen nastop še ni ona izpeljana in razgrnjena v svoji resnici. Tu je vseeno, če si predstavljaš da je *ona* prikaznost, ker nastopa *poleg drugega*, ali pa imenuješ ono drugo neresnično vedenje njeno prikazovanje. Znanost se mora osvoboditi te kaznosti, to pa lahko stori le tako, da se obrne proti njej. Zakaj vedenja, ki ni resnično, ne more niti zgolj zavreči kot navaden pogled na stvari in zagotavljati, da je ona vse drugačno spoznanje in da le-ono vedenje zanjo ni prav nič, niti se ne sme sklicevati na slutnjo boljšega vedenja v njem samem. S tistim *zagotavljanjem* bi razglasila svojo *bit* za svojo moč, toda neresnično vedenje se prav tako sklicuje na to, da *je*, in *zagotavlja*, da njemu znanost ni nič, *eno* suho zagotavljanje pa šteje prav toliko kot drugo. Še manj se more sklicevati na boljšo slutnjo, ki da je v neresničnem spoznavanju in v njem samem namig nanjo, zakaj za en del bi se prav tako spet sklicevala na neko bit, za drugi del pa nase kot na način, kakršna je v neresničnem spoznavanju, tj. na slab način svoje biti, in na svojo prikazen celo kot na to, kot je na sebi in za sebe. To je razlog, zakaj naj se tu lotimo orisa prikazujočega se vedenja.

In ker ima ta oris za predmet le prikazujoče se vedenje, se kaže, kot da sam ni svobodna znanost, ki se giblje v svoji svojstveni podobi, temveč jo s tega stališča lahko jemljemo kot pot naravne zavesti, ki sili k resničnemu vedenju, ali pa kot pot duše, ki prepotuje niz upodob, postaj, ki jih je zarisala njena narava, – da bi se očistila do duha, tako da s popolnim izkustvom same sebe pride do vednosti o tem, kaj je sama na sebi.

Izkazalo se bo, da je naravna zavest le pojem vedenja, ali da ni realno vedenje. Vtem ko pa se sama neposredno celo ima za realno vedenje, ima ta pot zanjo negativen pomen in ji celo velja za izgubo same sebe tisto, kar je realizacija pojma, zakaj na tej poti zgubi svojo resnico. Zato lahko v tem vidimo pot *dvoma*, ali pravzaprav pot zdvomljenja (Verzweiflung), na njej se namreč ne zgodi tisto, kar ponavadi razumemo pod dvomljenjem – omajanje te ali one domnevne resnice, kateremu sledi ustrezno ponovno izginotje dvoma in povratek k oni resnici, tako da se stvar na koncu jemlje tako kot poprej. Marveč je to zavestni sprevid neresnice prikazujočega se vedenja, kateremu je najrealnejše tisto, kar je v resnici nasprotno le nerealizirani pojem. Ta dogajajoči se skepticizem zato tudi ni tisti, s katerim se je pač resna vnema za resnico in znanost, kot si umišlja, zanju pripravila in opremila, namreč z *namenom*, da se v znanosti ne prepustiš mislim drugih spričo avtoritete, temveč da vse sam preveriš in slediš le lastnemu prepričanju, ali še bolje,

da vse sam produciraš in imaš le lastno dejanje za resnično. Niz upodob, ki jih zavest preide na tej poti, je nasprotno izčrpna zgodovina *omikanja* same zavesti do znanosti. Oni namen predstavlja omiko v enostavni obliki namena kot neposredno opravljeno in zgodeno, ta pot pa je nasproti oni neresnici dejanska izpeljava. Slediti lastnemu prepričanju je kajpada več kot prepuščati se avtoriteti, ampak če smatranje (Dafürhalten) iz avtoritete preobrneš v smatranje iz lastnega prepričanja, se ni nujno spremenila njegova vsebina in na mesto zablode stopila resnica. Ali tičiš v sistemu mnenja in predsodka po avtoriteti drugih ali pa iz lastnega prepričanja, se med seboj loči le po puhloglavosti, ki je zraven v tem drugem. Skepticizem, ki se usmerja na ves obseg prikazujoče se zavesti, pa dela, da duh najprej spretno preveri, kaj je resnica, tako da spostavi zdvomljenje nad tako imenovanimi naravnimi predstavami, mislimi in mnenji, za katere je vseeno, ali jih imenuješ svoje ali tuje, in s katerimi je zavest, ki se *ravnokar* spravlja k preverjanju, še izpopolnjena in obložena, s tem pa dejansko nesposobna tega, kar hoče prestoriti.
Popolnost oblik nerealne zavesti nam bo prinesla sama nujnost napredovanja in povezave. Da bi to storili umevno, lahko vobče vnaprej pripomnimo, da prikaz neresnične zavesti v njeni neresnici ni golo *negativno* gibanje. Naravna zavest nanjo sploh tako enostransko gleda, in vedenje, ki dela to enostranost za svojo bistvo, je ena od podob nedovršene zavesti, ki sama spada v potek poti in se bo tam predstavila. Le-ta je namreč skepticizem, ki vidi v rezultatu vedno le *čisti nič* in abstrahira od tega, da je ta nič zagotovo nič *tistega, iz česar rezultira*. Nič pa je le, vzet kot nič tistega, iz česar izhaja, dejansko resnični rezultat, s tem je sam *določen* nič in ima *vsebino*. Skepticizem, ki se konča z abstrakcijo niča ali praznoto, od te ne more iti naprej, temveč mora čakati, če in kaj se mu utegne ponuditi novega, da bi to vrgel v isto prazno brezno. Vtem ko se nasprotno pojmuje rezultat, kot v resnici je, kot *določena* negacija, je s tem neposredno nastala nova oblika in je v negaciji storjen prehod, s katerim se samo od sebe podaja napredovanje skozi popolni niz podob.
A vedenju je prav tako nujno zakoličen *cilj* kakor nizanje napredovnja, cilj je tam, kjer vedenju ni več treba iti čezse, kjer najde samo sebe in pojem ustreza predmetu, predmet pojmu. Napredovanje k temu cilju je zato tudi nezadržno in zadovoljitve ni najti na nobeni prejšnji postaji. Kar je omejeno na kako naravno življenje, ne more s samim seboj iti čez svoje neposredno bivanje, toda čez ga požene neko drugo, in ta iztrganost je njegova smrt. Zavest pa je za samo sebe svoj *pojem*, s tem neposredno prestop čez omejeno, in ker ji to omejeno pripada, čez samo sebe, s posamičnim ji je hkrati postavljeno onstranstvo, najsi tudi le, kot v prostorskem zrenju, *poleg* omejenega. Zavest torej to silo, da si kvari omejeno zadovoljstvo, trpi od same sebe. Spričo občutka te sile se pač najbrž umika bojazen pred resnico in se skuša ohraniti tisto, česar izguba preti. Ta bojazen pa ne najde miru, razen če hoče obstati v brezmiselni lenosti – misel zagreni brezmiselnost in njen nemir moti lenobnost – ali pa, da se zakrepi kot sentimentalnost, ki zagotavlja, da je vse *na svoj način dobro;* to zagotavljanje prav tako trpi silo od uma, kateremu nekaj prav zato ni dobro, ker je način. Ali pa se strah pred resnico lahko skriva pred seboj in pred drugimi za videzom, kot da mu ravno vroča vnema za resnico samo tako otežuje, celo onemogoča najti drugo resnico kot edinole resnico puhloglavosti, da si še vedno brihtnejši od sleherne misli, katero imaš iz samega sebe ali od drugih, ta puhloglavost, ki ume doseči, da ji izpuhti sleherna resnica, se iz nje ume vrniti vase, in se pase na tej lastni umnosti, katera vedno zna razkrojiti vse misli in namesto vse vsebine najti le suhi Jaz, je zadovoljstvo, ki ga je treba prepustiti samemu sebi saj beži pred občim in išče le zasebstvo.
Kot je bilo predhodno in na splošno tole povedano o načinu in nujnosti razvijanja (Fortgang), tako bo primerno tudi nekaj opomniti o *metodi izvajanja*. Ta prikaz, ki si ga predstavljamo kot *obnašanje znanosti* do *prikazujočega se* vedenja in kot *preiskavo* ter *preverjanje realnosti spoznavanja*, se kot da ne more dogajati brez kakšne predpostavke, ki je vzeta za osnovo kot *merilo*. Zakaj preverjanje sestoji v pokladanju kakega privzetega merila in v tem, ali je tisto, kar se preverja, z njim enako ali neenako, je odločitev, ali je pravilno ali nepravilno, in merilo sploh, prav tako pa znanost, če bi bila merilo, je tu pri-

vzeta (angenommen) kot *bistvo* ali kot *nasebje* (das Ansich). Ampak tu, kjer znanost šele nastopa, se ni niti ona sama niti kar že bodi upravičilo kot bistvo ali kot nasebje, in brez česa takega kot da ne more biti nobenega preverjanja.

To oporečje in njegova odstranitev se bo določneje pokazala, če najpoprej spomnimo na abstraktna določila vedenja in resnice, kot nastopajo na zavesti. Ta namreč nekaj od sebe *razločuje,* na kar se hkrati *nanaša,* ali, kot to izražajo: je nekaj *zanjo,* in določena plat tega *nanašanja* ali *biti* nečesa *za zavest* je *vedenje.* Od te biti za kako drugo pa razločujemo *nasebstvo,* tisto, kar se nanaša na vedenje, prav tako razločujemo od njega in postavljamo kot *bivajoče* tudi zunaj tega odnosa, ta plat tega nasebja se imenuje *resnica.*

Kaj je pravzaprav na teh določilih, se nas tu dalje ne tiče, ker je namreč prikazujoče se vedenje naš predmet, bomo tudi najpoprej povzeli njegova določila, kot se neposredno ponujajo, in tako, kot so bila dojeta, se pač najbrž ponujajo.

Če zdaj preiskujemo resnico vedenja, se zdi, da preiskujemo, kaj je vedenje *na sebi.* Toda v tej preiskavi je to *naš* predmet, je *za nas,* in njegovo *nasebje,* ki bi prišli do njega, bi bilo tako nasprotno njegova bit *za nas,* kar bi zatrjevali kot njegovo bistvo, bi še celo ne bila njegova resnica, temveč le naše vedenje o njem. Bistvo ali merilo bi se znašlo v nas, in tisto, kar naj bi bilo z njim primerjano in o čemer naj bi se s to primerjavo odločalo, bi ga ne moralo pripoznati.

Toda narava predmeta, ki ga preiskujemo, nam prihrani to ločitev ali ta videz ločitve in predpostavke. Zavest daje svoje merilo na njem samem, in preiskava bo s tem primerjava njega s samim seboj, zakaj razločevanje, ki smo ga pravkar napravili, se znajde v njej. V njej je eno *za neko* drugo, ali, sploh ima na sebi določenost momenta vedenja, hkrati ji to drugo ni le zanjo, temveč tudi zunaj tega odnosa ali *na sebi:* moment resnice. V tem, kar torej zavest znotraj sebe razglaša za *nasebje* ali *resnično,* imamo merilo, ki ga postavlja sama, da bi ob njem merila svoje vedenje. Če *vedenje* imenujemo *pojem,* bistvo ali resnično pa bivajoče ali *predmet,* sestoji preverjanje v tem, da pogledamo, ali pojem ustreza predmetu. Če pa *bistvo* ali nasebje *predmeta* imenujemo *pojem* in nasprotno s *predmetom* razumemo njega kot *predmet,* namreč kot je *za neko drugo,* sestoji preverjanje v tem, da pogledamo, ali predmet ustreza svojemu pojmu. Vidimo pač, da je oboje isto: bistveno pa je, da to obdržimo v vsem preiskovanju, da se tadva momenta, *pojem in predmet, bit-za-neko-drugo* in *samonasebstvo,* znajdeta v samem vedenju, katero raziskujemo, in da nam zato ni treba prinašati s seboj meril in pri preiskavi aplicirati *naših* domislic in misli, s tem, da jih opustimo, dosežemo, da obravnavamo stvar, kot je na sebi in za sebe samo.

Toda dodatek nam ne postane odveč le po tej plati, da sta pojem in predmet, merilo in tisto, kar naj se preverja, navzoča v sami zavesti, temveč nam je prihranjen tudi trud, da bi oba primerjali, in pravega preverjanja, tako da nam, vtem ko zavest preverja samo sebe, ostane tudi po tej plati le čisto opazovanje (Zusehen). Zakaj zavest je po eni plati zavest predmeta, po drugi plati zavest same sebe, zavest tega, kar ji je resnično, in zavest svojega vedenja o tem. Ker pa je oboje zanjo, je ona sama njuna primerjava, *zanjo* postane, če njeno vedenje o predmetu temu ustreza ali ne. Predmet sicer je zanjo kot da je le tak, kakršnega ve, zdi se obenem, kot da ne bi mogla priti do dna (dahinter), kakšen je, *ne zanjo,* temveč kakšen je *na sebi,* in bi tudi svojega vedenja ne mogla preveriti na njem. Vendar je ravno v tem, da sploh ve za kak predmet, navzoč že razloček, da *ji* je nekaj *nasebje,* drug moment pa vedenje ali bit predmeta *za* zavest. Na tem razločevanju, ki je tu, temelji preverjanje. Če si v tej primerjavi oboje ne ustreza, se zdi., da mora zavest predrugačiti svoje vedenje, da bi ga primerila predmetu, ampak v predrugačenju vedenja se ji dejansko predrugači tudi predmet sam, zakaj navzoče vedenje je bilo po bistvu vedenje o predmetu: z vedenjem postane tudi ta drug, saj je po bistvu pripadal temu vedenju. S tem se zavesti pripeti, da tisto, kar ji je prej bilo *nasebje,* ni na sebi, ali, da je bilo le *zanjo na sebi.* Vtem ko torej ob svojem predmetu odkrije, da njeno vedenje temu ne ustreza, tudi predmet sam ne vzdrži, ali, merilo preverjanja se predrugači, če tisto, česar merilo naj bi bilo, ne obstane v preverjanju, in preverjanje ni le preverjanje vedenja, tem-

več tudi njegovega merila.
To dialektično gibanje, ki ga izvaja zavest na sami sebi, tako na svojem vedenju kot na svojem predmetu, *kolikor ji* iz tega *izvira novi resnični predmet,* je pravzaprav tisto, kar imenujemo *izkustvo.* V tej zvezi je treba pri pravkar omenjenem poteku še pobliže podčrtati en moment, s čimer bo padla nova luč na znanstveno plat nadaljnega prikaza. Zavest *nekaj ve,* ta predmet je bistvo ali *nasebje,* je pa tudi za zavest *nasebje,* s tem nastopi dvoumnost tega resničnega. Vidimo, da ima zdaj zavest dva predmeta, enega prvo *nasebje,* drugega *bit-zanjo tega nasebja.* Ta drugi se zdi najpoprej le refleksija zavesti vase samo, predstavljanje, ne predmeta, temveč le svojega vedenja o onem prvem. Vendar se zavesti, kot je bilo pokazano prej, pri tem spremeni prvi predmet, neha biti nasebje in ji postane tak, da je le *zanjo nasebje,* s tem pa je potem tole: *bit-zanjo tega nasebja,* resnično, to pa se pravi, to je bistvo, ali njen *predmet.* Ta novi predmet vsebuje ničnost prvega, je izkustvo, dobljeno o njem.
V tem prikazu poteka izkustva je moment, s katerim kot da ni v skladu s tistim, kar ponavadi razumemo z izkustvom. Namreč prehod od prvega predmeta in vedenja le-tega k drugemu predmetu, *ob katerem* pravijo, da je bilo doseženo izkustvo, je bil podan tako, da naj bi vedenje o prvem predmetu, ali zazavestnost prvega nasebja sama postala drugi predmet. Narobe pa se sicer zdi, da neresnico našega prvega pojma izkusimo *na drugem* predmetu, ki ga najdemo po naključju in nekako zunanje, tako da je v nas sploh le čisto *dojemanje* (Auffassen) tistega, kar je na sebi in za sebe. V le-onem nazoru pa se kaže novi predmet kot nastal z *obrnitvijo zavesti* same. To obravnavanje stvari je naš dodatek, s katerim se niz izkušenj zavesti povzdigne v znanstveni tek in ki ni za zavest, ki jo obravnavamo. Je pa to dejansko tudi ista okoliščina, o kateri je bila beseda že prej, ko smo si ogledali razmerje tega prikaza do skepticizma, da namreč vsakokratni rezultat, ki se podaja pri neresničnem vedenju, ne sme odteči v prazen nič, temveč da mora biti nujno dojet kot nič *tistega, česar rezultat* je, rezultat, ki vsebuje tisto, kar ima v njem resničnega poprejšnje vedenje. To se tu prikazuje tako: ker se tisto, kar se je najpoprej pojavilo kot predmet, zniža zavesti v vedenje o njem in *nasebje postane bit-za-zavest nasebja,* je to novi predmet, s katerim tudi šele nastopi nova podoba zavesti, kateri je bistvo nekaj drugega kot poprejšnji. Ta okoliščina je tista, ki vodi vse sosledje podob zavesti v njihovi nujnosti. Le ta nujnost sama, ali *nastanek* novega predmeta, ki se ponuja zavesti, ne da bi vedela, kaj se ji godi, je tisto, kar se hkrati godi za nas za njenim hrbtom. S tem pride v njeno gibanje moment *nasebstva ali biti-za-nas,* ki se ne predstavlja za zavest, ki je sama v izkušanju, ampak vsebina tistega, kar nam nastaja, je *zanjo,* in mi zapopademo le formalno plat tega ali njegovo čisto nastajanje, *zanjo* je to nastalo le kot predmet, *za nas* hkrati kot gibanje in nastajanje.
Spričo te nujnosti je ta pot k znanosti sama že znanost, in po svoji vsebini s tem znanost *izkustva zavesti.*
Izkustvo, ki ga dobi zavest o sebi, ne more po svojem pojmu zaobsegati v sebi nič manj kot njen ves sistem ali celo kraljestvo resnice duha, tako da se momenti izkustva prikazujejo v tej svojstveni določenosti, da niso abstraktni, čisti momenti, temveč tako, kot so za zavest, ali kot ta sama nastopa v svojem odnosu do njih, s čimer so momenti celote *podobe zavesti.* Vtem ko se žene naprej k svoji resnični eksistenci, bo dosegla točko, na kateri bo odložila svoj videz, da je obložena s tujerodnim, ki je le zanjo in kot neko drugo, ali, kjer bo prikaznost enaka bistvu, prikaz zavesti sovpade torej s prav to isto točko prave znanosti duha, in naposled, vtem ko bo sama zapopadla to svoje bistvo, bo označila naravo absolutnega vedenja samo.

A
ZAVEST
I
Čutna gotovost
ali tole in mnenje

Vèdenje, ki je najpoprej ali neposredno naš predmet, ne more biti nikako drugo kot le-tisto, ki je samo neposredno vèdenje, *vèdenje neposrednega* ali *bivajočega.* Mi se imamo obnašati prav tako *neposredno* ali *sprejemajoč,* torej na njem, kot se ponuja, ničesar spreminjati in pojmljenje držati stran od dojemanja (Auffassen).
Konkretna vsebina *čutne gotovosti* stori, da se ta prikazuje kot *najbogatejše spoznanje,* celo kot spoznanje, ki je neizmerno bogato, in ki zanj ni najti nobene meje, tako če *gremo navzven* v prostoru in času, v katerih se, češ, razteza, kot če si iz tega obilja vzamemo kos in gremo z delitvijo *navznoter.* Poleg tega se prikazuje kot *najresničnejša;* zakaj od predmeta še ni ničesar opustila, temveč ga ima pred seboj v vsej njegovi popolnosti. Ta *gotovost* pa se zares sama izdaja za najabstraktnejšo in najrevnejšo *resnico.* O tem, kar vè, izreka le tole: *jè;* in njena resnica vsebuje edinole *bit* stvari; zavest po svoji plati je v tej gotovosti le kot čisti *jaz;* ali *jaz* sem v tem le kot čisti *tale* in predmet pravtako le kot čisto *tole.* Jaz, *tale,* nisem *tele* stvari *gotov* zato, ker bi se bil *jaz* kot zavest pri tem razvil in raznotero gibal misel. Tudi ne zato, ker bi bila *stvar,* katere sem gotov, po množici razlikovanih kakovosti neki bogat odnos na sami sebi ali neko mnogotero obnašanje do drugih. To dvoje se resnice čutne gotovosti nič ne tiče; ne jaz ne stvar nima v tem pomena raznoterega posredovanja, jaz nima pomena raznoterega predstavljanja ali mišljenja, niti stvar pomena raznoterih kakovosti, temveč stvar *je;* in *je,* le kar *je;* stvar *je,* to je čutnemu vèdenju tisto bistveno, in ta čista *bit* ali ta enostavna neposrednost tvori njeno resnico. Pravtako je gotovost kot *odnos neposreden* čist odnos; zavest je *jaz,* nič več, neki čist *tale;* posameznik vè čisto tole ali *posamezno.*
Na *čisti biti,* ki tvori bistvo te gotovosti in katero le-ta izreka kot svojo resnico, pa se primeri (spielt . . . beiher), kot bomo videli, še mnogo drugega. Kaka dejanska čutna gotovost ni le čista neposrednost, temveč je neki *primer* le-te. Med brez števila razločkov, ki pri tem nastopajo, nahajamo vsepovsod glavno razliko. da v njej takoj iz čiste biti izpadeta oba že omenjena *tale,* neki *tale* kot *jaz* in neko *tole* kot *predmet.* Če *mi* reflektiramo o tem razločku, se izkaže, ne eno ne drugo ni le *neposredno,* v čutni gotovosti, temveč hkrati kot *posredovano;* jaz imam gotovost *po* nekem drugem, namreč po stvari; in ta je v gotovostji prav tako *po* nekem drugem, namreč po jazu.
Tega razločka bistva in primera, neposrednosti in posredovanja ne delamo le mi, temveč ga nahajamo na sami čutni gotovosti, in sprejeti ga je v obliki, kot je na njaj, ne kot smo ga pravkar določili. V njej je eno postavljeno kot enostavno neposrednobivjoče ali kot bistvo: *predmet,* drugo pa kot nebistveno in posredovano, ki v tem ni *na sebi,* temveč po nekem drugem: jaz, *vèdenje,* ki predmet vè le zato, ker *on* je, in ki lahko je ali pa tudi ni. Predmet pa *je,* je resnično in bistvo; *je,* vseeno mu je, ali se zanj vè ali ne; ostane, tudi če se zanj ne vè; vèdenja pa ni, če predmeta ni.
Treba je torej obravnavati predmet, če je res, v čutni gotovosti, kot takšno bistvo, za zakršno ga ona izdaja; če ta njegov pojem, biti bistvo, ustreza temu, kako je v njej navzoč. V ta namen nam ni reflektirati o njem in premišljevati, kaj bi v resnici mogel biti, temveč ga imamo le obravnavati tako, kot ga čutna gotovost ima na sebi.
Njo samo je torej treba vprašati: *Kaj je to tole?* Če ga vzamemo v podvojeni podobi njegove biti, kot *zdajle* ni kot *tule,* bo dialektika, ki jo na sebi ima, zadobila tako razumljivo obliko, kot je ono samo. Na vprašanje: *Kaj je zdajle* odgovorimo torej naprimer: *Zdajle je noč.* Da bi preskusili resnico te čutne gotovosti, zadošča enostaven poskus. To resnico zapišemo; resnica z zapisom ne more nič zgubiti; prav tako ne, če jo shranimo. Če si *zdaj, tole opoldne,* spet ogledamo zapisano resnico, pa bomo morali reči, da je postala žaltava.
Ta zdaj, ki je noč, *shranimo,* to je, obravnavamo ga kot to, za kar ga izdajajo, za neko *bi-*

vajoče; izkaže se nasprotno za nebivajoče, sam *zdajle* se pač obdrži, ampak kot takšen, ki ni nič; pravtako se obdrži nasproti dnevu, kar zdaj je, kot takšen, ki tudi ni dan, ali kot neko *negativno* nasploh. Ta ohranjajoči se zdajle torej ni neko neposredno, temveč je posredovano; zakaj kot trajen in ohranjajoč se je določen *po tem,* da drugo, namreč dan in noč, ni. Pri tem je ravno tako še enostaven kot poprej, *zdajle,* in v tej enostavnosti ravnodušen do tega, kaj se pri njem še primeri; najsitudi noč in dan ni njegova bit, je prav toliko tudi dan in noč; po tej svoji drugobiti sploh ni aficiran. Nekaj takšnega enostavnega, ki je po negaciji, niti tole niti tistole, neko *ne-tole,* ki mu je pravtako vseeno biti tudi tole in tistole, imenujemo *obče;* obče je torej zares resnično čutne gotovosti.

Kot neko obče *izrekamo* tudi čutno; kar pravimo, *je: tole,* to je *obče tole,* ali: *ono je;* to je, *bit nasploh.* Pri tem si mi kajpak ne *predstavljamo* občega tegale ali biti nasploh, ampak *izrekamo* obče; ali, mi sploh ne rečemo tako, kot to v tej čutni gotovosti *menimo.* Jezik pa je, kot vidimo, tisto resničnejše; v njem mi sami neposredno spodbijamo svoje *mnenje;* in ker je obče tisto resnično čutne gotovosti in ker jezik izreka le to resnično, zato sploh ni mogoče, da bi kdaj mogli povedati neko čutno bit, ki jo *menimo.*

Isto bo z drugo obliko tegale, s *tule.* Ta *tule* je npr. *drevo.* Če se obrnem, je ta resnica izginila in se preobrnila v nasprotno: *Tule ni drevo,* marveč je *hiša.* Sam *tule* ne izgine; temveč *je* trajen v izginjanju hiše, drevesa itn. in mu je vseeno, ali je hiša, drevo. Ta *tale* se torej spet kaže kot *posredovana enostavnost* ali kot *občost.*

Tej čutni gotovosti ostane, vtem ko se na njej sami izkaže obče kot resnica njenega predmeta, kot njeno bistvo torej *čista bit,* ampak ne kot neposredno, temveč (kot) takšno, ki mu je bistvena negacija in posredovanje, in s tem ne kot to, kar z *bitjo menimo,* temveč *bit* s tem *določilom,* da je abstrakcija ali čisto obče; in *naše mnenje,* za katero resnično čutne gotovosti ni obče, edino še preostane nasproti temu praznemu ali ravnodušnemu zdajle in tule.

Če primerjamo razmerje, v katerem je najprvo nastopilo *vedenje* in pa *predmet,* z razmerjem le-teh, v kakršnem stojita v tem rezultatu, se je to obrnilo. Predmet, ki naj bi bil tisto bistveno, je zdaj nebistveno čutne gotovosti; zakaj obče, kar je postal, ni več takšno, kakor naj bi zanjo bil bistven, temveč ona je zdaj navzoča v nasprotnem, namreč v vedenju, ki je poprej bilo nebistveno. Njena resnica je v predmetu kot *mojem* predmetu ali v *mnenju;* predmet je, ker *jaz* zanj vem. Čutna gotovost je sicer pregnana iz predmeta, ampak s tem še ne odpravljena, temveč le potisnjena nazaj v jaz; videti bo treba, kaj nam o tej njeni realnosti kaže izkustvo.

Moč njene resnice je torej zdaj v *jazu,* v neposrednosti mojega *videnja, slišanja* itn.; izginotje posameznega zdajle in tule, ki ga menimo, se odvrača s tem, da ju *jaz* zadrži. *Ta zdajle je dan,* ker ga jaz vidim; *ta tule drevo* prav zato. Čutna gotovost pa v tem razmerju izkusi isto dialektiko na sebi kot v prejšnjem. *Jaz, tale,* vidim drevo in *trdim drevo kot tule;* kak *drug jaz* pa vidi hišo in trdi, da ta tule ni drevo, temveč narobe hiša. Obe resnici imata isto potrdilo, namreč neposrednost videnja in zagotovost (Sicherheit) in zagotavljanje obeh o svojem vedenju; eno pa izgine v drugem.

Kar v tem ne izgine, je *jaz,* kot *obče,* čigar videnje ni ne videnje drevesa ne tele hiše, temveč enostavno videnje, ki je posredovano po negaciji te hiše itn., v tem pravtako enostavno in ravnodušno do vsega, kar se še primeri, do hiše, do drevesa. Jaz je le obče, tako kot *zdajle, tule ali tole* sploh; jaz pač menim neki *posamezni jaz,* ampak enako kot pri zdajle, tule ne morem povedati tega, kar menim, enako je pri jazu. Ko rečem: *tole tu, zdaj* ali *posamezno,* rečem: *vsa tale, vsi tu, zdajle, posamezni;* pravtako če rečem: *jaz, ta posamezni jaz,* rečem sploh: *vsi jazi:* vsak je to, kar rečem: *jaz, ta posamezni jaz.* Če se znanosti ta zahteva predloži kot preskusni kamen, na katerem naj bi sploh ne mogla vzdržati, češ, naj deducira, konstruira, a priori najde ali kot že to hočejo izraziti, neko tako *imenovano tole reč* ali *nekega tegale človeka,* potem je prav, da ta zahteva *reče,* katero *tole* reč ali kateri *tale* jaz meni; ampak reči to je nemogoče.

Čutna gotovost torej izkusi, da njeno bistvo ni ne v predmetu ne v jazu in da neposrednost ni ne neposrednost enega ne neposrednost drugega; zakaj na obeh je to, kar jaz menim, še celo nekaj nebistvenega, in predmet in jaz sta obča, v katerih tisti zdajle in

tule in jaz, ki ga menim, ne obstane ali *je*. S tem pridemo do tega, da *celoto* čutne gotovosti same postavimo kot njeno *bistvo*, ne več le en njen moment, tako kot v obeh primerih, v katerih naj bi najprvo bil jazu nasproti postavljeni predmet njena realnost, nato pa jaz. Le sama *celotna* čutna gotovost je torej ta, ki trdno ostane na njej kot *neposrednost* in s tem iz sebe izključuje vsako protipostavljanje, ki se je dogajalo v poprejšnjem.
Ta čista neposrednost se torej nič več ne tiče drugobiti tule kot drevesa, ki prehaja v neki tule, ki je nedrevo, drugobiti zdajle kot dneva, ki prehaja v neki zdajle, ki je noč, ali drugega jaza, ki mu je nekaj drugega predmet. Njena resnica se ohranja kot sebienak ostajajoč odnos, ki med seboj in predmetom ne dela razločka bistvenosti in nebistvenosti in v katerega zato tudi sploh ne more vdreti noben razloček. Jaz, tale, zatrjujem torej tule kot drevo in se ne obrnem tako, da bi mi tule postal nedrevo; ne zmenim se tudi za to, da drug jaz tule vidi kot nedrevo ali da jaz sam kdaj drugič jemljem tule kot nedrevo in zdajle kot nedan, temveč jaz sem čisto ogledovanje; jaz zase ostanem pri tem: zdajle je dan, ali pa tudi pri tem: tule je drevo, ne primerjam tudi samih tule in zdajle med seboj, temveč jaz trdno ostanem pri *enem* neposrednem odnosu: to zdaj je dan.
Ker s tem noče več pristopiti tale gotovost, če jo opozarjamo na neki zdajle, ki je noč, ali na neki jaz, ki mu je noč, ji pristopimo mi in si damo pokazati ta zdajle, ki je zatrjen. Moramo si ga dati *pokazati*, zakaj resnica tega le neposrednega odnosa je resnica *tegale* jaza, ki se omejuje na neki *zdajle* ali neki *tule*. Ko bi *potem* pogledali to resnico ali stali *oddaljeni* od nje, bi ne imela sploh nobenega pomena; zakaj odpravili bi neposrednost, ki ji je bistvena. Zato moramo stopiti v isto točko časa ali pa prostora, si jo dati pokazati, to je, se dati narediti za taisti tale jaz, ki je ta gotovo vedoči. Poglejmo torej, kakšno je to neposredno, ki nam je pokazano.
Kažejo *zdajle, tale zdajle. Zdajle;* že je nehal biti, medtem ko ga kažejo; ta *zdajle*, ki je, je drug kot pokazani, in vidimo, da je zdajle prav to, da vtem ko je, že več ni. Ta zdajle, kot nam ga kažejo, je neki *bivši*, in to je njegova resnica; nima resnice biti. Torej je le res tole, da je bil. A kar je *bilo*, zares ni *nikako bistvo; ni* (es *ist* nicht), in za bit je šlo.
V tem pokazanju vidimo torej le neko gibanje in naslednji potek le-tega: 1. Jaz pokažem zdajle, trdim, da je resničen; kažem ga pa kot bivšega ali kot nekaj odpravljenega, odpravljam to prvo resnico, in 2. Zdajle trdim kot drugo resnico, da je *bivši*, odpravljen. 3. Ampak bivše, to ni; odpravim bivšost ali odpravljenost, to drugo resnico, negiram s tem negacijo tega zdajle in se tako vrnem k prvi trditvi, da je *zdajle*. Zdajle ni pokazanje tega zdajle sta torej takšna, da niti zdajle niti pokazanje tega zdajle ni nekaj neposredno enostavnega, temveč je gibanje, ki na sebi ima različne momente; postavljeno je *tole*, postavljeno pa je nasprotno *neko drugo*, ali tole je odpravljeno: in ta *drugobit* ali odpravljanje prvega je sama *spet odpravljena* in se tako vračamo k prvemu. Toda to vase reflektirano prvo ni čisto natanko isto, kar je najprvo bilo, namreč nekaj *neposrednega;* marveč je ravno *nekaj vase reflektiranega* ali *enostavnega*, ki v drugobiti ostane to, kar je:* neki zdajle, ki je absolutno mnogo zdajle; in to je resnični zdajle, zdajle kot enostaven dan, ki ima v sebi mnoge zdajle, ure; takšen zdajle, ura, je prav toliko minut in ti zdajle prav toliko zdajle itn. – *Pokazanje* je torej samo to gibanje, katero izreka, kaj je zdajle v resnici, namreč rezultat ali mnoštvo povzetih zdajle; in pokazano je izkušenje, da je zdajle *obče*.
Pokazani tule, ki ga držim, je pravtako neki *tale* tu, ki zares *ni tale* tu, temveč neki spredaj in zadaj, neki zgoraj in spodaj, neki desno in levo. Zgoraj je sam pravtako ta mnogotera drugobit v zgoraj, spodaj itn. Ta tule, ki naj bi bil pokazan, izgine v drugih tule, ampak ti pravtako izginejo; to pokazano, držano in ostajajoče je neko *negativno tole*, ki le *je* tako, s tem da se *tule* jemlješ, kot je treba, ampak se v tem odpravljajo; to je enostavna kompleksnost mnogih tule. Ta *tule*, ki ga menijo, bi bil točka; to pa *ni;* marveč vtem ko je pokazan kot bivajoč, se kaže pokazanje, da ni neposredno vedenje, temveč da je gibanje od menjenega tule skozi mnoge tule v obči tu, ki je tako, kot je dan enostavno mnoštvo zdajev, enostavno mnoštvo tujev.
Očitno torej dialektika čutne gotovosti ni nič drugega mimo enostavne zgodovine nje-

*AB: ki ostane neka drugobit, kar je (ein Anderssein vs. im And.).

nega gibanja ali njenega izkustva in da sama čutna gotovost ni nič drugega mimo le te zgodovine. Naravna zavest gre zategadelj tudi vedno sama naprej do tega rezultata, kaj je na njej resnično, in to izkusi, ampak pravtako to le vedno znova pozablja in začenja gibanje od začetka (von vorne). Zato se prav čudimo, če se proti temu izkustvu postavlja kot obče izkustvo, tudi kot filozofska trditev in celo kot rezultat skepticizma, da ima realnost ali bit vnanjih reči kot *tehle* ali čutnih absolutno resnico za zavest; takšna trditev obenem ne ve, kaj govori, ne ve, da pove nasprotje tega, kar hoče povedati. Resnica čutnega *tegale* za zavest naj bo obče izkustvo; toda prav nasprotje tega je obče izkustvo; vsaka zavest sama spet odpravi kako takšno resnico, kot recimo *ta tule je drevo* ali *ta zdajle je poldne,* in izreka nasprotek: ta tule *ni* drevo, *temveč* hiša; in kar je v tej, prvo odpravljajoči trditvi spet prav takšna trditev nekega čutnega tegale, jo takoj spet odpravi; in v vsaki čutni gotovosti se v resnici izkusi le tole, kar smo videli, namreč *tole* kot nekaj *občega,* nasprotek tega, kar zagotavlja ona trditev, da je obče izkustvo. – Pri tem sklicevanju na obče izkustvo more biti dovoljeno anticipirati ozir na praktično (plat). S tem ozirom moremo tistim, ki trdijo tisto resnico in gotovost realnosti čutnih predmetov, povedati, da jih je treba poslati nazaj v najbližjo šolo modrosti, namreč v stare elevzinske misterije Cerere in Bakha, in da se morajo šele naučiti skrivnosti jesti kruh in piti vino; zakaj kdor je posvečen v te misterije, ne dospe le do dvoma v bit čutnih reči, temveč do zdvomljenja nad njo in vrši v njih deloma sam njihovo ničnost, deloma jo vidi vršiti. Tudi živali niso izključene od te modrosti, temveč narobe, jo izkazujejo, da so vanjo najgloblje posvečene; zakaj ne zaustavijo se pred čutnimi rečmi kot nasebstvujočimi, temveč zdvomljujoč nad to realnostjo in z vso gotovostjo njihove ničnosti kar posežejo po njih in jih použijejo; in vsa narava tako kot one praznuje te očitne misterije, ki uče, kaj je resnica čutnih reči.

Tisti, ki postavljajo to trditev, pa pravijo, v skladu s poprejšnjimi pripombami, tudi sami naposredno nasprotek tistega, kar menijo, – pojav, ki je morda najsposobnejši, da pripravi do razmisleka o naravi čutne gotovosti. Govore o bivanju *vnanjih* predmetov, ki jih je, še natančneje, mogoče določiti kot *dejanske,* absolutno *posamezne, čisto osebne, individualne* reči, katerih vsaka nima več nobene sebi absolutno enake; to bivanje da ima absolutno gotovost in resnico. Menijo *tale* kos papirja, na katerega pišem *tole* ali pač sem tole napisal; ampak kar menijo, tega ne povedo. Če bi dejansko hoteli *povedati* tale kos papirja, ki ga menijo, in *hoteli so* ga *povedati,* je to nemogoče, ker je čutno tole, ki je menjeno, *nedosegljivo* jeziku, ki pripada zavesti, temu na sebi občemu. Pod dejanskim poskusom, da bi ga povedali, bi torej sprhnelo; tisti, ki bi začeli z njegovim opisovanjem, bi ga ne mogli skončati, temveč bi ga morali prepustiti drugim, ki bi morali navsezadnje priznati, da govore o reči, ki je *ni.* Menijo torej pač *tale* kos papirja, ki je tu neki čisto drug kot gornji; ampak govore dejanske *reči, vnanje* ali *čutne predmete, absolutno posamična* bitja itn., to je, o njih povedo le to *obče;* torej tisto, kar se imenuje neizrekljivo, ni nič drugega kot neresnično, ne-umno, zgolj menjeno. – Če o čem ni povedano nič drugega, kot da je *dejanska reč, vnanji predmet,* je to izrečeno le kot najnajsplošnejše in je s tem celo njegova *enakost* z vsemi izrečena kot razločevanost. Če rečem: neka *posamezna reč,* tedaj rečem to celo pravtako kot čisto *obče,* zakaj vsako je posamezna reč; in prav tako je *tale* reč vse, kar kdo hoče. če natančneje kot *tale kos papirja,* je *vsak* in *sleherni* papir neki *tale* kos papirja, in povedal sem vedno le obče. Če pa hočem govorjenju, ki ima to božansko naravo, da neposredno sprevrača mnenje, ga dela za nekaj drugega in ga tako sploh ne *pusti do besede,* pomagati s tem, da *pokažem* ta le kos papirja, tedaj izkusim, kaj je resnica čutne gotovosti zares: pokažem ga kot neki *tule,* ki je tule drugih tule ali na sebi samem neki *enostaven skupaj* mnogih *tule,* to je, nekaj občega; sprejmem ga tako, kot je v resnici, in namesto da bi vedel nekaj neposrednega, *zaznavam.**

---

* orig.: ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissan, *nehme ich wahr.*

IV
Resnica gotovosti samega sebe

V dosedanjih načinih gotovosti je zavesti resnično nekaj drugega kot ona sama. Pojem tega resničnega pa izgine v izkustvu o njem, kot je predmet bil neposredno *na sebi*, bivajoče čutne gotovosti, konkretna reč zaznave, sila razuma, tako se celo izkaže, da ni v resnici, temveč se to *nasebje* izkaže (ergibt) kot način, kot je le za neko drugo., pojem o njem se na dejanskem predmetu odpravi, ali, prva neposredna predstava v izkustvu in gotovost je šla v resnici v izgubo. Zdaj pa je nastalo to, kar ni nastopilo (zustandekam) v teh prejšnjih razmerjih, namreč gotovost, ki je enaka svoji resnici; zakaj gotovost je sama sebi svoj predmet, in zavest je sama sebi resnično. V tem je sicer tudi neka drugost; zavest sicer razločuje, toda takšno, kar je zanj hkrati neko nerazločevano. Če gibanje vedenja imenujemo *pojem*, vedenje kot mirno enotnost ali kot Jaz pa *predmet*, vidimo, da predmet ustreza pojmu, in to ne le za nas, temveč za vedenje samo. Ali na drug način, če *pojem* imenujemo tisto, kar je predmet *na sebi*, predmet pa tisto, kar je *kot predmet* ali *za neko* drugo, je razvidno (erhellt), da je nasebstvo in za-drugostvo isto;, zakaj *nasebje* je zavest; ona pa je prav tako tista, *za katero* je neko drugo (*nasebje*); in za njo je to, da je nasebje predmeta in njegova bit za neko drugo isto., Jaz je vsebina odnosa in nanašanje samo; (Jaz) je on sam proti nekemu drugemu, in posega hkrati čez to drugo, ki je zanj prav tako le on sam.

S samozavedanjem smo torej vstopili v domače kraljestvo resnice. Videti je, kako najpoprej nastopi podoba samozavedanja. Če to novo podobo vedenja, vedenje o sebi samem, opazujemo v razmerju do poprejšnjega, vedenja o nečem drugem, je le-to sicer izginilo; a njegovi momenti so se hkrati prav tako ohranili, in izguba sestoji v tem, da so tu navzoči, kot so *na sebi. Bit* mnenja, *posamičnost* in njej nasprotna *občost* zaznave kot tudi *prazna notranjost* razuma niso več kot bistva, temveč kot momenti samozavedanja, tj. kot abstrakcije ali razločki, ki so *za* zavest samo hkrati ničnі ali nobeni razločki in čisto izginjajoča bistva.

Zdi se torej, da je šel v izgubo le glavni moment sam, namreč *enostavno samostojno obstajanje* za zavest. Zares pa je samozavedanje refleksija iz biti čutnega in zaznavnega sveta in po bistvu vrnitev iz *drugobiti*. Kot samozavedanje je gibanje., toda vtem ko razločuje od sebe *le samo sebe* kot samo sebe, mu je razloček *neposredno odpravljen* kot drugobit; razloček *ni* (*ist* nicht), in *ono* je le negibna tavtologija tistega »Jaz sem Jaz«., vtem ko mu razloček nima tudi podobe *biti*, ni samozavedanje. Ono je s tem za sebe drugobit *kot neka bit* ali kot *razločevan moment*; je pa za sebe tudi enotnost samega sebe s tem razločkom kot *drugi razločevani* moment. Z onim prvim momentom je ohranjeno samozavedanje kot *zavest* in zanj vse razprostranjenje čutnega sveta, toda hkrati le tako, da se nanaša na drugi moment, enotnost samozavedanja s samim seboj., in ta (sc. čutni svet) je s tem zanj obstoj, ki pa je le *prikaznost* ali razloček, ki *na sebi* nima nikake biti. To nasprotje svoje prikaznosti in svoje resnice pa ima za svoje bistvo le resnica, namreč enotnost samozavedanja s samim seboj., ta (enotnost) mu mora biti bistvena, tj. ono je *poželenje* sploh. Zavest ima kot samozavedanje odslej dvojen predmet, enega, neposrednega, predmet čutne gotovosti in zaznavanja, ki pa je *zanjo* zaznamovan z *značajem negtivnega*, in drugega, namreč *sebe samo*, ki je resnično bistvo in najpoprej navzoč šele v nasprotju prvega. Samozavedanje se v tem predstavlja kot gibanje, v katerem je to nasprotje odpravljeno in mu postane enakost njega samega s seboj.

Predmet, ki je za samozavedanje tisto negativno, pa je po svoji plati *za nas* ali *na sebi* prav tako šel nazaj vase kot po drugi plati zavest. S to refleksijo vase je postal *življenje*. Kar samozavedanje *kot bivajoče* (als seiend) razločuje od sebe, nima, kolikor je postavljeno kot bivajoče na sebi, zgolj načina čutne gotovosti in zaznave, temveč je vase reflektirana bit, in predmet neposrednega poželenja je nekaj *živega*. Zakaj *nasebje* ali *obći* rezultat razmerja razuma do notranjosti reči je razločevanje tistega, česar ni razločeva-

ti, ali enotnost razločevanega. Ta enotnost pa je, kot smo videli, prav tolikanj njeno odbijanje od same sebe, in ta pojem se *razdvoji* v nasprotje samozavedanja in življenja: ono je enotnost, *za katero* je neskončna enotnost razločkov., to pa *je* le ta enotnost sama, tako da ni hkrati *za sebe samo*. Kakor že je zavest samostojna, tako samostojen je *na sebi* njen predmet. Samozavedanje, ki je kar *za sebe* in svoj predmet neposredno zaznamuje z značajem negativnega, ali je najpoprej *poželenje*, bo torej celo izkusila njegovo samostojnost.

Določitev življenja, kot izhaja iz pojma ali občega rezultata, s katerim vstopamo v to sfero, zadošča, da ga označimo, ne da bi bilo iz tega dalje moč razviti njegovo naravo., njen krog se sklene v naslednjih momentih. *Bistvo* je neskončnost kot *odpravljenost* vseh razločkov, čisto gibanje obračanja osi, spokoj nje same kot absolutno nespokojne neskončnosti., *samostojnost* sama, v kateri so razločki gibanja razkrojeni., enostavno bistvo časa, ki ima v tej sebienakosti solidno podobo prostora., *razločki* pa so na tem *enostavnem občem* mediju prav tolikanj *kot razločki*., zakaj ta občа tekočost ima svojo negativno naravo le vtem ko je odprava le-teh., toda razločevanih ne more odpraviti, če nimajo obstoja. Prav ta tekočost je kot sebienaka samostojnost sama *obstoj* njih ali *substanca*, v kateri so torej kot razločevani členi in *zasebstvujoči* deli. *Bit* nima več pomena *abstrakcije biti* niti njihova čista bitnost pomena *abstrakcije občosti*., temveč njihova bit je ravno tista enostavna tekoča substanca čistega gibanja v sebi samem. *Razloček* teh členov drugega nasproti drugemu pa kot razloček ne sestoji v nobeni drugi *določenosti* kot v določenosti momentov neskončnosti ali čistega gibanja samega.

Samostojni členi so *za sebe*., to *zasebstvo* pa je celó prav tako *neposredno* njihova refleksija v enotnost, kot je ta enotnost razdvojitev v samostojne podobe., Enotnost je razdvojena, ker je absolutno negativna ali neskončna enotnost., in ker je *ona obstoj*, ima tudi razloček samostojnost le *na njej*. Ta samostojnost podobe se prikazuje kot neko *določeno, za drugo*, zakaj ona je nekaj razdvojenega., in *odprava* razdvojenosti se tolikanj dogodi skozi neko drugo. Toda prav tolikanj je na sebi sami., zakaj prav ta tekočost je substanca samostojnih podob., ta substanca pa je neskončna., podoba je zato v svojem obstoju sama razdvojitev ali odprava svojega zasebstva.

Če v tem vsebovane momente nadrobneje razlikujemo, vidimo, da imamo za *prvi* moment *obstoj samostojnih* podob ali zatrtje tistega, kar je razločevanje na sebi, namreč da ni na sebi in nima obstoja. *Drugi* moment pa je *podvrženje* tega obstoja pod neskončnost razločka. V prvem momentu je obstoječa podoba., kot *zasebujoča* ali v svoji določenosti neskončna substanca nastopi zoper *občo* substanco, zataji to tekočost in kontinuiteto z njo in se zatrjuje kot (taka, ki) ni razpuščena v tem občem, temveč nasprotno kot (taka, ki) se ohranja z odločenjem od te svoje neorganske narave in s tem, da jo troši. Življenje v občem tekočem mediju, *spokojno* razkladanje (Auseinanderlegen) podob postane ravno s tem njihovo gibanje ali življenje kot *proces*. Enostavna občа tekočost je *nasebje* in razloček podob je *drugo*. Toda ta tekočost postane sama s tem razločkom *drugo*., zakaj zdaj je *za razloček*, ki je na sebi in za sebe samega in zato neskončno gibanje, od katerega je trošen ta spokojni medij, življenje kot *živo*. – To *sprevračanje* pa je zato spet *sprevrnjenost sama na sebi*., kar je potrošeno, je bistvo., individualnost, ki se vzdržuje na stroške občega in si daje občutek svoje enotnosti s samo seboj, ravno s tem odpravlja *svoje nasprotje drugega, po katerem je za sebe*., *enotnost* s samo seboj, ki si jo daje, je ravno *tekočost* razločkov ali *občа razpustitev*. A narobe je odpravljanje individualnega obstoja prav tako njegovo ustvarjanje. Zakaj ker je *bistvo* individualne podobe, občе življenje, in tisto zasebujoče na sebi enostavna substanca, odpravi, vtem ko to *drugo* stavi vase, to svojo *enostavnost* ali svoje bistvo, tj. jo razdvoji, in to razdvajanje brezrazlične tekočosti je ravno stavljenje individualnosti. Enostavna substanca življenja torej je razdvojitev nje same v podobe in hkrati razpustitev teh obstoječih razločkov., in razpustitev razdvojitve je prav tako razdvajanje ali členjenje. S tem padeta druga v drugo obe strani vsega gibanja, ki sta bili razločevani, namreč tista v občem mediju samostojnosti spokojno razkladana upodoba in proces življenja; ta zadnji je prav tako upodoba, ker (als) je odprava podobe; in ono prvo, upodoba, je prav tako odprava, ker je

členitev. Tekoči element je sam le *abstrakcija* bistva, ali je le kot podoba *dejanski;* in da se člení, je spet razdvajanje razčlenjenega ali njegova razpustitev. Ves ta obtok tvori življenje – niti tisto, kar je izrečeno najprvo, neposredna kontinuiteta in klenost njegovega bistva, niti obstajajoča podoba in zase bivajoče diskretno, niti čisti proces le-teh, in tudi ne enostavna strnitev teh momentov, temveč celota, ki se razvija in svoj razvoj razpleta in se v tem gibanju enostavno ohranja.

Vtem ko se izhaja od prve neposredne enotnosti in se skozi momente upodobe in procesa spet vrača k enotnosti teh dveh momentov in s tem spet k prvi enostavni substanci, pa je ta *reflektirana enotnost* nekaj drugega kot ona prva. Nasproti oni prvi *neposredni* ali izrečeni kot *bit* je ta druga občа, ki ima v sebi vse te momente kot odpravljene. Je *enostavni rod,* ki v gibanju življenja sam ne *eksistira zase kot to enostavno*; temveč v tem *rezultatu* napotuje življenje na nekaj drugega kot je ono samo, namreč na zavest, za katero je ono kot ta enotnost ali kot rod.

To drugo življenje pa, za katero je *rod* kot tak in katero je za sebe samo življenje, *samozavedanje,* si je najpoprej kot to enostavno bitje in se ima za predmet kot *čisti Jaz.*, v njegovem izkustvu, ki ga je obravnavati zdaj, se mu bo ta abstraktni predmet obogatil in zadobil razvoj, kakršnega smo videli na življenju.

Enostavni Jaz je ta rod ali enostavno občе, za katero razločki niso nikaki (razločki), le, tako da je *negativno bistvo* upodobljenih samostojnih momentov., in samozavedanje je s tem samo sebe gotovo le z odpravo tega drugega, ki se mu upodablja kot samostojno življenje; je *poželenje* (Begierde). Vtem ko je gotovo ničevosti tega drugega, stavi *za sebe* to ničevost kot svojo resnico, uniči samostojni predmet in si da s tem gotovost samega sebe kot *resnično* gotovost, kot takšno, ki mu je samemu nastala na *predmeten način.*

V tej zadovoljitvi pa dobi izkušnjo samostojnosti svojega predmeta. Poželenje in v njegovi zadovoljitvi dosežena gotovost samega sebe je pogojena s tem predmetom, sa je z odpravo (potom odprave) tega drugega; da ta odprava je, mora to drugo biti. Samozavedanje torej s svojim negativnim odnosom tega (predmeta) ne more odpraviti; zato ga celo spet ustvari, tako kot poželenje. Je zares neko drugo kot samozavedanje, bistvo poželenja; in s to izkušnjo mu je samemu nastala ta resnica. Hkrati pa je ono prav tako absolutno zase in je to le z odpravo predmeta, in ta (odprava) mu mora postati zadovoljitev, zakaj ono je resnica. Zavoljo samostojnosti predmeta lahko pride samozavedanje do zadovoljitve le tako, da ta sam na njem izvrši negacijo; in on mora izvršiti to negacijo samega sebe na sebi, zakaj je *na sebi* tisto negativno, in mora za drugo biti, kar je. Vtem ko je negacija na samem sebi in je v tem hkrati samostojen, je zavest. Na življenju, ki je predmet poželenje, je *negacija* bodisi *na nekem drugem,* namreč na poželenju, ali kot *določnost* nasproti drugi neprizadeti podobi ali kot svoja *neorganska občа narava.* Ta občа samostojna narava, na kateri je negacija kot absolutna, pa je rod kot tak ali kot *samozavedanje. Samozavedanje doseže zadovoljitev le v drugem samozavedanju.*

Šele v teh treh momentih je dovršen pojem samozavedanja:a) čisti nerazločevani Jaz je njegov prvi neposredni predmet. b) Ta neposrednost pa je sama absolutno posredovanje, je le kot odprava samostojnega predmeta, ali je poželenje. Zadovoljitev poželenja je sicer refleksija samozavedanja vase samo ali gotovost, ki je postala resnica. c) Toda resnica te (zadovoljitve) je, nasprotno, podvojena refleksija, podvojitev samozavedanja. Je predmet za zavest, ki na samem sebi stavi svojo drugobit ali razloček kot ničen in je v tem samostojen. Razločevana, le *živa* podoba pač v procesu življenja samega odpravi tudi svojo samostojnost, toda s svojim razločkom neha biti to, kar je; predmet samozavedanja pa je prav tako samostojen v tej negativnosti samega sebe; in s tem je za samega sebe rod; občа tekočost v lastnosti svojega odločanja; je živo samozavedanje.

Je *samozavedanje za neko samozavedanje.* Šele po tem dejansko je, zakaj šele v tem zanj nastane enotnost njega samega v njegovi drugobiti; *Jaz,* ki je predmet njegovega pojma, dejansko ni *predmet;* predmet poželenja pa je edinole *samostojen,* zakaj je občа neizbrisana substanca, tekoče sebienako bistvo. Vtem ko je neko samozavedanje predmet, je tako Jaz kot predmet. – S tem je za nas navzoč že pojem *duha.* Kar bo za

samozavedanje dalje, je izkustvo, kaj je duh, ta absolutna substanca, ki je v popolni svobodi in samostojnosti svojega nasprotja, namreč različnih zase bivajočih samozavedanj, njih enotnost., *Jaz,* ki je *Mi,* in *Mi,* ki je *Jaz.* Zavest ima šele v samozavedanju kot pojmu duha prelomnico, v kateri stopi iz barvite kaznosti čutnega tostranstva in iz prazne noči nadčutnega onstranstva v duhovni dan vpričnosti.

A. SAMOSTOJNOST IN NESAMOSTOJNOST SAMOZAVEDANJA; GOSPOSTVO IN HLAPČEVSTVO

Samozavedanje je *na sebi* in *za sebe,* vtem ko in s tem da je za neko drugo na sebi in za sebe., tj. je le kot pripoznano. Pojem te njegove enotnosti v njegovi podvojitvi, te neskončnosti, ki se realizira v samozavedanju, je mnogostranska in mnogopomenska spretletenost, tako da je treba njene momente deloma imeti natanko vsaksebi, deloma pa jih v tem razločevanju hkrati jemati in spoznavati tudi kot nerazločevane ali vedno v njihovem nasprotnem si pomenu. Dvosmiselnost razločevanega leži v bistvu samozavedanja, da je neskončno ali neposredno nasprotek določenosti, v kateri je postavljeno. Razstavljanje pojma te duhovne enotnosti v njeni podvojitvi nam predstavlja gibanje *pripoznanja.*

Za samozavedanje je neko drugo samozavedanje., prišlo je *iz sebe.* To ima dvojen pomen: *prvič,* izgubilo je samo sebe, zakaj najde se kot *drugo* bitje., *drugič,* s tem je odpravilo drugo, zakaj tudi drugega ne vidi kot bitje, temveč *samo sebe* v *drugem.*

To *svojo drugobit* mora odpraviti., to je odprava prvega dvoumja/dvosmiselja in zato samo drugo dvoumje/dvosmiselje., *prvič,* iti mora na to, da odpravi *drugo* smostojno bitje, da bi s tem postalo gotovo *sebe* kot bitja., *drugič* pa gre s tem na to, da odpravi *samo sebe,* zakaj to drugo je ono samo.

To dvosmiselno odpravljanje njegove dvosmiselne drugobiti je prav tako dvoumen povratek *samega sebe.*, zakaj *prvič* zadobi z odpravo nazaj samega sebe, zakaj postane si spet enako z odpravo *svoje* drugobiti., *drugič* pa mu to drugo samozavedanje to spet prav tako vrne, zakaj bilo si je v drugem, odpravlja to *svojo* bit v drugem, to drugo torej spet odpušča prosto.

To gibanje samozavedanja v odnosu do drugega samozavedanja pa je bilo na ta način predočeno kot *početje enega.*, toda to početje enega ima samo dvojen pomen,da je tako *njegovo početje* kot *početje drugega.*, zakaj to drugo je prav tako samostojno, v sebi zaključeno, in pravim ni ničesar, kar bi ne bilo po njem samem. To prvo predmeta nima pred seboj takšnega, kot je samo za poželenje najpoprej, temveč ima zasebujoč samostojen (predmet), nad katerim zato ničesar ne zmore zase, če on ne stori na sebi samem tistega, kar ono počenja na njem. Gibanje je torej kar podvojeno (gibanje) obeh samozavedanj.

Vsaktero vidi *drugo* početi isto, kar počne samo., vsaktero samo počne tisto, kar terja od drugega, in počne zato, kar počne, tudi *le* tolikanj, kolikor drugo počne isto., enostransko početje bi bilo brez koristi., zakaj kar naj se dogodi, se more zgoditi le po obeh.

Početje ni torej dvoumno le tolikanj, kolikor je početje prav tako *proti sebi* kot *proti drugemu,* temveč tudi toliko, kolikor je neločeno prav tako *početje enega* kot *drugega.*

V tem gibanju vidimo, da se ponavlja proces, ki se je upodobil kot igra sil, ampak v zavesti. Kar je bilo v le-tej za nas, je tu za ekstreme same. Sredina je samozavedanje, ki se razkroji v ekstreme; in vsakteri ekstrem je ta zamenjava svoje določenosti in absolutni prehod v nasprotni ekstrem. Kot zavest pa pač pride *iz sebe,*.vendar je v svojem izsebstvu hkrati zadržan v sebi, *za sebe,* in njeno izsebje je *zanjo.* Zanjo je, da neposredno *je* in *ni* druga zavest; in prav tako, da je to drugo le za sebe, vtem ko se kot zasebstvujoče odpravi in je le v zasebstvu drugega za sebe. Vsaktero je drugemu sredina, po kateri se vsaktero posreduje in sklepa s samim seboj, in vsaktero (je) sebi in drugemu neposredno zasebstvujoče bitje, ki je hkrati le po tem posredovanju tako za sebe. *Pripoznavata* se kot *vzajemno se pripoznavajoča.*

Ta čisti pojem pripoznavanja, podvojitve samozavedanja v njegovi enotnosti, je obra-

vnavati zdaj (tako), kot se njegov proces prikazuje (erscheint) za samozavedanje. Najprej bo upodobil plat njune *neenakosti* ali izstop sredine v ekstrema, ki sta si kot ekstrema zoperstavljena in je eden le pripoznan, drugi le pripoznavajoč.
Samozavedanje je sprva enostavno zasebstvo, sebienako zaradi izključitve vsega *drugega iz sebe*; njegovo bistvo in absoluten predmet mu je *Jaz*, in v tej *neposrednosti* ali v tej *biti* svojega zasebstva je *posamično*. Kar je zanj drugo, je kot nebistven predmet, označen z značajem negativnega. Ampak to drugo je tudi neko samozavedanje., individuum nastopi nasproti individuu. Nastopajoč tako *neposredno* sta drug za drugega na način običajnih predmetov., *samostojni* podobi, v *bit življenja* – zakaj kot življenje se je bivajoči predmet tu določil – pogreznjeni zavesti, ki *druga za drugo* še nista izvršili gibanja absolutne abstrakcije, da črtaš vso neposredno bit in si le čisto negativna bit sebienake zavesti, ali, nista se še upodobili druga drugi kot čisto *zasebstvo*, tj. kot *samo*zavedanji. Vsaktero je pač gotovo samega sebe, ne pa drugega, in zato njegova lastna gotovost sebe še nima nobene resnice; zakaj njegova resnica bi bila le, da bi se mu bilo njegovo lastno zasebstvo upodobilo kot samostojen predmet, ali,kar je isto, da bi se mi bil predmet updobil kot ta čista gotovost njega samega. To pa pojmu pripoznavanja ni mogoče, razen da tako kot drugi zanj on za drugega in vsak na sebi samem s svojim lastnim početjem in spet s početjem drugega izvrši to čisto abstrakcijo zasebstva.
Ampak *upodobitev* sebe kot čiste abstrakcije samozavedanja sestoji v tem, da je pokazana kot čista negacija svojega predmetnega načina ali pokazana, da ni navezana (geknüpft) na nobeno določeno *bivanje*, sploh ne navezana na občo posamičnost bivanja, ne na življenje. Ta upodobitev je *podvojeno* početje: početje drugega in početje po samem sebi. Kolikor je početje *drugega*, gre torej vsakteri na smrt drugega.V tem pa je navzoče tudi to drugo, *početje po sebi samem;* zakaj le-ono vključuje zastavitev lastnega življenja. Razmerje obeh samozavedanj je torej določeno tako, da se sami in drugo drugo *potrdita* z bojem na življenje in smrt. – V ta boj morata iti, zakaj gotovost samega sebe, *biti za sebe*, morata povzdigniti v resnico na drugem in na njiju samih. In edino zastavljanje življenja je tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistvo *neposredni* način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razširjenost življenja, – temveč da na njem ni navzočega nič, kar zanj ne bi bilo izginjajoč moment, da je le čisto *zasebstvo*. Individuum, ki ni tvegal življenja, je pač lahko pripoznan kot *oseba*; resnice te pripoznanosti kot samostojnega samozavedanja pa ni dosegel. Prav tako mora vsakteri iti na smrt drugega, tako kot zastavlja svoje življenje; zakaj drugi mu ne velja več kot on sam; njegovo bitje se mu upodablja kot neko drugo, je iz sebe, odpraviti mora svoje izsebstvo; to drugo je mnogoterno vpletena in bivajoča zavest; zreti mora svojo drugobit kot čisto zasebstvo ali kot absolutno negacijo.
A ta potrditev s smrtjo prav tako odpravi resnico, ki naj bi iz tega izhajala, kot s tem tudi gotovost samega sebe sploh; zakaj kot je življenje *naravna* pozicija zavesti, samostojnost brez absolutne negativnosti, tako je (smrt) njena *naravna* negacija, negacija brez samostojnosti, ki torej ostane brez zahtevanega pomena pripoznavanja. S smrtjo je sicer nastala gotovost, da sta oba tvegala svoje življenje in ga prezirala pri sebi in pri drugem., ampak ne za tista, ki sta prestala ta boj. Tadva odpravita svojo zavest, postavljeno v tej tuji bitnosti, ki je naravno bivanje, ali se odpravita in sta odpravljena kot *ekstrema*, hoteč biti zase. Iz igre menjave pa s tem izgine bistveni moment, razpadati/razstavljati se v ekstreme zoperstavljenih določenosti., in sredina se sesuje (fallt zusammen) v mrtvo enotnost, ki je razstavljena na mrtve, zgolj bivajoče, ne zoperstavljene ekstreme., onadva pa se ne dajeta in sprejemata vzajemno drug od drugega nazaj z zavestjo, temveč puščata drug drugega prostega le neprizadeto, kot reči. Njuno dejanje je abstraktna negacija, ne tista negacija zavesti, ki *odpravi* tako, da odpravljeno *spravi* in *ohrani* in s tem preživi njegovo odpravljenost.
V tej izkušnji postane samozavedanju, da mu je življenje (prav) tako bistveno kot čisto samozavedanje. V neposrednem samozavedanju je enostavni Jaz absolutni predmet, ki pa je za nas ali na sebi absolutno posredovanje in ima obstoječo samostojnost za bistven moment. Razvezanje te enostavne enotnosti je rezultat prve izkušnje., po njej je

postavljeno eno čisto samozavedanje in ena zavest, ki ni čisto zase, temveč za neko drugo, tj. kot *bivajoča* zavest ali zavest v podobi *rečosti*. Oba momenta sta bistvena, - ker sta najprej neenaka in zoperstavljena in se njuna refleksija v enotnost še ni izkazala (ergeben), sta kot dve zoperstavljeni podobi zavesti, ena samostojno, čemur je bistvo zasebstvo, drugo nesamostojno, čemur je bistvo življenje ali bit za neko drugo, ono je *gospodar*, to je *hlapec*.

Gospodar je *zase* bivajoča zavest, ampak ne več le njen pojem, temveč zasebstvujoča zavest, ki je po *drugi* zavesti posredovana s seboj, namreč po takšni, h kateri bistvu spada, da je sintetizirana s samostojno *bitjo* ali rečostjo sploh. Gospodar se nanaša na ta element, na *reč* kot takšno, predmet poželenja, in na zavest, ki ji je rečost bistvena; in v tem ko je a) kot pojem samozavedanja neposredni odnos *zasebstva*, toda b) zdaj hkrati kot posredovanje ali kot neko zasebstvo, ki je le po nekem drugem za sebe, se nanaša a) neposredno na oba in b) posredno na vsakega po drugem. Gospodar se *na hlapca* nanaša *posredno po samostojni biti*, zakaj ravno le-te se mora hlapec držati, to je njegova veriga, od katere v boju ni mogel abstrahirati in se je zato izkazal kot nesamostojen, tako da ima svojo samostojnost v rečosti. Gospodar pa je moč nad to bitjo, zakaj v boju je izkazal, da mu velja le kot neko negativno, vtem ko je on moč nad njo, ta bit pa je moč nad drugim, ima v tem sklepu tega drugega pod seboj. Prav tako se gospodar *posredno po hlapcu* nanaša *na reč*, hlapec se kot smozavedanje sploh nanaša na reč tudi negativno in jo odpravi, toda reč je zanj hkrati samostojna, in zato ne more z njo opraviti z negiranjem tja do uničenja, ali, jo le *obdeluje*. Gospodarju pa *nastane* s tem posredovanjem *neposreden* odnos kot čista negacija te (reči) ali užitek, kar se ni posrečilo poželenju, se posreči njemu, da (namreč) z njo opravi in v užitku zadovolji sebe. Poželenju se to ni posrečilo zaradi samostojnosti reči, gospodar pa, ki je vrinil mednjo in sebe hlapca, se zato sklene le z nesamostojnostjo reči in jo čisto uživa, plat samostojnosti pa prepušča hlapcu, ki jo obdeluje.

V teh dveh momentih nastaja za gospodarja njegova pripoznanost po drugi zavesti, zakaj ta se v njiju stavi kot nebistveno, enkrat v obdelavi reči, drugič v odvisnosti od nekega določenega bivanja, v obeh pa ne more postati mojster nad bitjo in dospeti do absolutne negacije. V tem je torej navzoč ta moment pripoznavanja, da se ta druga zavest odpravi kot zasebstvo in s tem sama stori tisto, kar počenja prva z njo. Prav tako ta drugi moment, da je to početje drugega lastno početje prvega, zakaj kar počne hlapec, je pravzaprav gospodarjevo početje, temu je le zasebstvo, bistvo, on je ta čista negativna moč, kateri reč ni nič, in torej čisto bistveno početje v tem razmerju, hlapec pa neko ne čisto, temveč nebistveno početje. A do tiste prave pripoznave manjka moment, da bi gospodar tisto, kar počne nasproti drugemu, počel tudi nasproti sebi, in hlapec tisto, kar počne nasproti sebi, počel tudi nasproti drugemu. S tem je nastala enostranska in neenaka pripoznava.

Nebistvena zavest je v tem za gospodarja predmet, ki tvori *resnico* gotovosti njega samega. Je pa jasno, da ta predmet ne ustreza svojemu pojmu, temveč da mu je v tem, v čemer se je gospodar dovršil, celo postalo čisto nekaj drugega kot samostojna zavest. Ni zanj kaka takšna, temveč nasprotno neka nesamostojna, on torej ni gotov *zasebstva* kot resnice, temveč je njegova resnica celo nebistvena zavest in njeno nebistveno početje.

Resnica samostojne zavesti je potemtakem *hlapčevska zavest*. Ta se sicer najprej prikazuje *izven* sebe in ne kot resnica samozavedanja. Toda kot je gospostvo pokazalo, da je njegovo bistvo obratno od tistega, kar hoče biti, tako bo pač tudi hlapčevstvo v svoji dovršitvi celo postalo nasprotek tistega, kar je neposredno, kot zavest, *potisnjena nazaj* vase, bo šla vase in se zaobrnila v resnično samostojnost.

Videli smo le, kaj je hlapčevstvo v razmerju gospostva. Toda je samozavedanje, in kaj je potemtakem na sebi in za sebe samo, naj si ogledamo zdaj. Najprej je za hlapčevstvo gospodar bistvo, torej *samostojna, zase bivajoča zavest* mu je *resnica*, ki pa *zanj* še ni *na njem*. Vendar pa ima to resnico čiste negativnosti in *zasebstva zares na sebi samem*, zakaj to bistvo je na sebi *izkusilo*. Ta zavest se namreč ni bala za to ali ono, ne za ta ali oni

trenutek, temveč za vse svoje bistvo., zakaj občutila je strah pred smrtjo, tem absolutnim gospodarjem. V tem je bila notranje razkrojena, skozinskoz je vztrepetavala v sami sebi, in vse fiksno v njej je drhtelo. To čisto obče gibanje, absolutno vtekočinjenje vsega obstoja, pa je enostavno bistvo samozavedanja, absolutna negativnost, *čisto zasebstvo*, ki je s tem *na* tej zavesti. Ta moment čistega zasebstva je tudi *zanj*, zakaj v gospodarju mu je *predmet*. Hlapčevstvo dalje ni le ta obča razkrojenost *nasploh*, temveč v služenju jo *dejansko* izvršuje., v tem v vseh *posamičnih* momentih odpravlja svojo navezanost na naravno bivanje in le-to spravi proč (arbeitet . . . hingweg).
Občutek absolutne moči sploh in v posameznem občutek službe pa je le razkroj *na sebi*, in najsi je strah pred gospodom začetek modrosti, je zavest v njem *zanjo sámo*, ne *zasebstvo*. Z delom pa pride do sebe same. V momentu, ki ustreza poželenju v gospodarjevi zavesti, se je sicer zdelo, da je služeči zavesti pripadla plat nebistvenega odnosa do reči, vtem ko reč v tem obdrži svojo samostojnost.Poželenje si je pridržalo čisto negiranje predmeta in s tem nepomešano samoobčutje. Ta zadovoljitev pa je zatorej sama le neko izginjanje, zakaj v njej manjka *predmetna* plast ali *obstoj*. Delo pa je *zavrto* poželenje, *zadržano* izginjanje, ali *omikuje* (bildet). Negativni odnos do predmeta postane njegova *forma* in nekaj *ostajajočega*, ravno ker ima delujočemu predmet samostojnost. Ta *negativna* sredina ali formirajoče *početje* je hkrati *posamičnost* ali čisto zasebstvo zavesti, ki le v delu zunaj sebe stopa v element obstajana; delovna zavest pride torej skozi to do tega, da zre samostojno bit *kot samo sebe*.
Formiranje pa nima le tega pozitivnega pomena, da si služeča zavest v tem kot čisto *zasebstvo* postaja *bivajoče*, temveč tudi negativnega nasproti svojemu prvemu momentu, strahu. Zakaj v podobah reči mu lastna negativnost, njegovo zasebstvo, le s tem postane predmet, da odpravi nasprotno bivajočo *formo*. Ampak to predmetno *negativno* je ravno tuje bitje, pred katerim je trepetala. Zdaj pa razdene (zerstört) to tuje negativno, postavi *sebe* kot nekaj takšnega v element ostajanja in postane s tem *sáma zase* nekaj *zasebstvujočega*. V gospodarju mu je zasebstvo *neko drugo* ali le *zanj*., v strahu je zasebstvo *na njem samem*., v omikanju postane zasebstvo kot *njegovo lastno* zanj, in pride do zavesti, da je on sam na sebi in za sebe. Forma s tem, da je *postavljena ven*, njemu ne postane nekaj drugega kot on., zakaj prav forma je njegovo čisto zasebstvo, ki mu v tem postane resnica. S tem ponovnim najdenjem sebe po sebi samem postane (služeča zavest) *svoja glava* (eigener Sinn), ravno v delu, v katerem se je zdelo, da je le *tuja glava*. – Za to refleksijo sta potrebna momenta strahu in službe sploh kot tudi omikanja, in hkrati oba na obči način. Brez discipline službe in pokorščine obtiči strah pri formalnem in se ne razširi čez zavestno dejansko bivanje. Brez omikanja ostane strah notranji in nem, in zavest ne postane za njo samo. Če zavest formira brez prvega absolutnega strahu, je to le puhla svoja glava., zakaj njena forma ali negativnost ni negativnost *na sebi*., in njeno formiranje ji zato ne more dati zavesti sebe kot bitja. Če ni prestala absolutnega strahu, temveč le nekoliko bojazni, ji je negativno bistvo ostalo nekaj vnanjega, njena substanca ni od njega skozinskoz okužena. Vtem ko niso postale majave vse izpolnitve njene naravne zavesti, pripada *na sebi* še določeni biti; svoja glava je *svojeglavost*, svoboda, ki ostaja še znotraj hlapčevstva. Tako malo kot ji more čista forma postati bistvo, tako malo je ta forma, če jo obravnavamo kot razširitev čez posamezno, obče oblikovanje, absoluten pojem, temveč je spretnost, ki ima moč le nad nekaterim, ne pa nad občo močjo in vsem predmetnim bistvom.

B. SVOBODA SAMOZAVEDANJA., STOICIZEM, SKEPTICIZEM IN NESREČNA ZAVEST

Samostojnemu samozavedanju je po eni strani njegovo bistvo le čista abstrakcija *jaza*, in po drugi strani, vtem ko se izoblikuje in si da razločke, mu to razločevanje ne postane predmetno nasebstvujoče bistvo., to samozavedanje torej ne postane Jaz, ki bi se v svoji enostavnosti resnično razločeval ali si v tem absolutnem razločevanju ostajal enak. Nasprotno pa si zavest, potisnjena nazaj vase, v formiranju kot forma oblikovanih

reči postane predmet, in na gospodarju zre (ta zavest) zasebstvo hkrati kot zavest. Toda služeči zavesti kot takšni se razletita/razpadeta tadva momenta – *same sebe* kot samostojnega predmeta in pa tega predmeta kot neke zavesti in s tem njenega lastnega bistva. – Vtem pa ko je *za nas* ali *na sebi forma* in *zasebstvo* isto in je v pojmu samostojne zavesti *nasebstvo* zavest, plat *nasebstva* ali *rečosti*, ki je zadobila formo v delu, tedaj ni nobena druga substanca kot zavest, in nastala nam je neka nova podoba samozavedanja., zavest, ki si je bistvo kot neskončnost ali čisto gibanje zavesti., ki *misli* ali je svobodno samozavedanje. Zakaj *misliti* se pravi: ne biti si predmet kot *abstraktni Jaz*, temveč kot Jaz, ki ima hkrati pomen *nasebstva*, ali, obnašati se do predmetnega bistva tako, da ima to pomen *zasebstva* zavesti, za katero to je. – *Mišljenju* se predmet ne giblje v predstavah ali podobah, temveč v *pojmih*, tj. v razločevanem nasebstvu, ki neposredno za zavest ni nikako od nje razločevano. Tisto *predstavljeno, upodobljeno* (Gestalte), *bivajoče* kot takšno ima formo, da je nekaj drugega kot zavest., pojem pa je hkrati neko *bivajoče*, in ta razloček, kolikor je na njem samem, je njegova določna vsebina, – ampak v tem, da je ta vsebina hkrati neka pojmljena (vsebina), si (zavest) ostane *neposredno* svesta svoje enotnosti s tem določnim in razločevanim bivajočim, ne kot pri predstavi, v kateri se mora najprvo še posebej spomniti, da je to *njena* predstava, temveč pojem mi je neposredno *moj* pojem. V mišljenju *sem* Jaz *svoboden*, ker nisem v nekem drugem, temveč kar ostajam pri sebi samem in je predmet, ki mi je bistvo, v neločeni enotnosti moje zamestvo., in moje gibanje v pojmih je gibanje v meni samem. – V tem določilu te podobe samozavedanja se je bistveno oprijeti tega, da je (ta podoba) *misleča* zavest *sploh* ali da je njen predmet *neposredna* enotnost *nasebstva* in *zasebstva*. Istoimenska si/ji zavest, ki jo/ki se odbije od same sebe, si postane *nasebstvujoči element*., toda ta element si je šele kot obče bistvo sploh, ne kot to predmetno bistvo v razvoju in gibanju svoje raznotere biti.

(1. Stoicizem)

Ta svoboda samozavedanja se je, ko je kot nje zavestna prikazen nastopila v zgodovini duha, imenovala, kot znano, *stoicizem*. Njegovo načelo je, da je zavest misleče bitje in ima zanjo kaj bitnost le ali je zanjo resnično in dobro le, kolikor se zavest v tem obnaša kot misleče bitje.

Mnogotero v sebi se razločujoče razširjanje, uposamljanje in zapletanje življenja je predmet, proti kateremu je dejavno poželenje in delo. To mnogotero početje se je zdaj skrčilo (zusammengezogen) v enostavno razločevanje, ki je v čistem mišljenju. Nima več bitnosti razloček, ki si je kot *določena stvar* ali kot *zavest nekega določenega naravnega bivanja*, kot občutje ali kot *poželenje* in *smoter za le-to*, pa naj ta (razloček) postavlja *lastna* ali *tuja zavest*, temveč edino razloček, ki je *mišljen* ali neposredno ne razločevan od mene. Ta zavest je s tem negativna do razmerja gospostva in hlapčevstva., njeno početje je, da v gospostvu nima svoje resnice na hlapcu, niti kot hlapec svoje resnice na gospodarjevi volji in svojem služenju, temveč da je bodi na prestolu bodi v okovih, v vsej odvisnosti svojega posamičnega bivanja svobodna in si ohranja brezživljenjskost, ki se iz gibanja bivanja, bodi iz delovanja bodi iz trpljenja, *poteguje nazaj v enostavno bitnost misli*. Svojeglavost je svoboda, ki se pričvrsti na kako posamičnost in stoji *znotraj* hlapčevstva, stoicizem pa je svoboda, ki neposredno vedno prihaja iz le-tega in se vrača v *čisto občost* misli ter je mogla nastopiti kot obča forma svetovnega duha le v času občega strahu in hlapčevstva, a tudi obče omike, ki je oblikovanje stopnjevala tja do mišljenja. Dasiravno temu samozavedanju ni bistvo niti neko drugo kot ono niti čista abstrakcija Jaza, temveč Jaz, ki ima na njem drugobit, toda kot mišljen razloček, tako da se je v svoji drugobiti neposredno vrinilo vase, tako je to njegovo bistvo hkrati le *abstraktno* bistvo. Svoboda samozavedanja je *ravnodušna* do naravnega bivanja, je zato *to bivanje prav tako svobodno odpustila*, in *refleksija* je *podvojena*. Svoboda v misli ima le *čisto misel* za svojo resnico, ki je brez izpolnitve življenja, in je torej tudi le pojem svobode, ne živa svoboda sama., zakaj njej je bistvo šele *mišljenje* sploh, forma kot takšna, ki je šla proč od samostojnosti reči nazaj vase. Ker pa naj bi se/se je individualnost živo upodo-

bila kot delujoča ali ko misel tojela živi svet kot sistem misli, bi bila morala biti *v misli sami* za tisto razgrnitev razširjenje neka *vsebina* tega, kaj je dobro, za to (razgrnitev), kaj je resnično., da bi vsebina sistem, *kar je za zavest*, ne bilo nobenega drugega ingrediensa kot pojem, ki je bistvo. Vendar tako kot se tu kot *abstrakcija* odtrga od raznoterosti reči, nima *nobene vsebine na njej sami*, temveč *neko dano* (vsebino). Zavest črta vsebino pač kot neko tuje bitje, kar ima ko jo misli., toda pojem je *določen* pojem, in ta *določnost* pojma je tisto tuje, kar ima na sebi. Stoicizem je zato prišel v zadrego, ko je bil, kot je bil izraz, vprašan po kriteriju resnice sploh, tj. pravzaprav po neki *vsebini misli same*. Na naslovljeno vprašanje, kaj je dobro in res, je spet dal v odgovor *brezvsebinsko* mišljenje: v umnosti da sestoji resnično in dobro. Ampak ta sebienakost mišljenja je le spet čista forma, v kateri se nič ne določa., obče besede o resničnem in dobrem, modrosti in kreposti, pri katerih misli, so zato pač vobče spodbudne, toda ker dejansko ne morejo priti do nikake razgrnitve vsebine, začno že kmalu dolgočasiti.

Tako kot se je ta misleča zavest določila, kot abstraktna svoboda, je torej le nedokončana negacija drugobitnega bivanja se je le *potegnila nazaj* vase in se ni na le-tej izvršila kot njena absolutna negacija. Vsebina ji velja le kot misel, toda pri tem tudi kot *določna* in določnost kot taka hkrati.

(2. Skepticizem)

Skepticizem je realizacija tistega, česar le pojem je stoicizem, – in dejanska izkušnja, kaj je svoboda misli., je *na sebi* negativno in se mora tako upodobiti. Z refleksijo samozavedanja v enostavno misel samega sebe je njej nasproti dejansko iz neskončnosti izpadlo samostojno bivanje ali ustajajoča določnost., v skepticizmu postane zdaj *za zavest* celotna nebistvenost in nesamostojnost tega drugega., misel postane popolno, bit *mnogotero določenega* sveta uničujoče mišljenje, in negativnost svobodnega samozavedanja si na tej raznoteri upodobi življenja postane realna negativnost. – Jasno je, da tako kot stoicizem ustreza *pojmu samostojne* zavesti, ki se je prikazovala kot razmerja gospostva do hlapčevstva, tako skepticizem ustreza *realizaciji* le-tega kot negativne usmeritve na drugobit, poželenja in dela. Toda če poželenje in delo nista mogla izpeljati negacije za samozavedanje je nasprotno ta polemična usmeritev proti mnogoteri samostojnosti reči uspešna, ker se kot v sebi poprej dovršeno svobodno samozavedanje obrača proti njim., določneje, ker ima *mišljenje* ali neskončnost na sami sebi in so ji v tem samostojnosti le kot izginjajoče količine. Razločki, ki so v čistem mišljenju samega sebe le abstrakcija razločkov, postanejo tu *vsi* razločki in vsa razločevana bit postane razloček samozavedanja.

Po tem se je določilo *početje skepticizma* sploh in *način* le-tega. Skepticizem kaže *dialektično gibanje*, ki je citna gotovost, zaznava in razum, kot tudi nebitnost tistega, kar velja v razmerju gospodovanja in služenja in kar velja za abstraktno mišljenje samo kot *določno*. Tisto razmerje zajema v sebi hkrati neki *določen način*, na katerega so tudi nravni zakoni navzoči kot zapovedi gospostva., določila v astraktnem mišljenju pa so pojmi znanosti, v katere se razgrinja brezvsebinsko mišljenje in obeša pojem na zares le vnanji način na zanj samostojno bit, ki tvori njegovo vsebino, in ima za veljavne le *določene* pojme, pa četudi strogo čiste abstrakcije.

Tisto *dialektično* kot negativno gibanje, kakršno neposredno *je*, se zavesti prikazuje najpoprej kot nekaj, čemur je prepuščena in kar ni po njej sami. Kot *skepticizem* nasprotno pa je to (gibanje) moment samozavedanja, kateremu se ne *zgodi*, da bi mu, ne da bi vedelo kako, izginilo njegovo resnično in realno, temveč katero v gotovosti svoje svobode dá, da to drugo, ki se zdaja za realno, samo izgine., ne le predmetno kot tako, temveč njegovo lastno obnašanje do njega, v katerem ono velja in je bilo uveljavljeno kot predmetno, torej tudi njegovo *zaznavanje* in pa njegovo *učvrstitev* tistega, za kar mu grozi, da bo izgubil, *sofistovstvo* in njegovo *iz sebe določeno* in *ugotovljeno resnično.*, in s to samozavedno negacijo *si gotovost svoje svobode* priskrbi *za sebe samega*, proizvede njeno izkušnjo in jo s tem povzdigne v *resnico*. Kar izgine, je določno ali razloček, ki se, kakršen že in od koder že je, postavlja kot trden in nemenljiv. Na njem ni nič ostajajočega in *mora*

mišljenju izginiti, ker je razločevano prav to, da ni *na njem samem*, temveč ima svojo bitnost le v nekem drugem., mišljenje pa je vpogled v to naravo razločevanega, je negativno bistvo kot enostavno.
Skeptično samozavedanje izkusi torej v premeni vsega tistega, kar se hoče zanjo učvrstiti, svojo lastno svobodo kot skozi sebe samemu sebi dano in prejeto., je ta ataraksija mišljenja samega sebe, nemenljiva in *resnična gotovost samega sebe*. Ne izhaja kot kak rezultat iz nečesa tujega, kar bi svoj mnogoteri razvoj zrušilo v sebi, rezultat, ki bi svoje nastajanje imel za seboj., temveč zavest sama je *absolutni dialektični nemir*, ta zmes čutnih in mišljenih predstav, katerih razločki sovpadjo in katerih *enakost* se prav tako – zakaj ona sama je *določenost* nasproti *neenakemu* – spet razkroji. Ta zavest pa je v tem zares, namesto da bi bila sebienaka zavest, le naravnost nakljućna zmeda, vrtoglavost nereda, ki se vedno stvarja. *Je to za samo sebe*., zakaj ona sama ohranja in proizvaja to gibajočo se zmedo. Zato se tudi priznava k njej, priznava, da je čisto *nakljućna, posamična* zavest – zavest, ki je empirična, se ravna po tem, kar zanjo nima nobene realnosti, je poslušna temu, kar zanjo ni nobeno bistvo, počenja in spravlja v dejanskost tisto, kar ji nima nobene resnice. Toda prav tako, kot si na ta način velja za *posamično, nakljućno* in zares živalsko življenje in *izgubljeno* samozavedanje, se nasprotno tudi spet naredi za *obće sebienako* samozavedanje., zakaj je negativnost vse posamičnosti in vsega razločka. Od te sebienakosti ali v njej sami celo pade spet nazaj v tisto nakljućnost in zmedo, zakaj ravno ta gibajoča se negativnost ima opraviti le s posamičnim in se peča z nakljućnim. Ta zavest je torej to nezavedno pleteničenje, da greš sem in tja od enega ekstrema, sebienakega samozavedanja, do drugega, nakljućne, zmedene in zmedo ustvarjajoče zavesti. Ona sama teh dveh misli same sebe ne poveže., svojo svobodo spozna *enkrat* kot povzdigo nad vso zmedo in vso nakljućnost bivanja in se *drugič* spet prizna kot padec nazaj v *nebistvenost* in kot pečanje v njej. Stori, da nebistvena vsebina v njenem mišljenju izgine, toda ravno v tem je (ona sama) zavest nečesa nebistvenega., izreka absolutno *izginotje*, toda izrekanje *je*, in ta zavest je izrečeno izginotje., izreka ničnost videnja, slišanja itn., in sama vidi, sliši itn., izreka ničnost nravnih bitnosti in jih sama dela za moči svojega delovanja. Njeno početje in njene besede si vedno oporekajo, in prav tako ima sama podvojeno protislovno zavest nemenljivosti in enakosti in pa popolne nakljućnosti in neenakosti s seboj. Toda to protislovje same sebe drži vsaksebi in se v njem obnaša kot sploh v svojem čisto negativnem gibanju. Če ji pokažeš *enakost*, pokaže na *neenakost*., in vtem ko jo zdaj opozoriš na to, ki jo je ravnokar izrekla, preide na kazanje na *enakost*., njeno govoričenje je v resnici prepir svojeglavih fantov, katerih eden reče A, če drugi reče B, in spet B, če drugi reče A, in ki si s protislovjem s samim seboj kupujeta veselje, da oporekata drug drugemu kar naprej.
V skepticizmu zavest v resnici izkusi sebe kot v sami sebi oporečno zavest., iz te izkušnje izhaja *nova podoba*, ki poveže tidve misli, ki ju skepticizem drži vsaksebi. Brezmiselnost skepticizma o samem sebi mora izginiti, ker je v resnici *ena* zavest tista, ki ima na sebi oba ta načina. Ta nova podoba je potemtakem takšna, ki je *za sebe* podvojena zavest sebe kot osvobajajoče se, nemenljive in sebienake in pa sebe kot absolutno zmedene in sprevračajoče se ter zavest tega svojega protislovja. – v stoicizmu je samozavedanje enostavna svoboda samega sebe., v skepticizmu se realizira, uničuje drugo plat določenega bivanja, toda podvojuje nasprotno sebe in si je zdaj nekaj dvojnega. S tem se je podvojitev, ki se je prej porazdelila na dva posameznika, na gospodarja in na hlapca, vrnila v eno., podvojitev samozavedanja v samem sebi, ki je v pojmu duha bistvena, je s tem navzoča, toda še ne njena enotnost, *nesrečna zavest* je zavest sebe kot podvojenega, le protislovnega bitja.
(3. Nesrečna zavest)
Ta *nesrečna, v sebi razdvojena* zavest mora torej, ker si je to protislovje njenega bistva *ena* zavest, v tej eni zavesti imeti tudi drugo in tako biti iz vsake izgnana neposredno potem, ko meni, da je prišla do zmage in pokoja/miru enotnosti. Njeno resnično vrnitev v sebe samo ali njeno spravo miru s seboj pa bo upodobil pojem duha, ki je postal živ in stopil v eksistenco, ker je na njem že to, da je kot *ena* nedeljena zavest podvojena za-

vest: ona sama *je* zrenje enega samozavedanja v drugo, in ona sama *je* oba, in enotnost obeh ji je tudi bistvo., toda ona *za sebe* si še ni to bistvo samo, še ni enotnost obeh.
Vtem ko je najpoprej le *neposredna enotnost* obeh, toda zanjo oni nista isto, temveč sta nasprotni, ji je ena, namreč enostavna ne (spre)menljiva zavest, kot bistvo., druga mnogotera spremenljiva, pa kot *nebistveno*. Obe sta *zanjo* medsebojno tuji bitji., ona sama, ker je zavest tega protislovja, se postavi na stran spremenljive zavesti in si je nebistveno., toda kot zavest nespremenljivosti ali enostavnega bitja mora hkrati iti na to, da se osvobodi nebistvenega, tj. se osvobodi sebe same. Zakaj najsi je *zase* tudi le spremenljiva zavest in ji je nespremenljiva nekaj tujega, pa je *ona sama* enostavna in s tem nespremenljiva zavest, česar si je s tem svesta kot *svojega* bistva, vendar tako, da *ona sama* zase spet ni to bistvo. Položaj, ki jima ga daje, zato ne more biti njuna medsebojna ravnodušnost, tj. ne more biti ravnodušnost nje same do nespremenljivega., temveč ona je neposredno sama oboje, in zanjo je *njun odnos* kot odnos bitja do nebitja, tako da je to slednje treba odpraviti., toda vtem ko sta ji obe enako bistveni in protislovni, je zavest le protislovno gibanje, v katerem nasprotek ne najde pokoja v svojem nasprotku, temveč se v njem le nanovo stvarja kot nasprotek.
S tem je tu boj s sovražnikom, zmaga nad katerim je nasprotno poraz, doseči nekaj pa se nasprotno pravi to izgubiti v njegovem nasprotku. Zavest življenja, njegovega bivanja in početja je le bolečina nad tem bivanjem in početjem, zakaj v tem ima le zavest svojega nasprotka, kot bistva, in lastne ničevosti. Preide v to, da se iz tega dvigne v nespremenljivo. Toda ta povzdiga je sama ta zavest., je torej neposredno zavest nasprotka, namreč same sebe kot posamičnosti. Nespremenljivo, ki stopa v zavest, je prav s tem hkrati dotaknjeno od posamičnosti in pričujoče le s to., namesto da bi bila ta posamičnost v zavesti nespremenljivega zbrisala, se v le-tej le vselej poraja.
V tem gibanju pa izkusi prav to *nastopanje posamičnosti na nespremenljivem* in *nespremenljivega na posamičnosti*. *Zanjo* nastaja posamičnost sploh na nespremenljivem bistvu in hkrati *njena* na le-tem. Zakaj resnica tega gibanja je ravno *enost* te podvojene zavesti. *Ta enotnost* pa *ji najpoprej* sama *postane* takšna, *v kakršni je še različnost* obeh vladajočih. S tem je zanjo navzoč trojen način, kako je posamičnost zvezana z nespremenljivim. *Enkrat* si sama spet izhaja kot nasprotna nespremenljivemu bistvu, in vržena je nazaj na začetek boja, ki ostane element vsega razmerja. *Drugič* pa ima *nespremenljivo* sámo *na njej* zanjo *posamičnost*, tako da je ta (posamičnost) podoba nespremenljivega, na katero s tem prestopa ves način eksistence. *Tretjič* najde *sámo sebe* kot to posamično v nespremenljivem. *Prvo* nespremenljivo ji je le *tuje* bistvo, ki obsoja posamičnost., vtem ko je *drugo podoba posamičnosti* kot ona sama, postane *tretjič* duh, ima radost, da v tem najde sámo sebe in si postane svest sebe, da je njena posamičnost spravljena z občim.
Kar se tu upodablja kot način in razmerje nespremenljivega, se je izkazalo (ergab) za izkušnjo, ki jo razdvojeno samozavedanje dobi v svoji nesreči. Ta izkušnja zdaj sicer ni *njegovo enostransko* gibanje, zakaj sámo je nespremenljiva zavest, ki je s tem hkrati tudi posamična zavest, in gibanje je prav tako gibanje nespremenljive zavesti, ki v njej nastopa prav tolikanj kot tista druga., zakaj gibanje poteka skozi te momente, enkrat nespremenljiva zoperstavljena posamičnemu sploh, potem sama posamična zoperstavljena drugi posamični in naposled, da je z njo eno. Toda to obravnavanje, kolikor pritiče nam, je tu ob nečasu, zakaj doslej nam je nastala le nepremenljivost kot nepremenljivost zavesti, ki zategadelj ni resnična, temveč se je še drži nasprotje, ni nam nastalo nepremenljivo *na sebi in za sebe samo*., zato ne vemo, kako se bo obnašalo to. Ker se je izkazalo tu, je le to, da se zavesti, ki je tu naš predmet, ta navedena določila prikazujejo na nepremenljivem.
Iz tega razloga obdrži torej tudi nepremenljiva *zavest* v svojem upodabljanju sama značaj in podlago razdvojenosti in zasebstva nasproti posamični zavesti. S tem je za le-to nasploh *dogajanje*, da nepremenljivo zadobiva podobo posamičnosti., tako kot se zavest tudi le *najde* temu zoperstavljena in ima torej *po naravi* to razmerje., do končno v njem *najde sebe*, se ji deloma sicer prikazuje proizvedeno od nje same ali pa da se

godi zato, ker je ona sama posamična., ampak del te enotnosti (se ji prikazuje) kot pripadajoč nepremenljivemu, tako po nastanku te (enotnosti) kot kolikor ta je., in nasprotje ostane v tej enotnosti sami. In res z *upodobo* nepremenljivega moment onstranstva ni le ostal, temveč se je celo še utrdil., zakaj če se zdi, da ji je bil po podobi posamične dejanskosti ta moment po eni strani sicer približan, pa ji je zdaj po drugi strani nasproti odslej kot neprozorno čutno *eno* z vso nedostopnostjo (Sprödigkeit) nečesa *dejanskega*., up, da bo postala eno z njim, mora ostati up, tj. brez izpolnitve in pričujočnosti., zakaj med upom in izpolnitvijo stoji ravno absolutna nakljućnost ali negibna ravnodušnost, ki leži v sami upodobi, v tistem, kar utemeljuje up. Po naravi *bivajočega enega*, po dejanskosti, ki si jo je nadelo (angezogen), se nujno zgodi, da je v času izginilo in bilo v prostoru in daleč in naravnost ostane daleč proč.

Če se je najprej goli pojem razdvojene zavesti določil tako, da gre na odpravo sebe kot posamične in v postajanje nepremenljive zavesti, ima odslej njeno prizadevanje to določilo, da celo odpravlja svoje razmerje do čistega *neupodobljenega* nepremenljivega in si daje le odnos do *upodobljenega nepremenljivega*. Zakaj *enost* posamičnega z nepremenljivim ji je odslej *bistvo* in *predmet*, kot je bilo v pojmu le brezlično (gestaltlose), abstraktno nepremenljivo bistveni predmet., in razmerje te absolutne razdvojenosti pojma je zdaj tisto, od česar se ji je odvrniti. A ta najpoprej vnanji odnos do upodobljenega nepremenljivega kot nečesa tujega dejanskega ima povzdigniti v absolutno zedinjenje (Einswerden).

Gibanje, v katerem si nebistvena zavest prizadeva doseči to enost, je samo *trojno*, po trojnem razmerju, ki ga bo imela do svojega upodobljenega onstranstva: enkrat kot *čista zavest*, drugič kot *posamično bitje*, ki se obnaša do *dejanskosti* kot poželenje in delo, in tretjič kot *zavest svojega zasebstva*. Kako so ti trije načini njene biti navzoči in določeni v onem občem razmerju, je zdaj videti.

Če oblikovano nepremaljivo najprej obravnavamo kot *čisto zavest*, se zdi, da je, vtem ko je za čisto zavest, postavljena, kot je na sebi in za sebe samega. Ampak kot je na sebi in za sebe samega, to, kot smo že opomnili, še ni nastalo. Da bi bili v zavesti, kot je na sebi in za sebe, bi to moralo pač tembolj izhajati od njega kot pa od zavesti., tako pa je ta njegova pričujočnost tu navzoča šele enostransko po zavesti in ravno zato ne popolna in resničnostna, temveč ostaja obtežena z nepopolnostjo ali nekim nasprotjem.

A čeravno torej nesrečna zavest ne poseduje te pričujočnosti, pa je obenem (že čez) čez čisto mišljenje, kolikor je le-to abstraktno mišljenje stoicizma, ki *gleda* sploh *proč od posamičnosti*, in le *nemirno* mišljenje skepticizma – zares le posamičnost kot nezavedno protislovje in njegovo gibanje brez prestanka –; je čez čez oboje, povezuje in drži skupaj čisto mišljenje in posamičnost, ni pa še povzdignjena v tisto mišljenje, *za katero* je posamičnost zavesti izmirjena s čistim mišljenjem samim. Je marveč v tej sredini, v kateri se abstraktno mišljenje dotika posamičnosti zavesti kot posamičnosti. Ona sama *je* to dotikanje: je enotnost čistega mišljenja in posamičnosti., je tudi *zanjo* ta misleča posamičnost ali čisto mišljenje, in nepremenljivo je po bistvu samo kot posamičnost. Vendar ni *zanjo*, da je ta njen predmet, nepremenljivo, ki ji bistveno ima podobo posamičnosti, *ona sama*, (da) je ona sama posamičnost zavesti.

Na ta prvi način, na katerega jo obravnavamo kot *čisto zavest*, se torej *do svojega predmeta* ne *obnaša* misleč, temveč vtem ko je sama sicer na sebi čista misleča posamičnost in njen predmet prav to, toda *medsebojni odnos sam* ni *čisto mišljenje*, takorekoč le *pobožna* mišljenje in je *pobožnost* (geht es sozusagen *an* das Denken *hin* und ist Andacht). Njeno mišljenje kot tako ostane brezlično brnenje zvonjenja ali topla meglena izpolnjenost, muzikalično mišljenje, ki ne pride do pojma, ki bi bil edini imanentni predmetni način. Temu neskončnemu čistemu notranjemu čutenju pač postane predmet, toda nastopajoč tako, da ne nastopi kot pojmljen in zato kot nekaj tujega. S tem je (pred nami) notranje gibanje *čiste* duševnosti (Gemüt), ki *čuti* boleče samo sebe, toda kot razdvojenost., gibanje neskončnega *hrepenenja*, ki ima gotovost, da je njeno bistvo kot tako čista duševnost, čisto *mišljenje*, ki se *misli* kot *posamičnost*., da je od tega predmeta spo-

znana in pripoznana ravno zato, ker se sam misli kot posamičnost. Hkrati pa je to bistvo nedosegljivo *onstranstvo*, ki v zajemanju uide ali je celo že ušlo. Ušlo je že., zakaj po eni plati je nepremenljivo, ki sebe misli kot posamičnost, in zavest doseza samo sebe neposredno v njem, *samo sebe*, toda kot *nepremenljivemu zoperstavljeno zavest*., namesto da bi zajela bistvo, ga le *čuti* in je padla nazaj vase., ko se v dosezanju ne more obdržati (abhalten) kot to zoperstavljeno, je tako zajela le nebistvenost, namesto da bi zajela bistvo. Kot tako na eni strani, ko si prizadeva, da bi *v bistvu* dosegla *sebe*, zajema le lastno ločeno dejanskost, tako na drugi strani drugega ne more zajeti *kot posamično* ali kot *dejansko*. Kjer je bilo (to drugo) iskano, ne more biti najdeno., zakaj bo naj ravno *neko onstranstvo*, nekaj takšnega, kar ne more biti najdeno. Če se ga išče kot posamično, ni kaka *obča*, mišljena *posamičnost*, ni *pojem*, temveč je *posamično* kot predmet ali *neko dejansko*., predmet neposredne čutne gotovosti in ravno zato le takšen, ki je izginul. Zavesti lahko pride zato pred oči (zur Gegenwart) le grob njegovega življenja. A ker je ta sam neka *dejanskost* in je proti naravi le-te, da bi omogočala trajno posest, je tudi ta vpričnost groba le boj nekega truda, ki mora biti zgubljen. Vendar s tem da je dosegla izkušnjo, da *grob* njenega *dejanskega* nepremenljivega bistva nima *nobene dejanskosti*, da *izginula posamičnost* kot izginula ni resnična posamičnost, bo (zavest) opustila iskanje nepremenljive posamičnosti ali poskuse, obdržati jo kot izginulo, in šele s tem je sposobna najti posamičnost kot resnično ali kot občo.

Najpoprej pa velja vzeti *vrnitev duševnosti same vase* tako, da si kot *posamično* ima *dejanskost*. *Čista duševnost* je tista, ki se je našla in v sebi nasitila *za nas* ali *na sebi*, zakaj najsi se tudi *zanjo* v njenem občutju od nje loči bistvo, pa je na sebi to občutje *samoobčutje*, čutila je predmet svojega čistega čutenja, in ta je ona sama., iz tega torej stopi na plan kot samoobčutje ali zase bivajoče dejansko. V tej vrnitvi vase je za nas nastalo njeno *drugo razmerje*, razmerje poželenja in dela, ki daje zavesti notranjo gotovost sebe same, ki jo je dosegla za nas, z odpravljanjem ih uživanjem tujega bistva, namreč letega v obliki samostojnih reči.

Nesrečna zavest pa *najde* sebe le kot takšno, ki *poželjuje* in *dela*., zanjo ni navzoče, da je temu, da se tako najde, podlaga notranja gotovost same sebe in da je njeno občutje bistva to samoobčutje. Vtem ko te (notranje gotovosti) *za samo sebe* nima, ostane njena notrina tembolj še zlomljena gotovost same sebe., potrditev, ki bi jo dobila z delom in užitkom, je zato prav takšna *zlomljena*., ali mora si celo sama uničiti to potrditev, tako da v le-tej pač nahaja potrditev, toda le potrditev tistega, kar je za sebe, namreč svoje razdvojenosti.

Dejanskost, proti kateri se obrača poželenje in delo, tej zavesti ni več nekaj *na sebi ničnega*, kar naj bi le odpravila in potrošila, temveč takšna, kot je ona sama, *razdvoje prelomljena dejanskost*, ki je le po eni plati na sebi nična, po drugi plati pa je tudi posvečen *svet*., (ta svet) je podoba nepremenljivega, zakaj to je na sebi ohranilo posamičnost, in ker je kot Nepremenljivo Obče, ima njegova posamičnost sploh pomen vse dejanskosti.

Ko bi zavest bila zase samostojna zavest in bi ji bila dejanskost na sebi in za sebe nična, bi v delu in v užitku prispela do občutja svoje samostojnosti, s tem da bi ona sama bila tista, ki bi odpravljala dejanskost. Vendar ker ji ima le-ta podobo Nepremenljivega, je ne zmore po sebi odpraviti. Marveč tako da sicer dospe do uničenja dejanskosti in do užitka, se zanjo ti bistveno zgodi tako, da Nepremenljivo samo *opusti* svojo podobo in ji jo *prepusti* v užitek. – Zavest nastopa v tem s svoje strani *pravtako* kot dejansko, toda prav kot notrinsko zlomljena, in ta razdvojenost se upodablja v njenem delanju in uživanju, da se lomi v neko *razmerje do dejanskosti* ali *zasebstvo* in v neko *nasebstvo*. Ono razmerje do dejanskosti je *spreminjanje* ali *početje*, zasebstvo, ki *pritiče* posamični zavesti kot taki. Toda v tem je tudi *na sebi*: ta plat pritiče nemenljivemu onstranstvu., to so sposobnosti in sile, tuj dar, ki jih Nepremenljivo prav tako prepušča zavesti, da bi jih uporabljala.

V svojem početju je potemtakem zavest najpoprej v razmerju dveh ekstremov., kot dejavno tostranstvo stoji na eni strani in njej nasproti pasivna dejanskost., oboje v medse-

bojnem odnosu, toda tudi oboje tako, da je šlo nazaj v nepremenljivo in se drži sebe. Od obeh strani se zato odloči le neka površina druge nasproti drugi, ki stopi v igro gibanja proti drugi. – Ekstrem dejanskosti je odpravljen po dejavnem ekstremu., dejanskost po svoji plati pa je lahko odpravljena le zato, ker jo njeno nepremenljivo bistvo samo odpravlja, se od nje odrine in odrinjeno prepusti dejavnosti. Dejavna sila se prikazuje kot *moč*, v kateri se dejanskost razveže., zato pa je za to zavest, ki ji je *nasebje* ali bistvo nekaj njemu drugega, ta moč, kot katera sama nastopa v dejavnosti, onstranstvo nje same. Namesto, da bi se torej iz svojega početja vrnila vase in se bila potrdila za samo sebe, reflektira marveč nazaj to gibanje početja v drugi ekstrem, ki je s tem upodobljen kot čisto obče, kot absolutna moč, od katere da je izšlo gibanje na vse strani in ki da je bistvo tako razkrajajočih se ekstremov, kot so najprej nastopili, kot menjave same.
Da se nepremenljiva zavest *odreka* svoji podobi in jo *prepušča*, nasprotno pa se posamična zavest *zahvaljuje*, tj. se *odpoveduje* zadovoljitvi zavesti svoje *smostojnosti* in bistvo početja stran od sebe nakazuje ostranstvu, s tema momentoma *vzajemne samoodpovedi* obeh delov nastane s tem zavesti vsekakor *njena* enotnost z Nepremenljivim. Toda hkrati je ta enotnost aficirana z ločitvijo, v sebi spet zlomljena, in iz nje spet stopa na plan nasprotje med občim in posameznim. Zakaj zavest se sicer *navidez* odpove zadovoljitvi svojega samoobčutja, doseže pa njegovo *dejansko* zadovoljitev., zakaj *ona je* bila hlepenje, delo in užitek., *ona* je kot zavest *hotela, počela* in *uživala*. Njeno *zahvaljevanje* prav tako, v katerem drugi ekstrem priznava za bistvo in se odpravlja, je samo *njeno lastno* početje, ki tehta početje drugega ekstrema in izročajoči se dobrodelnosti postavlja nasproti *enako* početje., če ji ono prepušča svojo *površino, pa* se ona *tudi* zahvaljuje in stori pri tem, ko sama opušča svoje početje, tj. svoje *bistvo*, pravzaprav več kot to drugo, ki le odrine od sebe neko površino. Vse gibanje se torej ne samo v dejanskem hlepenju, delanju in uživanju, temveč še celo v zahvaljevanju, v katerem se zdi, da se dogaja prav nasprotno, reflektira v *ekstrem posamičnosti*. Zavest se v tem čuti kot to posamično in se ne pusti premotiti z videzom svoje odpovedi, zakaj resnica le-te je, da se ni opustila., kar je nastalo, je le podvojena refleksija v oba ekstrema, in rezultat je ponovni razcep v zoperstavljeno zavest *Nepremenljivega* in v zavest *nasproti stoječega* hotenja, izvrševanja, uživanja in samoodpovedovanja samega ali *zasebstvujoče posamičnosti* sploh.
S tem je nastopilo *tretje razmerje* gibanja te zavesti, ki izstopa iz drugega kot takšna, ki se je v resnici preizkusila kot samostojna s svojim hotenjem in izvrševanjem. V prvem razmerju je bila le *pojem* dejanske zavesti ali *notranja duševnost*, ki v početju in užitku še ni dejanska., *drugo* je to udejanjenje, kot vnanje početje in uživanje., iz tega se vrnivši pa je takšna, ki se je *izkusila* kot dejanska in delujoča zavest ali kateri je *res*, da je *na sebi in za sebe*. S tem pa je bil zdaj najden sovražnik v njegovi najbolj lastni podobi. V boju duševnosti je posamična zavest le kot muzikaličen, abstrakten moment., v delu in užitku kot realizaciji te brezbistvene biti, lahko neposredno pozabi *nase*, in zavedno *lástnost* (Eigenheit) v tej dejanskosti potolče na tla zahvalno pripoznanje. To potolčenje pa je v resnici vrnitev zavesti same vase, in sicer vase kot resnično ji dejanskost.
To tretje razmerje, v katerem je ta resnična dejanskost en ekstrem, je *nanašanje* le-te na obče bistvo kot ničevosti., in obravnavati je še gibanje tega nanašanja.
Kar najprej zadeva zoperstavljeno nanašanje zavesti, v kateri ji je njena *realnost neposredno ničeva*, bo torej njeno dejansko početje početje Niča, njen užitek občutje njene nesreče. S tem početje in užitek zgubita vso *občo vsebino in pomen*, zakaj s tem bi imela neko nasebstvo-zasebstvo, in umakneta se v posamičnost, na katero je naperjena zavest, da bi ju odpravila. Sebe kot *tega dejanskega posamičnega* si je zavest svesta v živalskih funkcijah. Namesto da bi se te opravljale brez zadrege kot nekaj, kar je na sebi in za sebe ničevo in ne more dobiti nobene pomembnosti in bitnosti za duha, so zato ker se prav v njih sovražnik kaže v svoji najbolj lastni podobi, celo predmet resnega truda in postanejo naravnost najvažnejše. Ker pa se ta sovražnik poraja v svojem porazu, se zavest, ker si ga fiksira, celo vedno mudi pri njem, namesto da bi se ga osvobodila, in se gleda vedno onečiščeno, (in ker) je hkrati ta vsebina njenega prizadevanja namesto nečesa bistvenega tisto najnižje, namesto nečesa občega tisto najbolj posamič-

no, vidimo le osebnost, omejeno na sebe in svojo drobno početje, ki tuhta o sebi in je prav tako nesrečna kot sirotna.
A na oboje, na občutje svoje nesreče in sirotnost svojega početja, se prav tako veže zavest svoje enotnosti z Nepremenljivim. Zakaj poskušeno neposredno uničenje svoje dejanske biti je *posredovano* z mislijo Nepremenljivega in se dogaja v tem *odnosu*. *Posredni* odnos tvori bistvo negativnega gibanja, v katerem se (zavest) usmerja proti svoji posamičnosti, ki pa je prav tako kot *odnos do sebe* pozitiven in bo zanjo samo proizvedel to njeno *enotnost*.
Ta posredni odnos je s tem sklep, v katerem se je posamičnost, ki se je najpoprej fiksirala kot zoperstavljene *nasebju*, sklenila s tem drugim ekstremom le po nekem tretjem. Po tej sredini je ekstrem nepremenljive zavesti za nebistveno zavest, v kateri je hkrati tudi to, da je za ono prav tako le po tej sredini in je ta sredina s tem takšna, ki oba ekstrema predstavlja drugega drugemu in je vzajemni sluga vsakterega pri drugem. Ta sredina je sama zavestno bistvo, zakaj je početje, ki posreduje zavest kot takšno., vsebina tega početja je brisanje, ki ga zavest opravlja nad svojo posamičnostjo.
V njej se torej ta osvobodi početja in užitka kot *svojega*., od sebe kot *zasebstvujočega* ekstrema odrine bistvo svoje volje in vrže na sredino ali služabnika lastnost in svobodo odločitve in s tem krivdo svojega početja. Ta posrednik, kot v neposrednem odnosu z nepremenljivim bitjem, služi s svojim *svetom* o tem, kaj je prav. Vtem ko je dejanje (Handlung) uboganje tujega sklepa, neha po plati početja ali *volje* biti lastno. Še pa ostane nebistveni zavesti *predmetna* plat tega (dejanja), namreč *sad* njunega dela in *užitek*. Tega torej prav tako odrine od sebe in se odpove tako svoji volji kot svoji *dejanskosti*, zadobljeni v delu in užitku., tej (dejanskosti) *deloma* kot doseženi resnici svoje samosveste *samostojnosti*, – ko se premika, predstavljajoč si in govoreč nekaj čisto tujega, njej brezsmiselnega., deloma tako, da se ji (odpove) kot *vnanji lastnini*, – tako da odda nekaj od posesti, ki si jo je pridobila z delom., deloma da (se odpove) *užitku*, ki ga je imela, –tako da se mu tudi spet čisto odpove v postu in trpinčenju.
S temi momenti – opustitev lastne odločitve, nato lastnine in užitka – in naposled s pozitivnim momentom uganjanja nerazumljenega posla si v resnici in popolnoma vzame zavest notranje in vnanje svobode, dejanskosti kot svojega *zasebstva*., ima gotovost, da se je v resnici znebil (entäussert) svojega *Jaza* in svoje neposredno samozavedanje naredil za neko *reč*, za neko predmetno bit. – Odpoved sebi je lahko (zavest) potrdila le s tem *dejanskim* požrtvovanjem., zakaj le v njem izgine *prevara*, ki je v *notranjem* pripoznavanju zahvale po srcu, prepričanju in ustih, pripoznavanju, ki sicer odvali od sebe vso moč zasebstva in jo pripiše dejanju od zgoraj, si pa v tej odvalitvi sami pridrži *vnanjo* lastnost v posesti, ki je ne opusti, *notranjo* pa v zavesti odločitve, ki jo je sprejela sama, in v zavesti svoje po sebi določene vsebine, ki je ni zamenjala za neko tujo, ki bi jo brezmiselno napolnjevala.
Toda v dejansko izvršenem požrtvovanju je *na sebi* zavesti popustila tudi njena *nesreča*, tako kot je zavest odpravila *početje* kot svoje. Da se je ta popustitev zgodila *na sebi*, pa je početje drugega ekstrema sklepa, ki je *nasebstvujoče* bistvo. Ono žrtvovanje nebistvenega ekstrema pa hkrati ni bilo kako enostransko početje, temveč je vsebovalo početje drugega. Zakaj opustitev lastne volje je negativna le po eni plati, po *svojem pojmu* ali *na sebi*, hkrati pa pozitivna, namreč stavljenje volje kot nekega *drugega* in določno volje kot neke ne posamične, temveč obče. Za to zavest je ta pozitivni pomen negativno postavljene posamične volje volja drugega ekstrema, ki ji, ravno ker je zanjo neko drugo, ne postane kot svet po sebi, temveč po tretjem, posredniku. Zatorej *zanjo* njena volja pač postane obča in *na sebi* bivajoča volja, toda *ona sama si ni* to *nasebje*., opustitev svojega kot *posamičnega* ji ni po pojmu pozitivno obče volje.
Prav tako ima njena opustitev posesti in užitka le taisti negativni pomen, in obče, ki s tem zanjo nastane, ji ni njeno *lastno početje*. Ta *enotnost* predmetnega in zasebstva, ki je v pojmu početja in ki zato zavesti nastane kot bistvo in *predmet*, – kot ji (ta enotnost) ni pojem njenega početja, tako ji ni tudi to, da kot predmet postane *zanjo*, neposredno in po njej sami, temveč si da od posredujočega služabnika izrekati to gotovost, ki je sama

še zlomljena, da je le *na sebi* njena nesreča tisto obratno, namreč početje, ki samo sebe zadovoljuje v svojem početju, ali blažen užitek, njegovo sirotno početje prav tako *na sebi* tisto obratno, namreč absolutno početje, da je po pojmu početje le kot posameznikovo početje sploh početje. Toda *zanjo* samo ostane početje in njeno dejansko početje sirotno in njen užitek bolečina in odpravljenost le-teh v pozitivnem pomenu – *onstranstvo*. Ampak v tem predmetu, v katerem ji je njeno početje in bit kot te *posamične* zavesti, bit in početje *na sebi*, ji je nastala predstava *uma*, gotovosti zavesti, da je v svoji posamičnosti absolutna *na sebi* ali vsa realnost.

Prevedel dr. Božidar Debenjak

HEGLOVA NAPOVED FENOMENOLOGIJE DUHA

Ta zvezek prikazuje *nastajajoče védenje*. Fenomenologija duha naj stopi na mesto psiholoških pojasnjevanj, pa tudi abstraktnejših razglabljanj o utemeljitvi védenja. Pripravo za znanost gleda z vidika, s katerega je sama nova, interesantna in prva znanost filozofije. Različne *podobe duha* zaobsega kot postaje na poti, po kateri duh postaja čisto védenje ali absolutni duh. Zatorej se v glavnih oddelkih te znanosti, ki se spet dele na po več manjših, obravnava zavest, samozavedanje, opazujoči in delujoči um, duh sam kot nravni, omikani in moralistični duh in naposled kot religiozni duh v svojih različnih oblikah. Bogastvo pojavov duha, ki se prvemu pogledu kaže kot kaos, je spravljeno v znanstven red, ki jih prikazuje po njihovi nujnosti, v kateri se nepopolne razblinijo in preidejo v višje, ki so njihova naslednja resnica. Zadnjo resnico najdejo najpoprej v religiji in nato v znanosti kot rezultatu celote.

V *Predgovoru* se pisec izjasnjuje o tistem, kar se mu zdi, da je potreba filozofije na njenem zdajšnjem stališču; dalje o prevzetnosti in kvarnosti filozofskih formul, ki zdaj ponižuje filozofijo, in o tem, za kar v njej in v njenem študiju sploh gre.

Drugi zvezek bo vseboval sistem *logike* kot spekulativne filozofije in obeh drugih delov filozofije, *znanosti narave* in *znanosti duha*.

Bamberger Zeitung 28/6–1807
10/7–1907

Jenaische Allgemeine LiteraturZeitung 28/10–1807

cit. po
Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«,
hgg.v.Hans Friedrich Fulda u.Dieter Heinrich,
Suhrkamp, Ffm 1973, str. 7–8

Pričujoči prevod je nastal že pred časom za pedagoško rabo in je še vedno delovni material. Zato so nekateri izrazi prevedeni dvojno (npr. razpasti/razleteti se), v oklepajih so dodani nemški izrazi in včasih večji deli stavkov. Načela prevajanja Heglovih terminov so naslednja: Ker je Heglov jezik naraven, oziroma ker Hegel nenasilno izrablja možnosti nemškega jezika, je treba tudi prevod graditi na naravni slovenščini s čim naravnejšo rabo besedotvorja. Pri tem je treba paziti, da se ohranja ves epitemološki niz in vsa možnost dialektičnih navezav. Dosti enostavno je rešljiv stalno se ponavljajoči niz tipa an sich – das Ansich – das Ansichsein; zadnji člen z sein spada v nemščini med besede kot das Wohlsein, ki ga današnji jezikovni občutek ni več »dobrobit«, temveč je »blaginja«. Iz tega izhaja naslednja slovenska linija prevajanja niza: na sebi – nasebje – nasebstvo; za sebe – zasebje – zasebstvo – samozasebstvo (Fürsichselbstsein); nasebstvo-zasebstvo (Anundfürsichsein); pač pa ostane drugobit (Anderssein), čeravno bi jo dosledničarsko lahko zamenjali; a zamenjava preveč uveljavljenih besed je tvegano početje.

Bolj zapletene so zadeve ob semantičnem prelivanju med etimološko sorodnimi besedami: scheinen – erscheinen; Schein – Erscheinung. Tu je izposoja (Cigale 1880) s »pojavom« razbila sistem, zato se moramo vrniti h »kaznosti« (Schein) in »prikazn(ost)i« (Erscheinung). Pri besedah Begriff (pojem) in Leidenschaft (strast) je problem še težji, saj so zasute stare etimološko-semantične zveze z zajetjem in trpljenjem (cerkvenoslovansko »stradenie«).

Nujno je bilo rehabilitirati slovensko »reč«, ki je sovpadla pod vplivom srbohrvaščine s »stvarjo«; stvar je die Sache, reč je das Ding. Reaktivirati moramo tudi besedotvorno moč reči: potrebujemo prevode za dinglich in dinghaft, Dinghaftigkeit in Dingheit. Za Dingheit ta prevod vpeljuje rečost, za dinghaft in Dinghaftigkeit je že s prevodom Adornovega Žargona vpeljano réčeven in rečevnost. Pri prevodu za Begierde je prevajalec nihal med hlepenjem (ki pušča odprto zvezo z Gier »pohlep«) in poželenjem in se naposled odločil za slednje. Prevod za darstellen in Darstellung je prevzet od P. Wieserja, iz njegovega prevoda prvega poglavja Kapitala 1867: upodabljati, upodobitev, ker je »prikaz«, kar je standardni prevod, neustrezen in ker se glagol »prikazovati« preveč prekriva s »prikazovati se« (erscheinen).

B.D.

KDO MISLI ABSTRAKTNO?

Misliti? Abstraktno? – *Sauve qui peut!* Reši se, kdor se more! Tako že slišim, kako razglaša izdajalec, ki ga je kupil sovražnik, da bo ta sestavek govoril o metafiziki. Zakaj *metafizika* je beseda, tako kot *abstrakten* in skorajda tudi *mišljenje*, je beseda, pred katero vsakdo pobegne bolj ali manj tako kot pred kom kužnim.

Ni pa tako hudobno mišljeno, da naj bi tu pojasnjevali, kaj se pravi misliti in kaj je abstraktno. Lepemu svetu ni nič tako neznosno kot pojasnjevanje. Meni samemu je dosti grozno, če kdo začne pojasnjevati, saj za silo razumem vse sam. Tu bi se pojasnitev mišljenja in abstraktnega takointako izkazala že za docela odvečno; saj ravno zato, ker lepi svet že ve, kaj je abstraktno, pred tem /tudi/ beži. Kot si ne želimo tistega, česar ne poznamo, tako tega tudi ne moremo sovražiti.

Tudi ni naš namen, da bi zvijačno správili lepi svet z mišljenjem ali pa z abstraktnim; denimo tako, da bi pod videzom lahkotne konverzacije črnili mišljenje in abstraktno, tako da bi se kot neznanka in ne da bi bilo zbudilo odpor vtihotapilo v družbo in bi ju družba sama neopazno potegnila noter, ali, kot pravijo Švabi, prigučala noter, in bi zdaj avtor tega zapleta odkril tega sicer tujega gosta, namreč abstraktno, ki ga je bila vsa družba pod nekim drugim imenom obravnavala in pripoznavala kot dobrega znanca. Takšne scene prepoznavanja, s katerimi naj bo svet proti svoji volji poučevan, imajo na sebi neopravičljivo napako, da hkrati osramote in da si je mahinist hotel z umetnijo pridobiti malce slave, tako da ona osramotitev in ta prevzetnija odpravita učinek, saj pouk, kupljen za takšno ceno, prav nasprotno spet odbijeta stran.

Takointako bi bilo snovanje takšnega načrta že skažèno; zakaj da bi ga izpeljali, je potrebno, da beseda ni že vnaprej izrečena. To pa se je z naslovom že zgodilo; v tem bi, ko bi se ta sestavek obnašal tako zahrbtno, ne smele že kar na začetku nastopati te besede, temveč bi morale kot minister v komediji skozi vso igro hoditi v površniku in ga odpeti šele v zadnjem prizoru, da bi se zasvetila zvezda modrosti. Odpenjanje metafizičnega površnika ne bi naredilo tu niti toliko dobrega vtisa kot odpenjanje ministrovega, zakaj tisto, kar bi spravilo na dan, bi ne bilo kaj več kot nekaj besed; saj tisto najboljše od te šale bi bilo ravno v tem, da bi se pokazalo, da je imela družba samo stvar že zdavnaj v posesti; na koncu bi dobila samó ime, nasproti temu pa ministrova zvezda pomeni nekaj realnega, mošnjiček z denarjem.

Kaj je mišljenje, kaj je abstraktno – da to vsak prisotni ve, se v dobri družbi predpostavlja, in v takšni družbi smo. Vprašanje je le v tem, *kdo* je, ki misli abstraktno. Kot sem že omenil, ni moj namen, da bi jo správil s temi rečmi, da bi od družbe pričakoval, da se bo ukvarjala s čim težkim, ji pihal na dušo, da lahkomiselno zanemarja nekaj takega, kar da je primerno stanu in veljavi bitja, ki je obdarjeno z umom. Nasprotno je moj namen, da bi lepi svet správil z njim samim, če ga sicer ravno ne peče vest zastran tega zanemarjanja, ima pa vendarle vsaj notranje neki rešpekt do abstraktnega mišljenja kot do nečesa višjega in mu obrača hrbet ne zato, ker bi mu bilo premajhno, temveč ker se zdi previsoko, ne, ker bi se mu zdelo preveč navadno, temveč ker se mu zdi preodlično, ali obratno, ker se mu zdi *espèce*, nekaj posebnega, nekaj, s čimer se v običajni družbi ne odlikuješ tako kot z novo opravo, temveč s čimer se nasprotno, kot s siromašno obleko ali pa tudi z bogato, četudi ta sestoji iz starinsko vdelanih kamnov in še tako bogatega vezenja, ki pa je že zdavnaj postalo kitajsko /= staromodno/, iz družbe izključi ali pa se v njej osmeši.

Kdo misli abstraktno? Neomikan človek, ne pa omikan. Dobra družba zato ne misli abstraktno, ker je prelahko, ker je prenizko, nizko ne po zunanjem stanu, ne spričo praznega napuha, ki se skuša povzpeti čez tisto, česar ne zmore, temveč spričo notranje majhnosti stvari.

Predsodek in prezir do abstraktnega mišljenja je tolikšen, da bodo tenkočutni nosovi tu vnaprej zavohali satiro ali ironijo; vendar, ker so bralci *Morgenblatta*, vedo, da je za satiro

razpisana nagrada in da bi jaz torej rajši verjel, da si jo zaslužim, in bi zanjo konkuriral kot pa da bi tu že kar tako razdajal svoje stvari.
Za svoj stavek moram le navesti primere, za katere bo vsakdo priznal, da ga vsebujejo. Torej: Morilca peljejo na morišče. Navadnemu ljudstvu ni drugega kot morilec. Dame bodo morda pripomnile, da je krepak, lep, zanimiv možak. Tisto ljudstvo se nad pripombo zgraža: kaj, morilec pa lep? kako je mogoče tako malo misliti in imenovati morilca lepega? tudi vi pač niste kaj dosti boljši! To je nravna pokvarjenost, ki vlada med odličnimi ljudmi, bo morda pristavil duhovnik, ki pozna temelj reči in srca.
Poznavalec ljudi bo preiskal, po kakšni poti se je oblikoval ta hudodelec, v njegovi življenjski zgodbi bo našel slabo vzgojo, slabe družinske razmere med očetom in materjo, kakšno nezaslišano strogost ob kakem lažjem pregrešku tega človeka, ki ga je ogorčila nasproti občanskemu redu, prvo reakcijo na ta red, ki ga je iz njega pregnala in mu dopuščala zdaj le še, da se vzdržuje s hudodelstvom. – Našel se bo pač kdo, ki bo, če bo tole slišal, dejal: tale hoče opravičevati tega morilca! No, spominjam se, da sem v mladih letih slišal župana, ki je tožil, pisci knjig gredo vse predaleč in hočejo čisto izkoreniniti krščanstvo in poštenje; češ, nekdo je napisal obrambo samomora; grozno, oj pregrozno! – Na nadaljnja vprašanja se je izkazalo, da je šlo za *Trpljenje mladega Wertherja*.
To se pravi, da si mislil abstraktno, če se v morilcu ne vidi nič drugega kot to abstraktno, da je morilec, in prek te enostavne kvalitete zbriše na njem vse ostalo človeško bitje. Čisto drugače je ravnal tenkočutni, čutečni leipziški svet. Ta je s cvetličnimi venci posul in povezal kolo in hudodelca, ki je bil nanj pripet. – To pa je spet nasprotna abstrakcija. Kristjani pač lahko uganjajo rožno križevstvo ali celo križno roževstvo in križ opletajo z rožami. Križ je že iz davna posvečena vešala in kolo. Izgubil je svoj enostranski pomen, da je orodje onečaščujoče kazni, in pozna, nasprotno, predstavo o najhujši bolečini in najgloblji zavrženosti skupaj z najbolj radostnim ugodjem in božansko častjo. Nasprotno pa je leipziško /kolo/, povito z vijalicami in makom, kotzebuejevska sprava, neke vrste malovredna zmirjenost sentimentalnosti z zlom.
Čisto drugače sem nekoč slišal neko navadno staro žensko, starko iz hiralnice, kako je ubila abstrakcijo morilca in ga naredila živega za slavo. Odsekana glava je bila položena na tnalo, in sijalo je sonce; o kako lepo, je dejala, sonce božje milosti obsijava *Binderjevo* glavo! – Nisi vreden, da nate sonce sije, rečemo lumpu, na katerega se jezimo. Tista ženska je videla, da morilčevo glavo obsijava sonce in ga je torej tudi še vredna. Povzdignila jo je od smrti na tnalu v sončno milost božjo, sprave ni dosegla s svojimi vijalicami in svojo sentimentalno nečimrnostjo, temveč je v višjem soncu videla, da je sprejet v milost.
Ti stara, tvoja jajca so usmrajena, pravi nakupovalka branjevki. Kaj, odvrne ta, moja jajca usmrajena? Ti si usmrajena! Ti boš to govorila o mojih jajcih? Ravno ona? Kaj niso njenega očeta na cesti uši požrle, kaj ni njena mati ušla s Francozi in njena stara mati umrla v hiralnici, – naj si za svojo candrasto ruto kupi celo srajco; saj vemo, odkod ima to rutko in svoje kapice; ko bi ne bilo oficirjev, marsikatera danes ne bi bila tako načičkana, in če bi gospe bolj pazile pri gospodinjstvu, bi marsikatera sedela pod ključem, – samo luknje v nogavicah si zašij! – Skratka, lasu ne pusti dobrega na njej. Misli abstraktno in jo subsumira z rutico, kapico, srajco itn., pa s prsti in drugimi deli telesa, pa z očetom in vso žlahto v celoti edinole pod hudodelstvo, da so se ji jajca videla usmrajena; vse na njej je skozinskoz obarvano s temi smrdljivimi jajci, medtem ko bi tisti oficirji, o katerih je govorila branjevka – če je sicer, o čemer pa bi zelo dvomili, na tem kaj resnice – imeli na njej videti vse kaj drugega.
Če od služkinje gremo k slugi, ni nobenemu slugi slabše kot tistemu pri možu nizkega stanu in nizkih dohodkov, in tem bolje mu je, čim odličnejši je njegov gospod. Navadni človek spet misli abstraktneje, dela se odličnega nasproti slugi in se obnaša nasproti njemu le kot nasproti slugi; čvrsto se drži tega enega predikata. Najbolje se sluga počuti pri Francozu. Odličnik je domač s slugo, Francoz je z njim celo dober prijatelj; sluga ima, kadar sta sama, celo glavno besedo, poglejmo le Diderotovega *Jacquesa in njegovega gospodarja*, gospod ne dela drugega kot da vzema ščepec tobaka in gleda na uro in pu-

sti v vsem drugem besedo slugi. Odličnik ve, da sluga ni le sluga, temveč da ve tudi mestne novice, pozna dekleta, ima v glavi dobre predloge; o tem ga sprašuje, in sluga sme povedati, kar ve o tem, o čemer je principal vpraševal. Pri francoskem gospodu sme sluga ne le to, temveč lahko prinese v razpravo snov, ima svoje mnenje in ga pove, in če gospod kaj hoče, to ne gre na ukaz, temveč mora slugi svoje mnenje najprej razumno dopovedati in mu dati dobro besedo zato, da bi njegovo mnenje prevladalo.
V vojski nastopa isti razloček; pri pruski vojski sme vojak biti tepen, je torej kanalja; zakaj tisto, kar ima pasivno pravico biti tepeno, je kanalja. Tako velja prostak oficirju za ta abstraktum tepežnega subjekta, s katerim se mora vdati v usodo gospod, ki ima uniformo in *porte d'epée*, in to je, da bi se predal hudiču.

/Napisano 1807/ SW 2, 575–81
Morgenblatt für gebildete Stände, izhajal od 1/1–1807, razpis za satiro 2/1–1807 se je iztekel 1/7–1807
SW dopolnjujejo (S. 579): das Leipziger /Kreuz/; tu beremo /Rad/

Prevedel dr. Božidar Debenjak

Sigmund Freud

NEVROZA IN PSIHOZA

Nemške izdaje:
1924 *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 10(1), 1-5.
1924 *Gesammelte Schriften*, (1924–1934), Dunaj, 5, 418-422.
1926 *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913–1925*, Dunaj, 163-168.
1931 *Schriften zur Neurosenlehre und zur Psychoanalytischen Technik (1913–1926)*, Dunaj, 186-191.
1940 *Gesammelte Werke*, (1940–1952) London, [(1968) Frankfurt,] 13, 387-391.
1975 *Studienausgabe*, (1969–1975), Frankfurt, 3, 331-337.

Angleški prevod v Standard Edition:
1961 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, (1953–1974), London, 19, 147-153.

Uredniška opomba:
Sestavek je bil napisan pozno jeseni 1923. V njem je Freud uporabil nove hipoteze, ki jih je v tekstu *Das ich und das Es* [/Jaz in Ono/, 1923, Dunaj; *Gesammelte Werke*, 1940, 13, 237-289; *Studienausgabe*, 1975, 3, 271-330] postavil ob vprašanju genetične razlike med nevrozo in psihozo. To raziskovanje je nadaljeval v naslednjem, le nekaj mesecev pozneje napisanem delu »Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose« [/Izguba realnosti pri nevrozi in psihozi/ gl.prev. v pričujoči številki Problemov]. V osnovnih potezah je to temo Freud pretresel že v III. razdelku dela »Die Abwehr-Neuropsychosen« [/Obrambne nevropsihoze/, Neurol Zentbl. 1894, 13, (10), 361-376; *Gesammelte Werke*, 1940, 1, 59-74].
V drugem odstavku pričujočega dela govori Freud o povezanosti svojih razmišljanj s »tokom misli, izzvanim z druge strani«. Verjetno je s tem mislil na tekst Hollós, S. und Ferenczi, S: Zur Psychoanalyse der paralytischen Geistesstörung, [/K psihoanalizi paralističnih duševnih motenj/ 1922, Dunaj,] ki je takrat ravno izšla; Ferenczi je prispeval teoretski del.

V svojem spisu *Das Ich und das Es* [/Jaz in Ono/, op.cit.], ki je izšel nedavno, sem predlagal členitev duševnega aparata; na tej osnovi je mogoče na enostaven in pregleden način predstaviti niz povezav. Kar zadeva druge točke, na primer izvor in vlogo Nadjaza, ostaja dovolj nejasnega in nerazrešenega. Zdaj bi lahko pričakovali, da se bo takšna zastavitev izkazala kot uporabna in koristna tudi za druga vprašanja, pa naj gre za dojetje že znanega z vidika novega pojmovanja, za drugačno razporeditev ali za bolj prepričljiv opis. Takšna uporaba bi lahko prinesla tudi koristen povratek sive teorije k večno zelenečemu izkustvu.[1]
Na navedenem mestu sem opisal mnogostransko odvisnost Jaza, njegov vmesni položaj med zunanjim svetom in Onim, in njegovo prizadevanje, da bi bil istočasno na voljo vsem svojim gospodarjem. Kar zadeva z druge strani izzvani miselni tok, ki se je ukvarjal z nastankom in preprečevanjem psihoz, mi je zdaj prišla na misel enostavna formula, ki obravnava morda najpomembnejšo genetično razliko med nevrozo in psihozo: *nevroza naj bi bila rezultat konflikta med Jazom in njegovim Onim, psihoza pa analogen iztek takšne motnje v odnosih med Jazom in zunanjim svetom.*
Gotovo je upravičeno opozorilo, da moramo biti do tako enostavnega reševanja proble-

mov nezaupljivi. Prav tako ne moremo pričakovati več kot to, da se formula izkaže za pravilno v najbolj grobih obrisih. Toda tudi to bi že bilo nekaj. Takoj se nam pojavi v mislih celo področje spoznanj in odkritij, ki – kot je videti – utemeljujejo našo trditev. Vse naše analize kažejo, da nastanejo transferne nevroze /Übertragungsneurosen/ tako, da Jaz noče sprejeti močnega nagonskega vzgiba v Onem, mu pomagati do motorične sprostitve, ali pa nasprotuje objektu, na katerega ta meri. Jaz se torej pred njim ubrani skoz mehanizem potlačitve; potlačeno se upira tej usodi, si po poti, ki je Jaz nima v oblasti, oblikuje neko nadomestno zastopstvo /Ersatzvertretung/, ki se Jazu vsili preko kompromisa, simptom. Ta vrinek ogroža in škoduje Jazovi enotnosti, Jaz se začne bojevati proti simptomu, kot se je branil pred izvornim nagonskim vzgibom, in vse to privede do slike nevroze. Nikakršen ugovor ni, da Jaz, ko opravlja potlačitev, pravzaprav sledi ukazom svojega Nadjaza, ki vedno znova izhajajo iz takšnih vplivov realnega zunanjega sveta, ki so v Nadjazu dobili svoje zastopstvo. Torej ostaja pri tem, da se je Jaz postavil na stran teh moči, da so v njem njihove zahteve močnejše od nagonskih zahtev Onega, in da je Jaz moč, ki spravlja potlačitev v gibanje nasproti tistemu delu Onega, in skozi nasprotno investicijo /Gegenbesetzung/ okrepi upor. V službi Nadjaza in realnosti je Jaz zašel v konflikt z Onim, in to velja za vse konverzivne nevroze.

Po drugi strani nam iz našega dosedanjega vpogleda v mehanizem psihoz tudi ne bo težko navesti primere, ki kažejo na motnjo odnosa med Jazom in zunanjim svetom. Pri *amentia Meyners*, akutni halucinatorni zmedenosti, morda najbolj skrajni in v oči bijoči obliki psihoze, zunanji svet bodisi sploh ni znan, bodisi ostaja njegova zaznava povsem brez vpliva[2]. Običajno obvladuje zunanji svet Jaz po dveh poteh: prvič, na osnovi vedno znova možnih aktualnih zaznav, drugič, na osnovi spôminskega zaklada prejšnjih zaznav, ki kot »notranji svet« tvorijo posest in sestavni del Jaza. Pri *amentia* tedaj ni zavrnjen le sprejem novih zaznav, temveč je tudi notranjemu svetu, ki je doslej zastopal zunanji svet kot njegova odslikava, odtegnjen pomen (investicija); Jaz si samozvano ustvari nov notranji in zunanji svet in nobenega dvoma ni glede dveh dejstev: da je ta novi svet zgrajen v skladu z vzgibi želje /Wunschregung/ Onega in da je motiv te razcepljenosti z zunanjim svetom neko močno zavračanje želje s strani realnosti /Wunschversagung der Realität/, ki je videti neznosno. Ne smemo spregledati tesne sorodnosti te psihoze z normalnimi sanjami. Vendar je pogoj sanjanja spanje, ena od značilnosti spanja pa je odvrnitev od zaznave in zunanjega sveta[3].

Znano je, da druge oblike psihoze, shizofrenije, težijo k izteku v čustveno otopelost, to je k izgubi vsakršne udeležbe v zunanjem svetu. Kar zadeva genezo blodenj, smo na osnovi več analiz prišli do spoznanja, da najdemo blodnjo kot nanešen madež tam, kjer je izvorno nastala razpoka v odnosu Jaza do zunanjega sveta. Pogoj konflikta z zunanjim svetom nam ni še bolj opazen zato, ker v bolezenski sliki nevroze manifestacijo patoloških procesov pogosto prekrivajo manifestacije poskusov zdravljenja ali rekonstrukcije[4].

Etiologija, skupna izbruhu psihonevroze ali psihoze ostaja vselej ista: odrekanje /Versagung/, neizpolnjevanje ene tistih večno nezatrtih otroških želja, ki so tako globoko vkoreninjene v naši filogenetsko določeni organizaciji. To preprečevanje je konec koncev zunanje[5]; v posameznih primerih lahko izhaja iz tiste notranje instance (v Nadjazu), ki je prevzela zastopstvo zahteve realnosti. Patogeni učinek je sedaj odvisen od tega, ali Jaz v taki konfliktni napetosti ostane zavezan svoji odvisnosti od zunanjega sveta in poskuša utišati Ono, ali če pusti, da ga Ono premaga in s tem odtrga od realnosti. Toda ta navidez enostavna situacija se zaplete zaradi obstoja Nadjaza, ki na še nepojasnjen način povezovanja združuje v sebi vplive iz Onega in iz zunanjega sveta in je do določene mere idealen zgled tega, na kar meri vse stremljenje Jaza – pomiritve njegovih mnogoterih odvisnosti[6]. Pri vseh oblikah psihičnega obolenja bi morali – do česar doslej še ni prišlo – pritegniti v opazovanje vedênje Nadjaza. Začasno lahko predpostavimo, da morajo obstajati tudi afekcije, ki temeljijo na konfliktu med Jazom in Nadjazom. Upravičeno lahko na osnovi analize domnevamo, da je vzorec te skupine melanholija; takšne motnje bi potem lahko poimenovali narcistične psihonevroze. Tako ne bo v nasprotju z

našimi vtisi, če poiščemo razloge za razlikovanje takšnih stanj, kot je melanholija, od drugih psihoz. Zdaj torej vidimo, da je bilo mogoče našo enostavno genetično formulo izpopolniti, ne da bi jo bilo treba opustiti. Transferna nevroza ustreza konfliktu med Jazom in Onim, narcistična nevroza konfliktu med Jazom in Nadjazom, psihoza konfliktu med Jazom in zunanjim svetom. Seveda ne moremo takoj reči, ali smo res prišli do novih spoznanj, ali pa smo le obogatili naš zaklad formul; vendar bi nas morala ta možnost uporabe predlagane členitve duševnega aparata v Jaz, Nadjaz in Ono ohrabriti, da bi jo upoštevali še vnaprej.

Trditev, da nastanejo nevroze in psihoze na osnovi konflikta Jaza z njegovimi različnimi vladajočimi instancami, da torej izhajajo iz neuspeha v delovanju Jaza, ki si sicer prizadeva medsebojno pomiriti vse različne zahteve, je treba dopolniti z nekim drugim premislekom. Človek se vpraša, pod kakšnimi pogoji in s kakšnimi sredstvi uspeva Jazu uiti takšnim, seveda vedno prisotnim konfliktom, ne da bi zbolel. To pa je novo raziskovalno področje, kjer bodo gotovo prišli v poštev najrazličnejši dejavniki. Tako je mogoče izpostaviti dva momenta.

Iztek vseh takšnih situacij bo nedvomno odvisen od ekonomskih odnosov, od relativnih velikosti medsebojno bojujočih se stremljenj. In dalje: Jaz se bo lahko izognil razdoru s katerokoli stranjo na ta način, da se sam deformira, da dopusti poseganje v svojo enotnost, se morda celo razcepi ali razdeli.[7] Na ta način, nedoslednosti, muhavosti in norosti ljudi pokažejo v podobni luči kot njihove seksualne perverzije, saj se s tem, da jih privzemejo, vendarle prihranijo potlačitve.

Za zaključek bi veljalo premisliti vprašanje, kakšen bi bil potlačitvi analogen mehanizem, ki se z njim Jaz odtrga od zunanjega sveta. Mislim, da na to ni mogoče odgovoriti brez novih raziskovanj; ta mehanizem pa bi moral, tako kot potlačitev, vključevati odtegnitev iz Jaza izhajajoče investicije[8].

Prevedeno po: Freud, S.: Neurose und Psychose (/1923/1924), *Studienausgabe*, op.cit.

[1] Mefisto v Goethejevem *Faustu*, 1. del, 4. prizor:
Siva, dragi prijatelj, je vsa teorija
in zeleno je zlato drevo življenja.
/Grau, teurer Freud, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum./

[2] To ugotovitev omejuje razmišljanje v Freudovem posthumno objavljenem *Orisu psihoanalize* /Abriss der Psychoanalyse, 1940, G.W. 17/:»Problem psihoze bi tako bil preprost in pregleden, če bi bilo mogoče jaz ločiti od realnosti brez preostanka. Do tega pa pride le redkokdaj, nemara celo nikoli. Celo kar zadeva stanja, ki so se tako oddaljila od dejanskosti zunanjega sveta kakor, denimo, stanja halucinatorične zmedenosti (amentia), lahko iz izjav bolnikov po ozdravitvi ugotovimo, da se je tedaj v nekem kotičku njihove duše, kot se izražajo sami bolniki, skrivala normalna oseba, ki si je kot neprizadet opazovalec pustila predvajati potek bolezni.« (*Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana 1981, str. 138-9).

[3] Prim. »Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre« /Metapsihološko dopolnilo k nauku o sanjah/ (1917/1915/), G.W. 10, *Studienausgabe* 3, str. 179 ff.)

[4] Prim. analizo predsednika Schreberja, *Studienausgabe* 7, str. 193.

[5] Prim. »Ueber neurotische Erkrankungstypen« /O tipih nevrotskega obolenja/, (1912), G.W. 8, *Studienausgabe* 6, str. 222.

[6] Prim. »Das ökonomische Problem des Masochismus« /Ekonomski problem mazohizma/(1924), G.W. 13, *Studienausgabe* 3, str. 350.

[7] Tukaj nakazani problem je Freuda zelo mučil v poznejših letih. Prim. zlasti »Fetišizem«, »Razcep jaza v obrambnem ravnanju« in osmo poglavje Orisa psihoanalize, vse v *Psihoanaliza in kultura*, op.cit., str. 128-141.

[8] Tudi ta problem – kar je Freud pozneje poimenoval »utaja« /die Verleugung/ – je dobil vse važnejše mesto v Freudovih spisih. Prim. predvsem v prejšnji opombi navedena dela.

Sigmund Freud

IZGUBA REALNOSTI PRI NEVROZI IN PSIHOZI

Nemške izdaje:
1924 *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 10 (4), 374-9.
1925 *Gesammelte Schriften*, (1924-1934), Dunaj, 6, 409-14.
1926 *Studien zur Psyghoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925*, Dunaj, 178-84.
1931 *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik* (1913-1926), Dunaj, 199-204.
1940 *Gesammelte Werke*, (1940-1952) London, [(1968) Frankfurt], 13, 363-8.
1975 *Studienausgabe*, (1969-1975), Frankfurt, 3, 355-61.

Angleški prevod:
1924 *Collected Papers*, London, 2, 277-82.
1961 *Standard Edition* (1953-1974), London, 19, 181-7.

Uredniška opomba:
Iz opombe k prvemu angleškemu prevodu iz leta 1924 je razvidno, da je bila angleška verzija v prevodu Joan Riviere izdana pred nemškim originalom.
Rokopis tega dela je bil zaključen konec maja 1924; takrat ga je prebral Abraham, kot je razvidno iz njegovega pisma Freudu z dne 25. maja. Freud tukaj nadaljuje analizo začeto v spisu »Nevroza in psihoza« (gl.zg.), jo razširja in korigira. Nekateri dvomi v veljavnost delitve, postavljene v teh dveh spisih, se kasneje pojavijo v Freudovem spisu »Fetišizem« (1927) [/slov. prevod v *Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana 1981, 128-34].

Pred kratkim[1] sem opredelil eno izmed razločevanih potez med nevrozo in psihozo v tem, da pri prvi Jaz v odvisnosti od realnosti zatre /unterdrückt/ košček Onega (nagonskega življenja), medtem ko se taisti Jaz pri psihozi v službi Onega umakne pred koščkom realnosti. Za nevrozo naj bi bila torej odločilna prevlada vpliva realnosti, za psihozo pa vpliva Onega. Izguba realnosti bi bila v psihozi skozinskoz prisotna, v nevrozi pa bi se ji, kot se zdi, izognili.
To pa se sploh ne ujema z vsakomur dostopnim izkustvom, da vsaka nevroza tako ali drugače popači razmerje bolnika do realnosti, da služi kot sredstvo, kako se lahko pred njo umakne in v svojih težavnih oblikah direktno pomeni beg iz realnega življenja. To protislovje je videti resno, vendar ga ni težko odstraniti, njegova razjasnitev pa bo le pripomogla k našemu razumevanju nevroze.
Protislovje vztraja le, dokler imamo pred očmi izhodiščno situacijo nevroze, v kateri se Jaz v službi realnosti loti potlačitve /Verdrängung/ določenega nagonskega vzgiba /Triebregung/. To pa še ni sama nevroza. Ta se prej sestoji iz procesov, ki odškodujejo oškodovani del Onega, torej iz reakcije proti potlačitvi in iz njenega neuspeha /sc. potlačitve/. Zrahljanje razmerja do realnosti je tedaj posledica tega drugega koraka v tvorbi nevroze in ne bi nas smelo začuditi, če bi detajlna raziskava pokazala, da izguba realnosti zadeva prav tisti košček realnosti, ki je na njegovo zahtevo prišlo do potlačitve nagona.
Opredelitev nevroze kot rezultata spodletele potlačitve ni nič novega. Zmeraj smo tako govorili[2] in to je bilo treba ponoviti le zaradi nove navezave.
Sicer pa se bo isti pomislek še posebej očitno pojavil, kadar gre za primer nevroze, pri kateri je povod (»travmatski prizor«) znan in kjer lahko vidimo, kako se določena oseba odvrne od takega doživljaja in ga prepusti amneziji. Za ponazoritev bom segel po nekem pred mnogimi leti analiziranem primeru[3], v katerem je dekle, ki je bilo zaljubljeno v svojega svaka, ob smrtni postelji njene sestre prešinila misel: »Zdaj je prost in se lahko s teboj poroči.« Ta prizor je bil takoj pozabljen in to je bil začetek procesa regresije, ki vodi k

histeričnim bolečinam. Prav tu pa je zelo poučno videti, po kakšnih poteh skuša nevroza opraviti s konfliktom. Realni spremembi vzame vrednost tako, da potlači nagonsko zahtevo, za katero gre, torej ljubezen do svaka. Psihotična reakcija pa bi bila utajitev /verleugnen/ dejstva sestrine smrti.[4]

Zdaj bi lahko pričakovali, da se pri nastanku psihoze zgodi nekaj analognega s potekom pri nevrozi, seveda med drugimi instancami. Da se da torej tudi pri psihozi razločiti dva koraka; prvi izmed njiju tokrat odtrga Jaz od realnosti, drugi pa hoče popraviti škodo in zdaj ponovno vzpostavi odnose z realnostjo na račun Onega. Zares je pri psihozi moč opazovati nekaj podobnega; tudi tukaj sta dva koraka, od katerih ima drugi značaj reparacije, a potem se analogija umakne veliko daljnosežnejši istosmiselnosti obeh procesov. Tudi drugi korak psihoze skuša izravnati izgubo realnosti, vendar ne na račun omejitve Onega kot pri nevrozi na račun do realnosti, temveč po drugačni, bolj samosvoji poti preko stvarjenja nove realnosti, ki ne vzbuja več istih zadržkov kot ona opuščena. Drugi korak torej tako pri nevrozi kot pri psihozi prevevajo iste težnje, v obeh primerih služi oblastiželjnost Onega, ki se ne pusti utesnjevati od realnosti. Nevroza in psihoza sta tako obe izraz upora Onega proti zunanjemu svetu, njegove nepripravljenosti, ali če hočete njegove nesposobnosti, da bi se prilagodil realnosti nujnega, *Anánke*[5]. Nevroza in psihoza se veliko bolj razlikujeta po prvi, začetni reakciji kot po poskusu reparacije, ki ji sledi.

Izhodiščna razlika pride nato v končnem rezultatu do izraza tako, da se nevroza izogne koščku realnosti z begom, pri psihozi pa je /ta košček realnosti/ na novo zgrajen. Ali: pri psihozi sledi začetnemu begu aktivna faza predelave, pri nevrozi pa /sledi/ začetni poslušnosti naknadni poskus bega. Ali še drugače: nevroza ne utaji realnosti, le ničesar noče vedeti o njej; psihoza pa jo utaji in jo skuša nadomestiti. Normalno ali »zdravo« pa imenujemo tisto vedênje, ki združuje določeno potezo obeh reakcij, ki tako kot nevroza ne utajuje realnosti, ki pa si nato kot psihoza prizadeva za njenim spreminjanjem. To smotrno normalno vedênje vodi seveda k zunanjemu delovanju na zunanji svet in se ne zadovoljuje tako kot psihoza z notranjimi spremembami; ni več *avtoplastično*, temveč *alloplastično*[6].

Predmet predelave realnosti so pri psihozi usedline dotedanjih odnosov do nje, torej spominske sledi, predstave in sodbe, ki si jih je človek dotlej o njej pridobil in preko katerih je bila /realnost/ zastopana v duševnem življenju. A ta odnos ni bil nikoli zaključen, nenehno so ga bogatile in spreminjale nove zaznave. Tako se tudi pred psihozo postavlja naloga, da si priskrbi takšne zaznave, ki bi ustrezale novi realnosti, ker se da najtemeljiteje doseči preko halucinacije. Če pri tako številnih oblikah in primerih psihoze spominske motnje, blodnje in halucinacije kažejo kar najbolj boleč značaj in so povezane z nastankom tesnobe, je to gotovo znamenje tega, da se celotni predelovalni proces odvija proti močno nasprotujočim silam. Ta potek si lahko skonstruiramo po nam bolje znanem zgledu nevroze. Tu vidimo, da z vsakim zagonom potlačenega nagona nastopi tesnobna reakcija in da je izid konflikta zgolj kompromis, ki ne daje popolne zadovoljitve. Po vsej verjetnosti se pri psihozi odslovljeni košček realnosti vedno znova vsiljuje v duševno življenje, tako kot pri nevrozi potlačeni nagon, in zato so tudi posledice v obeh primerih enake. Preiskava različnih mehanizmov, ki pri psihozi uravnavajo odklon od realnosti in /njeno/ ponovno izgraditev, ter stopnja uspešnosti, ki jo lahko dosežejo – to je naloga, ki se je specialna psihiatrija še ni lotila[7].

Nadaljna analogija med nevrozo in psihozo je torej v tem, da pri obeh naloga, ki si jo zastavlja drugi korak, deloma spodleti, tako da si potlačeni nagon ne more oskrbeti polnega nadomestka (nevroza), zastopstva realnosti pa se ne da preliti v zadovoljive oblike. (Vsaj ne pri vseh oblikah obolenj.) Toda poudarki so v obeh primerih drugače razporejeni. Pri psihozi je ves poudarek na prvem koraku, ki je že sam na sebi bolezenski in lahko vodi le v bolezensko stanje, pri nevrozi pa na drugem, na neuspehu potlačitve, medtem ko lahko prvi korak uspe in tudi v okviru zdravega stanja neštetokrat uspeva, četudi le za določeno ceno in ne brez znamenj zahtevanega psihičnega utroška. Te razlike in morda še mnoge druge so nasledek topične različnosti v izhodiščni situaciji patogene-

ga konflikta, namreč ali je v njej Jaz popustil svoji privrženosti realnemu svetu ali svoji odvisnosti in Onega.

Nevroza se praviloma zadovoljuje s tem, da se izogiba zadevnemu košček realnosti in da se varuje pred soočenjem z njim. Ostra razlika med nevrozo in psihozo pa je omiljena s tem, da tudi pri nevrozi ne manjka poskusov, da bi neželjeno realnost nadomestili s takšno, ki bi bila želji bolj po godu. Možnost tega ponuja obstoj *fantazijskega sveta* /Fantasiewelt/ področja, ki se je ob času uvedbe principa realnosti ločilo od realnega zunanjega sveta, nato pa je bilo kot neke vrste »rezervat« izvzeto iz zahtev življenjske nujnosti[6] in ki Jazu ni nedostopno, temveč se ga le ohlapno drži. Iz tega fantazijskega sveta jemlje nevroza material za svoje nove tvorbe v skladu z željo, tega pa tam običajno najde na poti regresije v bolj zadovoljivo realno preteklost.

Skorajda ni dvoma, da fantazijski svet pri psihozi igra isto vlogo, da tudi tukaj predstavlja shrambo, iz katere je vzeto gradivo ali vzorec za izgradnjo nove realnosti. Toda novi, fantastični zunanji svet psihoze se hoče postaviti na mesto zunanje realnosti, nevrotični /svet/ pa se kot otroška igra rad nasloni na košček realnosti – na drugega kot onega, pred katerim se je morala zavarovati – in mu pripiše posebni pomen in skriti smisel, ki ga ne vselej povsem zadeto imenujemo *simboličnega*. Tako je treba pri obeh, tako pri nevrozi kot pri psihozi, upoštevati ne le vprašanje *izgube realnosti*, temveč tudi *nadomestka realnosti* /Realitätsersatz/.

Prevedeno po »Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose«, v *Studienausgabe* III., op. cit.

[1] »Nevroza in psihoza« (1924), /gl. zg./

[2] Da je »prava bolezen povratek potlačenega« /die Wiederkehr des Verdrängten/m je ugotovljeno že v rokopisu K iz pisem Fliessu z dne 1. januarja 1896 (cf. *Aus der Anfängen der Psychoanalyse /Iz začetkov psihoanalize/, London 1950; Frankfurt 1962 (Fischer Paperbcks)). Nekoliko kasneje je Freud ponovil to misel, pri čemer je v istem pomenu govoril o »neuspehu obrambe« in »povratku potlačenega« (cf. drugi razdelek »Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen« /Dodatne beležke o obrambnih nevropsihoz/ 1896, G.W. 1).*

[3] *V Študijah o histeriji* (Studien über Hysterie, 1895). Gre za primer gospodične Elisabeth von R. . . Tamkaj Freud na dveh mestih citira drugačno besedilo.

[4] K vprašanju utajitve in s tem povezanega razcepa jaza cf. »Fetišizem« in »Razcep jaza v obrambnem ravnanju« (1938), oboje v *Psihoanaliza in kultura*, op. cit.

[5] »Das ökonomische Problem des Masochismu« /Ekonomski problem mazohizma/ (1924), G.W. 13 in *Studienausgabe* 3.

[6] Moižno je, da tidve oznaki izvirata od Ferenczija, ki ju je uporabil v svojem spisu o »Histerinih fenomenih materializacije« (1919) /Hysterische Materialisationsphänomene, v: *Schriften zur Psychoanalyse* II., Frankfurt 1972/, vendar ju ta tam pripisuje Freudu, Freud pa ju je uporabil le na gornjem mestu.

[7] Prim. nekatere Freudove lastne poskuse v tej smeri – »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)« /Psihoanalitske opombe k avtobiografsko opisanemu primeru paranoje/ (1911), *Studienausgabe* 7, str. 192-4, »Zur Einführung des Narzismus« (1914) /K uvajanju narcizma/, *Studienausgabe* 3, str. 42, 53, »Das Unbewusste« /Nezavedno/ (1915), *Studienausgabe* 3, str. 161-2 itd.

[8] Prim. »Formulierungen über di zwei Prinzipien des psychischen Geschehens« /Formulacije o dveh principih duševnega dogajanja/ (1911), G.W. 8, *Studienausgabe* 3, str. 20.

Prevedla Eva Bahovec in
Mladen Dolar

MOJI SPOMINI NA SIGMUNDA FREUDA[0]

Freuda sem prvič srečal leta 1910. V tistem času sta bila psihoanaliza in ime njenega ustanovitelja izven meja Avstrije praktično nepoznana. Predno začnem pripovedovati, kako sem stopil v analizo pri Freudu, bi vam rad opisal brezupno situacijo, v kateri se nahaja nevrotična oseba v obdobju, ki predhodi psihoanalizi. Oseba, ki trpi zaradi nevroze, poskuša najti pot nazaj v normalno življenje, zakaj prišla je v konflikt z okoljem in izgubila stik z njim. Njeno čustveno življenje je postalo neadekvatno zunanji realnosti. Njen cilj ni resnični, poznani objekt, ampak nek drug objekt, skrit v njeni podzavesti, njej sami nepoznan. Njen afekt zaobide realni objekt, ki je dosegljiv njeni zavesti. Tako dolgo dokler ni bilo znanega ničesar o tem, sta bili možni zgolj dve razlagi; prva, laična, je zadevala povečavo jakosti afekta, ki ni bil v skladu z realno situacijo, menili so, da nevrotik pretirava v vsem. Druga razlaga, razlaga nevrologa ali psihiatra, je izvajala mentalnost in čustvenost iz fizikalne telesnosti in si prizadevala prepričati pacienta, da je vzrok njegovim težavam v funkcionalnih motnjah živčnega sistema. Nevrotik je odšel k zdravniku z željo, da mu izlije tegobe svojega srca in bil grenko razočaran, ko zdravnik, ne le da je komaj prisluhnil problemom, ki so ga tako težili, temveč jih tudi razumeti ni poskušal. Toda tisto, kar je bilo za zdravnika samo nepomembni stranski produkt resnega objektivnega stanja, je bilo za nevrotika globoka notranja skušnja. Zaradi tega ni bil možen pravi stik med pacientom in zdravnikom in zdelo se je, da je zdravljenje emocialnih bolezni zašlo v slepo ulico.

Vsekakor tudi sam nisem bil v nič boljši situaciji kot moji sodrugi v trpljenju, ki so bili v tistem času klasificirani kot nevrasteniki. V manj resnih primerih je sugestivni učinek fizikalne terapije, hidroterapije, uporabe električnega toka itd., lahko vzrokoval nekaterim izboljšanjem; v mojem primeru je tovrstno zdravljenje popolnoma odpovedalo. Kadarkoli sem prišel v kak sanatorij se je moje stanje tako poslabšalo, da sem moral oditi brž ko je bilo mogoče. Obiskal sem precejšnje število slavnih nevrologov, kot na primer profesorja Ziehna iz Berlina in profesorja Kraeplina iz Münchna, a vse brez uspeha. Svetovno znani profesor Kraepelin je bil toliko poštenjaka, da je priznal svoj neuspeh. Objasnil mi je, da se je bil zmotil v svoji diagnozi. Če sem ga vprašal, kaj mi je storiti, mi je vsakič odvrnil: »Razumite, zmotil sem se.« Na koncu mi je znova svetoval, naj se vrnem v sanatorij. Po vsem tem, ni bilo čudno, da sem izgubil vsakršnje upanje v kakršnokoli medicinsko pomoč.

Tedaj sem po naključju spoznal mladega zdravnika, dr. D.-ja, ki je kazal zanimanje za moj primer in me z izjemno energijo poskušal prepričati, da nikakor ni brezupen in da so bili poskusi mojega zdravljenja neuspešni zgolj zaradi napačnih metod zdravljenja. Dr. D. je brezmejno verjel v psihoterapijo in je pogosto omenjal imeni Dubois in Freud. Govoril je tudi o psihoanalizi, o kateri je imel, kot sem se prepričal kasneje, kar najbolj nebulozne predstave. Njegova moč prepričevanja je bila tako velika, da sem se na koncu le odločil, da poskusim terapijo pri dr. D.-ju, kot poslednjemu pribežališču.

Tako se je začela moja »analiza« pri dr. D.-ju, ki je potekala na način konverzacijske izmenjave med pacientom in doktorjem. Čeprav je zadala zgolj zavedno površje mojih problemov, je bilo vendarle dobro, da sem našel zdravnika, v katerega sem popolnoma zaupal in kateremu sem lahko po mili volji pripovedoval o vsem, kar me je zadevalo. Tako sem se za nekaj časa uspel obdržati nad vodo, vse dokler mi ni dr. D. bistroumno priznal, da je naloga, ki si jo je zadel, izven njegovih moči in mi predlagal, da naj poskušam z nečim drugim. Na začetku je govoril o potovanju okoli sveta, toda zatem mi je svetoval nekaj, kar mi je veliko bolj ugajalo; da bi poskušal z zdravljenjem pri Doboisu, h kateremu me bi on sam spremil. Če bi dr. D. ostal pri svojem prvem predlogu o potovanju okoli sveta, bi moje življenje prav gotovo krenilo po drugi poti, toda usoda je očitno hotela drugače.

Pot naju je peljala skozi Dunaj, kjer sva nameravala ostati dva tedna. Na Dunaju je dr. D. obiskal nekatere svoje kolege, ki so oznalčili Freuda kot dejanskega tvorca psihoanalize in mu predlagali naj »poskusiva« najprej z njim. Jaz sem privolil v to in že naslednji dan sva obiskala Freuda.

Freudova pojava mi je v trenutku zbudila zaupanje vanj. Tedaj je imel že več kot petdeset let in zdelo se je, da je pri kar najboljšem zdravju. Bil je srednje postave. Na njegovem malce dolgem obrazu s kratko pristriženimi lasmi, z že skoraj sivo brado, so bile najbolj impresivne njegove inteligentne temne oči, ki so me gledale predirajoče, ne da bi pri tem dobil občutek nelagodja. Njegov pravilno konvencionalni način oblačenja in njegovo enostavno, toda vase zaupajoče obnašanje, je kazalo na njegovo ljubezen do reda in na notranji mir. Freudova drža in način kako me je poslušal, sta ga razlikovala od njegovih slavnih koleg, ki sem jih nedavno spoznal in pri katerih sem naletel na pomanjkanje globljega psihološkega razumevanja. Pri svojem prvem srečanju s Freudom sem začutil, da sem spoznal veliko osebnost.

Freud nama je dejal, da ima moj primer za primeren za psihoanalitsko zdravljenje, da pa je v tem trenutku tako zaposlen, da trenutno ne more sprejeti nobenega novega pacienta. Vseeno pa nama je predlagal kompromis. Vsakodnevno je obiskoval pacienta v sanatoriju Vila in po tem obisku bi lahko začel z mojim zdravljenjem, kolikor bi pristal, da ostanem nekaj tednov v sanatoriju. Ta predlog naju je tako zbegal, da sva sklenila nadaljevati pot v Švico. Toda Freud je naredil name takšen vtis, da sem prepričal dr. D.-ja, da bi bilo dobro poslušati Freudov predlog. Tako sem prišel v sanatorij Vila, kjer me je Freud obiskoval vsako popoldne. Po prvih urah s Freudom sem začutil, da sem naposled našel tisto, kar sem tako dolgo iskal.

Zame je bilo odkritje slišati temeljne koncepte popolnoma nove znanosti o človeški psihi in to iz ust njenega tvorca. Ta novi koncept psihičnih procesov pa ni imel opraviti ničesar s šolsko psihologijo, ki sem jo poznal iz knjig in me je puščala hladnega. Takoj sem opazil, da je Freudu uspelo odkriti neraziskano področje človeške duše in da se bo pred menoj odprl nov svet, če mu bom sledil vzdolž njegove poti. Napaka »klasične« psihiatrije je bila v ignoriranju obstoja in zakonov nezavednega, vse je temeljilo zgolj na fizikalnem in somatskem. Kot nadaljna konsekvenca te napake se je kazala ostra distinkcija zdravja od bolezni. Česarkoli bi se nevrotik lotil, bi bilo že vnaprej obsojeno kot bolezensko. Če bi se naprimer zaljubil v dekle ali žensko, bi bil to znak »manije« ali »kompulzije«. Toda za Freuda je »prodor k ženski« v določenih okoliščinah lahko predstavljal nevrotikov največji dosežek, znak njegove volje do življenja, aktivni poskus ozdravitve. To sledi iz gledišča psihoanalize, kjer ni ostre razlike med zdravim in bolanim, tako da lahko tudi pri zdravi osebi dominira nezavdno, čeprav ona tega ne prizna; tako priznanje bi lahko spravilo njeno dejavnost v zadrego. Poskuša zatorej racionalizirati in uporabiti vse zvijače, da bi dokazala, da so njeno mišljenje, kakor tudi odločitve, na visokem nivoju, zakaj izhajajo iz čiste racionalnosti. Čeprav Freud ni podcenjeval nevrotičnega v svojih pacientih, pa je vedno poskušal podpreti in utrditi zdravo jedro, ločeno od nevrotičnega dela. Skoraj nepotrebno je podčrtati dejstvo, da delitev na ta dva elementa zahteva veliko mero emocialne prodornosti in da je za psihiatra ena najtežjih nalog.

Lahko si je predstavljati občutek olajšanja, ki sem ga občutil, ko me je Freud spraševal o mojem otroštvu, o odnosih v moji družini in ko je z največjo pozornostjo poslušal vse, kar sem mu povedal. Njegove občasne pripombe so pričale o tem, da je razumel vse kar sem doživel. Do zdaj ste iskali vzroke svoje bolezni v vaši »nočni posodi«, je posrečeno pripomnil Freud, nanašajoč se na metode fizikalnih terapij, katerim sem bil podvržen.

Ko sem pripovedoval Freudu o svojih dvomih in otroških tuhtanjih, mi je dejal, da lahko samo otrok tako logično razmišlja. Nekoč je v zvezi s tem govoril o »mislecu najvišje stopnje«, kar me je prevzelo ter navdihnilo s ponosom, zakaj v otroštvu sem trpel zaradi tekmovanja s svojo sestro, ki je bila dve in pol leti starejša in daleč pred menoj. Kasneje sva se vendarle zelo dobro razumela.

Moje novo spoznanje, občutek, da sem »odkril« Freuda in upanje v ozdravitev, sta moje stanje znatno izboljšala. Tedaj me je Freud povsem pravilno posvaril pred pretiranim

optimizmom, predvidljujoč odpor in spremljajoče težave. Ob dogovorjenem času sem se vrnil v svoj hotel in nadaljeval z analizo v Freudovem stanovanju.
Prav od začetka sem imel vtis, da ima Freud poseben dar najti pravo mero v vsem, česar se loti. Ta karakteristika se je izražala tudi v izgledu njegovega doma Berggasse. Spomnim se, kot da bi jih pravkar videl, njegovih dveh študijskih sob z majhnimi vmesnimi vrati in z okni odprtimi na dvorišče. Tam je vedno vladal občutek svetega miru in tišine. Sami sobi sta morali biti presenečenje za vsakega pacienta, zakaj bolj sta spominjali na arheološko zbirko kot na zdravniško ordinacijo. Tam so bili kipci vseh vrst in nenavadni predmeti, katere je celo laik prepoznal za arheološke izkopanine antičnega Egipta. Tu in tam so visele po stenah kamnite plošče, ki so predstavljale različne scene iz že dolgo izginulih epoh. Nekaj posod z rastlinjem je sobama dajalo življenje, prijazne preproge in zavese pa so domu pridale domačnost. Tu je vse prispevalo k človekovemu občutku, da je izven naglice modernega življenja, da je varen pred vsakdanjimi skrbmi. Sam Freud je razložil svojo ljubezen do arheologije s tem, da mora psihoanalitik, prav tako kot arheolog pri izkopavanjih, odkrivati plast za plastjo pacientove psihe, da bi prišel do najglobljih, najvrednejših zakladov.
Z ozirom na ogromno delo, ki ga je hotel dovršiti, je moral Freud svoj čas kar najsmotrneje porazdeliti. Njegovo praktično delo s pacienti se je začelo v zgodnjem dopoldnevu in je, z izjemo obeda ter kratkega sprehoda, trajalo tja do večera. Človek se lahko samo vpraša, kako je bilo mogoče, da je še našel čas, da se je v tako veliki meri posvetil znanosti in pisanju. Res pa je, da si je vsako leto privoščil dvomesečne počitnice ob koncu poletja.
To ni kraj, kjer bi govoril o vseh fazah svojega zdravljenja. Rečem lahko samo to, da sem se v analizi pri Freudu počutil prej sodelavec kot pacient, mlajši tovariš izkušenega raziskovalca, ki raziskuje nov, pravkar odkrit svet. Ta novi svet je kraljestvo nezavednega, nad katerim je nevrotik izgubil nadvlado, ki jo zdaj poskuša ponovno dobiti skozi analizo.
Ta občutek »skupnega dela« je še porastel, ko mi je dal Freud priznanje zaradi mojega razumevanja psihoanalize, tako da je nekoč celo izjavil, da bi bilo dobro, ko bi lahko vsi njegovi učenci doumeli naravo analize tako temeljito kot jaz. Pogovarjala sva se tudi o tem, kako težko zdrava oseba sprejme principe Freudovega nauka, ker žalijo njeno domišljivost. Drugače je z nevrotikom, ki je najprej sam v sebi doživel silo in cilje nezavednih gonov, ter potem pokorjen v analitski terapiji spozna, da brez pomoči ni zmožen upravljanja z njimi.
Toda tu je še drug tip osebe, dojemljive za vsa teoretska znanja in zato tudi za psihoanalizo. To so osebe, o katerih brezhibni inteligenci se zdi, da je odrezana od njihovih instinktivnih gonov.[1] Take osebe so sposobne razmišljati o stvareh prav do poslednjih logičnih zaključkov, toda rezultatov tega mišljenja ne prevzamejo v svoje lastno obnašanje. Freud omenja to kurioziteto v enem svojih esejev, a je detajlno ne razdela. Tu gre pravzaprav za temni predel človeške duše, toda jaz verjamem, da se bo razlaga našla v dejstvu, da je objekt, na katerega je skoncentrirana psihična energija, pri takih osebah pred premočnim vplivom nezavednega. Takšne osebe ne sledijo stvarnim objektom, ampak slikam svoje domišljije, celo če vedo, kakšne nevarnosti jim pri tem groze s strani realnosti. Srečujejo se z nerešljivim problemom: ali omalovaževati principe ugodja in slediti diktatom svojega intelekta, ali ravnati tako, kakor jih silijo občutki, da ravnajo. Zaradi tega govorijo vedno tako zelo razumno, obnašajo pa se prav nerazumno.
Primitivizem v moderni umetnosti in eksistencializem v filozofiji poudarjata emocionalnost nasproti intelektu. In ko je Jean Jacques Rousseau izjavil: »La prévoyance, la prévoyance, voila la source de toutes mes souffrances, (Previdnost, previdnost, to je izvir mojih trpljenj), se je preudarno zoperstavil načelom stvarnosti. Čeprav se je Freud lotil represije kot škodljivega stranskega produkta kulturnega razvoja človečanstva, pa sam ni bil nikoli sovražnik kulture. Verjel je, da se kultura razvije pod železnim pritiskom načela realnosti, ki zahteva odrekanje neposredni zadovoljitvi instiktivnih gonov, na račun kasnejšega, stvarnega zadovoljstva. Ko se skozi analizo premagajo odpori in ko je po-

tlačena vsebina pripravljena v zavedno, pa postane pacient vse bolj in bolj odprt zdravnikovim vplivom. To vodi k obuditvi različnih interesov in k ponovnemu formiranju odnosov z zunanjim svetom. Sam Freud je verjel, da je zdravljanje težke nervoze istočasno tudi šola za pacienta. Verjetno mi ni treba še posebej poudarjati dejstva, da je Freud prakticiral to nalogo edukacije na najbolj takten način in da je njegov čisto človeški vpliv, zaradi veličine njegove osebnosti, vtisnil v pacientov spomin globok in trajen vtis. Celo njegov oster način, s katerim je izražal svoje mišljenje in, ki je z najprimernejšimi besedami vedno zadel v jedro problema, celo to je nudilo pacientu uživanje. Freud je imel zelo dober spomin, v mislih je obdržal prav vse detajle in ni nikoli mešal rodbinskih vezi ter podobnih zadev.

Toda pretesna vez med pacientom in doktorjem ima kakor vse stvari v življenju tudi svojo temno stran. Freud je verjel, da če bo tak prijateljski odnos prekoračil določeno mejo, bo škodoval terapiji. Lahko je razumeti, zakaj na eni strani stoji nevarnost, da bi zdravnik postal preveč popustljiv in ustrežljiv do pacienta, na drugi pa, ker gleda pacient zdravnika kot očetov substitut, naraščajo skozi analizo odpori. Čeprav je Freud, v skladu s svojim načelom, postavil vse kar je bilo osebnega v ozadje in se je trudil, da bi bil popolnoma objektiven, pa je bila privlačna sila njegove osebnosti tako velika, da so obstajale določene nevarnosti.

Ker pa analiza zahteva veliko časa, predstavlja za siromašnejše paciente denarni problem. »Dogovorili smo se«, mi je nekoč dejal Freud, »da bomo vedno zdravili enega pacienta brezplačno.« Dodal je še, da se takšna analiza pogosto sreča z močnejšimi odpori kakor ona, ki se plača, prav zaradi občutka hvaležnosti, ki se pojavi s posebno močjo in ki ovira zdravljenje. Sam sem poznal primer, ko je Freud zdravil pacienta, ki ga je zapustila sreča in kateremu je več mesecev nudil finahčno pomoč.[2]

Skozi daljše psihoanalitsko zdravljenje dobi pacient priložnost spregovoriti z zdravnikom o marsičem. Tako, na primer, mi je Freud nekoč pripovedoval o tem, kako pride do »psihoanalitske situacije«. Ta zelo znana »situacija« je pacient, ki leži na kavču in analitik, ki sedi poleg kavča na tak način, da ga analizand ne more videti. Freud mi je dejal, da je na začetku sedel nasproti kavča, tako da sta lahko analitik in analizand gledala drug drugega. Neka pacientka je izkoriščala to pozicijo in ga je poskušala zapeljati na vse mogoče kakor tudi nemogoče načine. Da bi enkrat za vselej preprečil karkoli podobnega, je Freud to pozicijo zamenjal z že omenjeno.

V neki Freudovi zgodbi je bila prisotna celo ironija. Povedal mi je, kako je v njegovo ordinacijo nekoč prišel majhen mož z vsakdanjim videzom, ki je potožil zaradi depresij. Ko ga je Freud povprašal po njegovi službi, se je izkazalo, da je bil to eden največjih tedanjih dunajskih komičarjev, pokojni Eisenbach. Ko sem nekoč želel razložiti nekatere emocionalne procese, sam se ne spominjam več katere, kot vzrok navade, Freud ni hotel sprejeti moje razlage. Odvrnil mi je: »Če bi mater skrbelo za sina, ki je na odprtem morju in bi vsak večer molila za njegovo čimprejšnjo vrnitev, ali mislite, da bi tudi potem, ko bi se on že srečno vrnil domov, ona zgolj iz čiste navade, še vedno molila za njegovo vrnitev?« Freudovo reakcijo sem razumel zelo dobro, zakaj v tistem času, ko je bilo o realnem gonskem življenju človeka bore malo znanega, se je veliko tega zmotno pripisovalo navadi. Kasneje je Freud modificiral načelo ugodja, tako da je privolil tudi v prisilo ponavljanja, ki je neodvisna od načela ugodja. Tu bi lahko rekli, da gre za psihični zakon inercije, za vrojeno tendenco vseh živih bitij doseči umiritev, s smrtjo kot končnim ciljem. Tako je prišel Freud do tega, da je sprejel nagon smrti kot opozicijo Erosu. To vprašanje obdeluje v knjigi Onstran načela ugodja, toda tam navade ne omenja. Toda očitno je, da je treba začetek navade iskati v prisili ponavljanja. Ta Freudova opomba bi se lahko razumela kot ne precenjevati pomena navade, zato ker se ona pojavlja kot način prisile ponavljanja samo, kadar so tako notranji kakor tudi zunanji pogoji pogodu takemu psihičnemu avtomatizmu ter ko se mu noben močnejši gon ne zoperstavlja.

Ker v tistem času »viharno in silovito« obdobje psihoanalize še ni bilo končano, se ga je tudi Freud večkrat dotaknil. Njegovi pogledi, kot tudi vsa njegova teorija, so bili tako novi, da so se povsod srečevali z najsrditejšim odporom. Na začetku se ni zdelo niko-

mur potrebno ovreči psihoanalizo, ljudje na njo enostavno niso bili pozorni. Toda čez čas jo je bilo že nemogoče popolnoma ignorirati in zato je bila psihoanaliza preko svojega ustanovitelja, z vseh strani prav divje napadana. Pridigarji morale so jo zavračali zaradi pomena, ki ga daje seksualnost in uradna medicina jo je obsodila kot »neznanstveno«. Freud mi je nekoč dejal, da ima veliko raje te napade, kot poprejšnje ignoriranje, zakaj zdaj se je z resničnimi oponenti prisiljen spopasti. Zdelo se je, da Freud ogorčenja maralistov ni nikoli vzel resno. Nekoč mi je, smejoč se pri tem, povedal, da se je nek sestanek, na katerem so bili psihoanalitiki ostro napadeni kot nemoralneži, končal tako, da so prisotni drug drugemu pripovedovali najbolj nespodobne šale.

Vsi ti napadi so Freudu utrdili občutek, da mora pokazati kar največjo objektivnost in da vse, kar je emocialne ali subjektivne narave, izključi iz svojih dokazov. Kot je poznano se ni nikoli bal revidirati svojih teorij, če so ga k temu napeljevale izkušnje njegove prakse, pridobljene skozi opazovanje in eksperiment. V opravičilo bi lahko navedel, da je celo taka eksaktna znanost, kot je fizika, napredovala po isti poti, ko je prilagajala teorije določenim empiričnim raziskavam. Isto je veljalo za Freuda, z ozirom na njegovo detajlno delo pri terapiji. Če kakšna izmed njegovih hipotez ni bila potrjena skozi asociacije in sanje pacienta, jo je takoj odvrgel. Celo v tem času je Freud izražal veliko zaupanje v prihodnost psihoanalize, ko je verjel, da ji je nadaljna eksistenca zagotovljena in da bo dosegla zasluženo mesto v medicini in na drugih področjih.

Freud je bolj poredko govoril o svojih družinskih odnosih, kar je razumljivo z ozirom na pogoje psihoanalitskega zdravljenja (transfer itd.) Občasno sem na stopnicah srečeval njegovo ženo, njegove tri sinove in dve hčeri, tako da sem jih poznal na videz. Kasneje sem se seznanil z njegovim najstarejšim sinom, dr. Martinom Freudom, ki je postal pravnik in se je ukvarjal s poslovnim svetom, toda to poznanstvo ni bilo po nobeni poti povezano z mojo analizo pri Freudu. Imel sem vtis, da je Freudovo življenje mirno in idilično. Nekoč, med analitsko uro, mi je Freud povedal, da je pravkar prejel vest, da si je njegov najstarejši sin [3] na smučanju zlomil nogo, toda na srečo je bila to le lažja poškodba brez škodljivih posledic. Potem je nadaljeval, da mu je najmlajši sin najbolj podoben v temperamentu in po karakterju. V neki drugi situaciji je znova omenil najmlajšega sina. To je bilo v obdobju, ko sem se ukvarjal z idejo, da bom postal slikar. Freud mi je to odsvetoval, izražajoč pri tem mnenje, da čeprav imam morda za to sposobnosti, v tej profesiji ne bi našel zadovoljstva. Verjel je, da mi kontemplativna narava umetnika ne bi bila tuja, da pa pri meni prevladuje racionalnost (nekoč me je imenoval »dialektik«). Svetoval mi je, naj poskušam doseči sublimacijo, ki bi popolnoma posrkala moja intelektualna zanimanja. Ob tej priliki mi je povedal, da je njegov najmlajši sin prav tako hotel postati slikar, a se je premislil in odločil za arhitekturo. »Odločil bi se za slikarstvo«, je dejal očetu, »samo če bi bil zelo bogat ali zelo reven«. Odločitev je obrazložil s tem, da mora slikarstvo veljati za luksuz in se z njim baviti kot amater, ali pa se ga mora vzeti kar najresneje in v njem doseči nekaj zares velikega, ostati povprečen pa ne daje nikakršnega zadovoljstva. Siromaštvo in njegova »železna nuja« lahko služita kot velika spodbuda, ki pelje človeka k pomembnim dosežkom. Freud je pozdravil sinovo odločitev kot razumno.

Freud se je tako posvetil psihoanalizi, da se je to odražalo tudi na drugih področjih, s katerimi se je ukvarjal. V slikarstvu je najbolj cenil stare mojstre. Ukvarjal se je z analizo ene izmed Leonardovih risb in jo tudi objavil. Razumljivo je, da so renesančni slikarji še posebej zanimali Freuda, zakaj v tisti dobi je bil človek center sveta in tako glavna tematika v slikarstvu. Po drugi strani pa Freuda niso zanimali pejsaži, ter zato tudi ne impresionisti. Moderna umetnost pa ga še posebej ni privlačila. Prav tako ni kazal zanimanja za glasbo.

Kot je bilo moč pričakovati, je Freuda najbolj privlačila svetovna književnost. Navduševal se je nad Dostojevskim, ki je imel, bolj kot kdorkoli drug, dar prodiranja v globine človeške duše in ki je raziskal najbolj skrite poti nezavednega, ki jih je izrazil skozi umetnost. V bratih Karamazovih se je ukvarjal z očetomorom, se pravi z Oidipovim kompleksom. Sanje se prav tako pojavljajo v njegovih delih. Spominjam se, da je Freud, na eni iz-

med analiz, izdelal psihoanalitsko interpretacijo Razkolnikovih sanj. Freud je slabost Dostojevskega, kot političnega misleca, videl v dejstvu, da je moral Dostojevski preiti dolgo, izčrpujočo pot, da bi prišel do svojega kasnejšega prepričanja, medtem ko so manjši umi prihajali do istih zaključkov veliko hitreje in z neznatno potrošnjo energije. Kot je znano je bil Dostojevski v mladosti član tajne zarote in je bil izgnan v Sibirijo. Po odsluženju kazni, se je vrnil kot zagovornik konzervativne življenjske filozofije.
Freud je visoko cenil novelo Merežovskega Peter in Aleksander, v kateri je emocialna ambivalenca med očetom in sinom tretirana na povsem psihoanalitski način. Tolstoja je Freud veliko manj cenil. Svet, v katerem je živel in katerega je opisoval, je bil Freudu preveč odtujen. Tolstoj je bil epski pripovednik, ki je naslikal izjemne slike življenja visokih ruskih slojev 19. stoletja, toda kot psiholog ni prodiral tako globoko kot Dostojevski. Seveda ni mogel Freud gojiti simpatij do Tolstojevega ostrega stališča zoper seksualnost.
Ko sem Freudu omenil svoje zanimanje za Maupassanta, mi je dejal: »To ni slab okus«. Ker je bil v tistem času popularen francoski pisec Mirbeau, sem vprašal Freuda, če mu je všeč. Njegov odgovor je bil zelo neugoden.
Freud se je posebej zanimal za Anatolea Francea. Spominjam se, kako mi je nekoč opisoval sceno iz ene izmed knjig Anatolea Francea, ki je evidentno napravila nanj močan vtis. Dva slavna Rimljana sta se pričkala, katero izmed mitoloških božanstev bo v prihodnosti glavni bog. Prav takrat je prišel mimo Kristusov učenec, oblečen v beraško oblačilo. Rimljana sta ga komajda opazila, a ne vedoč, da je to prerok nove religije, ki bo premagala stara božanstva, ter začela s procesijo prek sveta.
Freud je zelo cenil tudi humoriste in je zelo občudoval Wilhelma Buscha. Nekoč je naneslo, da sva spregovorila o Conanu Doylu ter Sherlocku Holmesu. Mislil sem bil, da Freud ne mara tako lahkotnega čtiva in sem bil zelo presenečen, ko sem ugotovil, da temu ni tako in da Freud čita Doyla zelo pazljivo. Dejstvo je, da se naključne evidence uporabljajo v psihoanalizi pri rekonstrukciji zgodovine otroštva, bi lahko pojasnilo Freudov interes za tovrstno literaturo. Mimogrede, duhovni oče Doylovega junaka, amaterskega detektiva, ki je uspešnejši od vseh uradnih agentov, dejansko ni Conan Doyle, ampak nihče drug kot Edgar Allan Poe s svojim Monsieur Dupinom. (O podrobnostih glej izjemno zanimivo psihoanalitično študijo Marie Banoparte o E.A. Poeu.). Povsem naravno je bilo za »raisonner infaillible« (nezmotljivega misleca), kot je to bil Poe, da je oskrbel Monsieur Dupina s posebnim darom prihajanja do najbolj nenavadnih zaključkov, s pomočjo opazovanja človeškega vedenja in pretehtavanja vseh okoliščin. Zahvaljujoč temu nevsakdanjemu daru, ki ga je Poe imenoval »analitičen«, monsieur Dupin, prototip Sherlocka Holmesa, uspeva pri rekonstrukciji in reševanju najbolj zapletenih in misterioznih zločinov v Rue Morgue.
Freud je bil povsem indiferenten do političnih vpašanj. Zajemala so pač druga področja, predaleč od kraljestva psihoanalize in Freudovega dela. Navezujoč na to, se mi zdijo Freudovi sklepi o Dostojevskem kot političnem mislecu naravnost upoštevanja vredni. Oseba, ki napravi takšne observacije, običajno vzame za začetno točko filozofijo, o kateri meni, da je pravilna. Tako bi nekateri menili, da so umi, manjši od Dostojevskega, prišli do istih zaključkov hitreje samo zaradi tega, ker so sprejeli te konservativne poglede nekritično, da si o tem niso dali kaj dosti misliti. Zagovorniki nasprotnih političnih pogledov kot Dostojevski bi mu lahko očitali, da se ni izkazal vrednega svojih načel, ko ni zadržal svojih zgodnjih, revolucionarnih prepričanj, navkljub svoji krivi sreči. Obe stališči bi vsebovali vrednosti sodbe, katerim se je evidentno hotel Freud izogniti. Od tod njegova čisto znanstvena razmišljanja o psihičnih procesih, primerjava dveh količin energije, potrebnih za dosego istega cilja. Tu leži meja psihoanalize, ki jo Freud ni želel prestopiti.
Sedaj bi se rad dotaknil drugega vprašanja, ki prav tako zadeva eno izmed mejnih področij. Gre za problem svobodne volje, o katerem se toliko razpravlja v filozofiji. Ker psihoanaliza priznava vzročno relacijo med nevrotikovim potlačenim, oziroma njegovimi nezavednimi procesi in simptomi njegove bolezni, bi kdo lahko domneval, da gre tu za

nepopustljivo odklanjanje svobodne volje na račun striktno deterministicnega stališča. To bi sledilo iz knjige Franza Alexandra in Huga Stauba, *The criminal, the judge, and the public* (Zločinec, sodnik in občinstvo). Po tek njigi je odločitev rezultat skupnega delovanja različnih sil in predstavlja, če se tako izrazimo, njihovo srednjo vrednost. Lahko bi šli še naprej in rekli, da te sile delujejo pogosto v nasprotnih smereh. Ker so nam neraz-vidne, se za izid teh skupnih in nasprotnih delovanj, za samo odločitev, ne zdi, da bi bila determinirana s končnoveljavnimi vzroki.

Na misel mi je prišla Freudova opomba, ki je lahko razumljena kot namig na vsaj možnost svobodne volje. Freud je dejal, da celo tedaj, ko potlačeno postane zavedno in ko se na analizo lahko gleda kot na uspešno, to še ne prinese avtomatično tudi pacientove ozdravitve. Po taki analizi je pacient postavljen v pozicijo, v kateri lahko ozdravi, medtem ko pred analizo to ni bilo mogoče. Toda to, ali bo zares ozdravil ali ne, je odvisno od njegove želje po ozdravitvi, od njegove svobodne volje. To situacijo je Freud primerjal z nakupom vozne karte. Ta karta naredi potovanje zgolj možno, ga pa ne nadomesti. Toda kaj je zares ta želja po ozdravitvi? Od česa je odvisna?

Freudov odnos do religije je dobro znan. Bil je svoboden mislec in nasprotnik vsakršnih dogmatizmov. Kljub temu pa je trdil, da ni bistvenega nasprotja med religijo in psihoanalizo in zatorej lahko privrženec religije postane pristaš psihoanalize.

Psihoanaliza je vzela nase nalogo pripeljati potlačene misli v zavedno, nalogo, ki zahteva premagovanje odporov. V skladu s tem je Freud pojmoval kritične napade nanj, v psihoanalitičnem smislu, kot izražanje notranjega odpora. Zanj so bili povsem razumljivi, ker se naš ego pač brani prodora potlačenega v zavedno. Freud je poudarjal, da je človeštvo utrpelo v svojem razvoju tri težke udarce svoji samovšečnosti, svojemu narcisizmu; najprej ugotovitev, da zemlja ni center vesolja, da se sonce ne vrti okoli zemlje, ampak prav nasprotno, potem Darwinovo teorijo in sedaj odvrženje sfere zavesti v korist nezavednega, ki determinira naše življenje in s tem naše odnose do vsega.

To Freudovo mišljenje – po pravilu razumeti vse pomeni odpustiti vse – je seveda pripeljalo do njegovega miroljubnega stališča do tistih, ki so zavračali njegov nauk. Osebno sovraštvo je bilo Freudovi naturi tuje. Poznano je, da sta bila Freud in Wagner-Jauregg v napetem odnosu, toda nikoli nisem zapazil, da bi do njega Freud goji sovražna čustva. Freud je preprosto mislil, da Wagner-Jaureggu primanjkuje globlje psihološko razumevanje. Toda, ker je bil Wagner-Jauregg zaslužen na drugih področjih – zdravljenje progresivne paralize z malarijo – ta Freudova sodba na noben način ni zmanjševala njegovega ugleda.

(Mimogrede, mnogo let po tem, ko je Freud emigriral v Anglijo, sem imel priložnost razpravljati z Wagner-Jaureggom o primeru, za katerega sem se zelo zanimal. To je bilo šest mesecev pred Wagner-Jaureggovo smrtjo. Bil je zelo star mož, a še vedno zelo krepkega izgleda. Kot oseba mi je bil zelo všeč. Medtem ko sta bili za Freuda najbolj značilni njegova resnost in koncentracija na določeno področje misli, pa je Wagner-Jauregg napravil name vtis prijaznega, brezbrižnega Dunajčana pretekle dobe.)

Navkljub obzirnosti in toleranci do svojih nasprotnikov pa ni Freud nikoli delal kompromisov ali koncesij o vprašanjih, za katere je verjel, da je zanje našel prave odgovore. Iskati resnico je bilo Freudu prvo načelo. Človeška inteligenca in triumfi duha so bili za Freuda najvišja vrlina; pomembno ni to, kar človek dela, pomembno je to, kar misli. S tem je Freud vsekakor mislil, da bi morala biti mišlenje in občutenje pojmovano kot primarna in iz njiju izhajajoča dejanja kot sekundarna. Pri vsem tem pa Freud le ni bil tujec tistemu »človeškemu, preveč človeškemu.« To je razvidno iz pripombe, da se zadovoljstvo in uspeh, dosežena pri intelektualnem delu, ne moreta meriti po intenziteti z občutki ter ugodji, doseženimi pri neposredni zadovoljitvi gonskih ciljev.

Pri intelektualni dovršitvi manjka neposrednost doživljanja, prav tisti doživljaj, ki ga je Freud grobo, a točno, izrazil z besedami »hudičevo dobro«, z besedami, ki se jih še danes spominjam. Skozi to pripombo se je zrcalilo Freudovo otožno zavedanje, da se lahko intelektualnost kupi samo z žrtvijo, z odpovedjo neposredne gonske zadovoljitve.

V zadnjih tednih moje analize sva govorila o nevarnosti, da bi se pacient pretesno nave-

zal na terapevta. Če pacient »obtiči« v transferju, uspeh zdravljenja ni trajen, zakaj kmalu postane evidentno, da je prvotno nevrozo zamenjala druga. V navezavi na to je bil Freud mnenja, da lahko pacientovo darilo ob koncu zdravljenja, kot simbolni akt, prispeva k zmanjšanju pacientovega občutka hvaležnosti in njegove odvisnosti od zdravnika, ki izhaja iz tega. Zato sva se strinjala, da mu v spomin nekaj poklonim. Ker sem poznal njegovo ljubezen do arheologije, sem za darilo izbral kip Egipčanke, ki je imela na glavi nakit z likom mitre. Ko sem dvajset let kasneje prebiral časopis, sem zagledal sliko Freuda za delovno mizo. V oči mi je takoj padla »moja« Egipčanka, kip, ki mi je simboliziral analizo pri Freudu, ki me je imenoval »psihoanalitični primer«.

Konec moje analize pri Freudu je sovpadal s časom svetovnih političnih nemirov, v poletju 1914. Bila je topla in soparna nedelja, na tisti usodni 28. junij 1914, ko sta bila umorjena avstrijski prestolonaslednik Franc Ferdinand in njegova soproga. Tistega dne sem se sprehajal skozi Prater in ker se je bližal konec mojega zdravljenja pri Freudu, sem razmišljal o letih, ki sem jih preživel na Dunaju. Nekaj časa so bili moji odpori v transferju tako močni, da sem se bal, da moja analiza pri Freudu ne bo prinesla uspešnih zaključkov. Tedaj je bilo to obdobje že mimo in bil sem opogumljen, ker sem navkljub vsem težavam vztrajal pri Freudu in ker bom lahko zapustil Dunaj kot zdrav človek. Bil sem zelo vesel, ker je moja bodoča žena, ki sem jo pred časom predstavil Freudu, napravila nanj izjemen vtis in ker se je on strinjal z mojo odločitvijo. Videl sem rožnato prihodnost in s tem upanja polnim razpoloženjem sem se s sprehoda vrnil domov. Prestrašeno sem stopil v stanovanje, potem, ko mi je služabnica prinesla posebno izdajo časopisa, ki je poročal o uboju nadvojvodskega para.

Ko sem naslednjega dne videl Freuda, sva se o tem dogodku seveda pogovarjala. Na Dunaju je tedaj vladal razdraženo sovražni duh do Srbov. Meni se je zdelo napačno obsojati narod v celoti in pripisati določene slabe lastnosti, brez obzira katere, vsem njegovim pripadnikom. Freud očitno ni menil tako in je pripomnil, da obstajajo narodi, pri katerih so slabe lastnosti izražene močneje kot pri drugih. V pogovoru o tedanji situaciji je Freud dejal, da če bi prišel Franz Ferdinand na oblast, bi imeli prav gotovo vojno z Rusijo. Jasno, on ni mogel vedeti, da bo uboj v Sarajevu zakotalil usodno žogo.

Ko sem po vojni videl Freuda, pomladi 1919, sem mu omenil, kako neverjetno je, da se je v 20. stoletju lahko dogodilo tako množično klanje. Freud ni nadaljeval s to temo, ampak je resignirano odvrnil, da imamo »napačen odnos« do smrti. Do velikih svetovnih političnih dogodkov po vojni je zavzel stališče – čakati in videti. Nekaj je dejal o tem, da od psihoanalitika ni pričakovati, da bo sodil te dogodke korektno in predvideval njihovo usodo. Prav v tistem času sem izvedel od Freuda, da ga je Jung, ki ga je Freud vedno visoko cenil in priznaval za svojega naslednika, zapustil, ter odšel po svoji lastni poti.

Govoril sem že o Freudovi mirnosti in samoobvladovanju. Poleg vsega drugega je izdelal celoten nov svet misli, ki je zahteval ogromno energije in vztrajnosti. Moč njegove misli, ki je včasih delovala osorno, je bila najbolj vredna občudovanja in ga ni zapustila niti tedaj, ko je bil izpostavljen najtežjim udarcem usode.

V zimi 1919/20 je Freud pretrpel težak udarec zaradi smrti svoje najstarejše hčere, kateri je bil še posebno vdan, kot sem bil slišal. Videl sem ga dan po tem tragičnem dogodku. Bil je kot običajno umirjen in resnoben in ni kazal bolečine na nikakršen način.

Ko je čez nekaj let Freud zbolel zaradi izrastka v ustni votlini, se je obnašal še naprej tako odločno kot pred tem. Moral je na operacijo in ko sem ga obiskal po operaciji in povprašal po počutju, se je obnašal, kakor da se ni nič zgodilo. »Človek se enostavno postara«, je rekel, ter pri tem z roko naredil kretnjo, ki jo naredi človek, ko preide prek običajnih zadev. Kot zdravnik se je Freud seveda povsem zavedal resnosti svoje bolezni. In zares, prvi operaciji je sledila še druga, pri kateri so mu morali odstraniti del neba, tako da je bil odtlej primoran nositi protezo. To ga je malo oviralo pri govorjenju, čeprav se tega skorajda ni opazilo. Toda ta zla sreča ni imela moči, da bi ga podjarmila ter okradla strasti do dela. Tako kot prej se je posvetil pisanju in nadaljeval s svojo analitsko prakso, čeprav v omenjenih razsežnostih. Po Hitlerjevi aneksiji Avstrije je Freud emigriral v Anglijo, kjer je kmalu po začetku druge svetovne vojne umrl. Pregovor, da je prerok ne-

častčen v svoji deželi, velja tudi za Freuda. Dasiravno je Freud preživel domala vse svoje življenje na Dunaju, kjer je več desetletij opravljal delo, ki se je izkazalo tako pomembno za človeštvo, pa je psihoanaliza na Dunaju sprejeta slabše kot kjerkoli drugje. Čemu je to pripisati? Morda je razlog v mnogih političnih in ekonomskih krizah, ki jih je doživela Avstrija v zadnjem obdobju svoje zgodovine. Toda morda igra pri tem pomembno vlogo še nekaj drugega, dejstvo, da Avstrijci posedujejo srečno sposobnost, da sprejemajo stvari z lahkoto in tako kot Francozi jemljejo življenje z njegove svetle in prijazne strani. Morda zaradi tega manj trpe zaradi svojih kompleksov in jih lažje premagujejo.
Kakorkoli že, čas je, da se desetletje po Freudovi smrti postavi spominska plošča na hišo v Berggasse, kjer je živel. Žalostno je, ko gre človek mimo in vidi, da plošče še vedno ni.[4]

Prevod: Bernard Nežmah

[0] Prevedeno po, The Wolf-Man and Sigmund Freud, Edited by Mauriel Gardiner, Penguin 1973. (MG).
[1] MG str. 175, Freud pravi o Volčjem človeku tole: »Njegova brezhibna inteligenca je bila kakor odrezana od gonskih sil, ki so gospodovale njegovemu obnašanju v tisto malo življenskih relacijah, ki so mu še preostale.« (Opomba M. Gardiner)
[2] V svojih spominih (1919–1939), str. 130 (MG), piše Volčji človek o letu 1920, ko je dovrševal ponovno analizo pri Freudu, naslednje:
»Bili smo v takšni situaciji, da ne bi bili v stanju plačati niti najemnine, če nam ne bi profesor Freud, ki je imel neke angleške paciente, občasno dajal po nekaj angleških funtov.« Kot odgovor na moje vprašanje, mi je Volčji človek napisal pismo z dne 14.9.1970: »Do moje ponovne analize v letih 1919, ni prišlo na mojo zahtevo, ampak na željo samega profesorja Freuda. Ko sem mu pojasnil, da ne morem plačati terapije, je izrazil pripravljenost, da me analizira brezplačno.« (Opomba M. Gardiner)
[3] Po izjavi Anne Freud, si ni zlomil nogo najmlajši, ampak najstarejši sin. To pa je tudi edini napačni podatek, ki ga je našla v teh spominih. Vse drugo, kar je napisanega o najmlajšemu sinu, arhitektu, je bilo uporabljeno pravilno. (Opomba M. Gardiner)
[4] 6. maja 1954, več kot dve leti potem, ko je Volčji človek napisal, je Svetovna organizacija za mentalno zdravje postavila na vrata spominsko ploščo. (Opomba M. Gardiner)

HERMAN DE CARINTHIA, *DE ESSENTIIS*: BESEDIŠČE ZNANOSTI *

Z izčrpno in skrbno dokumentirano predstavitvijo življenja in dela Hermana iz Karintije, enega izmed prvih slovenskih razumnikov v srednjem veku, misleca *acutissimi et litterati ingenii* kot ga je označil Petrus Venerabilis, je dr. Kajetan Gantar že pred leti, natančneje leta 1965, slovensko kulturno zgodovino obogatil z izredno pomembnim in zvenečim imenom (glej dr. Kajetan Gantar, *Herman de Carinthia*, Jezik in slovstvo 1965, str. 225-232).

Da je Gantarjeva rekonstrukcija Hermanovega vzdevka *de Carinthia* – Hermana namreč odlikujejo številna *cognomina*: *Secundus, Sclavus, Dalmata* – povsem utemeljena, da je torej Herman slovenskega rodu, da je »doma nekje s slovenskega ozemlja med Istro in Alpami«, je razvidno tudi iz najnovejše, tekstno-kritične izdaje Hermanovega izvirnega spisa *De essentiis* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XV, E.J. Brill, Leiden/Köln 1982): Charles Burnett, ob Charlesu H. Haskinsu morda največji poznavalec Hermanove misli, Garntarjevo argumentacijo, da je namreč Petrus Venerabilis označil Hermana z imenom *Dalmata* najverjetneje zato, ker si pač »ni znal prav predstavljati, kje leži njegova domovina, vedel pa je za bližnjo Dalmacijo, ki je bila kot stara rimska provinca s tisočletno kulturno tradicijo znana po vsem svetu, pa je v svoji predstavi Hermanovo domovino pripojil Dalmaciji«, v celoti sprejme in v dostavku z naslovom *Hermann's Name* (Burnett, *Appendix I*, str. 346), kjer se – povzemajoč nekatera Gantarjeva dognanja – opredeli za enotno ime v angleški različici *Hermann of Carinthia*, celo dopolni: Petrus Venerabilis je namreč tudi Roberta iz Chestra, Hermanovega najožjega sodelavca, označil z vzdevkom, ki je opisal *širše* ozemlje njegovega izvora: »Robertus Ketenensis *de Anglia*« (Migne PL 189.650). Burnettovo dopolnilo moramo kajpada razumeti na ozadju Gantarjeve interpretacije tistih vrstic iz prevoda spisa *Liber introductorius in astrologiam Albumazar*, kjer Herman označi Dalmacijo kot enega izmed osmih delov Grčije: »*Grecie (sc. partes) octo: Dalmatia, Epirus cum Misia, Dardania, Attica (cuius due partes Boetia et Psenelopensis), deinde Thessalia (cuius due partes Pieria et Archadia), deinde Macedonia, Achaia, Lecedemonia*«, svojo domovino pa opiše z besedami: »*Istrie tres (sc. partes), maritima et montana, in medio patria nostra Karinthia*«, kar pomeni, da Hermanove domovine nikakor ni moč istovetiti z Dalmacijo, oziroma z Gantarjevimi besedami: »iz tega odlomka je jasno razvidno predvsem, da Herman ni bil Dalmatinec«; Gantarjevemu povsem pertinentnemu sklepu dodajamo le to: z izjemo vzdevkov *Sclavus* in *Secundus* – ob tem je slednji, ki je Hermana razlikoval od soimenjaka z vzdevkom *Contractus*, najbolj pogosten – se je Herman sam vselej imel za Karantanca, vzdevek *Dalmata* pa so mu pripisali drugi.

Ker vemo o obsežnem znanstvenem in prevajalskem delu »dolgo pozabljenega junaka narodne kulturne zgodovine« (Burnett, *Introduction*, str. 3), ker vemo »o posredniški vlogi slovenskega razumnika v srednjem veku« (Jaro Dolar, *Spomin človeštva*, Ljubljana 1982, str. 134), vemo na osnovi rekonstrukcije razdobja v letih 1138–1143. Zanesljivo vemo, da je izšel iz kroga razumnikov, ki so bili blizu Thierryju, študiral pa je v Chartresu ali v Parizu. Leta 1138 je prevedel astrološki spis *Zaelis Fatidica* židovskega astrologa Saul ben Bišra, leta 1140 pa *Liber introductorius in astrologiam* arabskega

*Referat na simpoziju Slovenskega filozofskega društva *Filozofija znanosti in jezik* 16. decembra 1983 v Ljubljani.

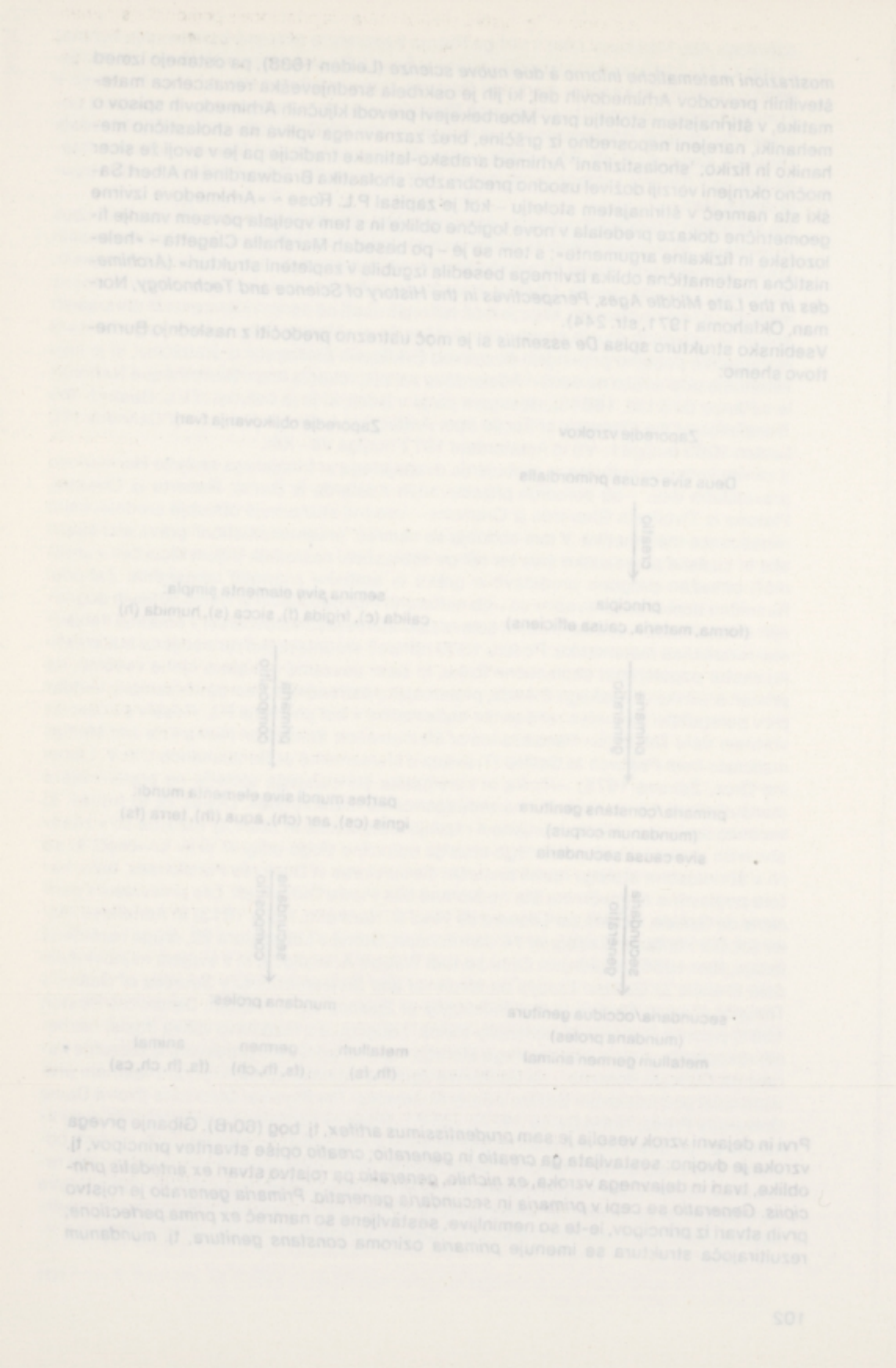
astrologa Abu Maašarja. Leta 1141 ga Petrus Venerabilis pritegne k prevajanju korana; v letih 1141–1143 prevede najprej v Leonu v Španiji *De generatione Mahumet*, zbirko legend o preroku, in kasneje še dialog *Doctrina Mahumet*. Poleti leta 1143 v Toulousu v Franciji zaključi prevod Ptolemajevega *Planisferija*, ki ga v predgovoru – z manjšimi popravki dopolnjeno Heibergovo izdajo le-tega iz leta 1907 prinaša tudi pričujoča izdaja (Burnett, *Appendix II*, str. 347 – 349) – posveti svojemu 'učitelju' Thierryju, kasneje istega leta pa v Béziersu sklene svoje izvirno delo *De essentiis*. Od tod dalje se za njim izgubi vsaka sled.

Ob nekaterih izgubljenih prevodih, na primer: Abu Maašarjevega dela *De revolutionibus nativitatum*, Al Horasmove in Al Batanijeve arabske verzije Ptolemajevih astronomskih tablic, ob nekaterih doslej še neodkritih izvirnih astronomskih in matematičnih spisih, na primer: *Liber de circulis*, *Liber de invenienda radice* in *Liber de opere numeri et operis materia* – s tem pa seznam, ki ga je moč rekonstruirati na osnovi Hermanovih ohranjenih spisov in nekaterih drugih pisnih virov, bržčas še ni sklenjen – mu nekateri zgodovinarji matematike pogojno pripisujejo še prevod Evklidovih *Elementov* iz arabščine, ki je najverjetneje pripravljen na osnovi Adelardove verzije; rokopis hrani Bibliothèque Nationale v Parizu (MS Lat. 16646), dostopen pa je v izdaji, ki jo je oskrbel H.L.L. Busard: *The Translation of the Elements of Euclid from Arabic into Latin by Hermann of Carinthia* (?), Leiden 1968 (knjige I – VI) in Amsterdam 1977 (knjige VII – XII).

V okviru velikega kulturnega prebujenja dvanajstega in trinajstega stoletja Hermanovo prevajalsko delo – ob sorodnih prizadevanjih Adelarda iz Batha, Roberta iz Chestra, Platona iz Tivolija in Gherarda iz Cremone – usodno zaznamuje obdobje srednjeveške renascence matematike. V tem obdobju so namreč 'predhumanistični' prevajalci španske in sicilske prevajalske šole ter njihov sholastični naslednik Viljem Moerbeke uresničili obsežen program predstavitve grške in arabske znanosti latinskemu Zahodu. Resničen domet teh prevodov so – ob nekaterih Fibonaccijevih in Nemorarijevih dognanjih v matematiki – ustrezno dojeli šele *restauratores mathematicarum* v obdobju italijanske renesanse matematike. Po letu 1300 namreč srednjeveško renascenco matematike zastre popularnost sholastične fizike, ki sicer povzame nekatere njene vsebine, na primer: arabsko-latinskega Evklida, ptolemajsko astronomijo, teorijo sorazmerij, vendar pa v perspektivi kasnejše renesanse matematike – kot poudarja P.L. Rose v svojem izvrstnem delu *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo* (Travaux d'Humanisme et Renaissance CXLV, Librairie Droz, Ženeva 1975) –»fizika in kinematika štirinajstega stoletja ne predstavljata manjkajočega člena med obema renascencama matematike«. Dokaz za to trditev, ki korenito sprevrne tezo o sklenjenem razvoju matematike in fizike, tj. tezo, da so v znanstvenem prevratu sedemnajstega stoletja odločilno vlogo odigrali prav koncepti, ki so jih v štirinajstem stoletju razvili angleški *Calculatores* in *Doctores Parisienses*, tezo, katere poglavitna zagovornika sta nedvomno bila Pierre Duhem (cf. *Les précurseurs parisiens de Galilée, Etudes sur Léonard de Vinci III*, Hermann, Paris 1913) in Anneliese Maier (cf. *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Storia e Letteratura 22, druga razširjena izdaja, Rim 1966), v zadnjem času pa tudi William A. Wallace, ki v svojem najnovejšem delu *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and SixteenthCuntury Sources of Galileo's Thought (Boston Studies in the Philosophy of Science 62*, D. Reidel, Dordrecht/Boston 1981) podobo Duhemove *'continuity thesis'* (dograjuje z razdelavo vpliva doslej neznanih rokopisnih virov iz šestnajstega stoletja – gre za povzetke predavanj iz filozofije narave na Collegio Romano – na Galilejeve zgodnje latinske spise, ki jih je v lastnem prevodu izdal pod naslovom *Galileo's Early Notebooks: The Physical Questions* (Notre Dame University Press, Notre Dame 1977), vidi P.L. Rose »v razdelanih izdajateljskih programih, ki so jih sestavili renesančni matematiki, v programih, ki sholastičnim spisom odmerijo zelo malo ali nič prostora«. Če je namreč ena izmed ključnih potez italijanske renesanse matematike v šestnajstem in sedemnajstem stoletju prav obnova Arhimedove metode stroge geometrične demonstracije, tj. obnova, ki kulminira v Galilejevi »povsem novi znanosti o zelo starem predmetu«, vpeljani v tretjem in četrtem dnevu *Discorsi e di-*

mostrazioni matematiche intorno á due nuove scienze (Leiden 1638), pa ostanejo izmed številnih prevodov Arhimedovih del, ki jih je oskrbela srednjeveška renascenca matematike, v štirinajstem stoletju prav Moerbekejevi prevodi ključnih Arhimedovih spisov o mehaniki, narejeni neposredno iz grščine, brez zaznavnega vpliva na sholastično mehaniko in fiziko; 'sholastizirani' Arhimed arabsko-latinske tradicije pa je v svoji že sicer močno okrnjeni verziji doživel usodno preobrazbo: sholastika Bradwardine in Albert Saški sta namreč v štirinajstem stoletju – kot je zapisal P.L. Rose – »Arhimedove izvirne geometrične dokaze predelala v nove logične oblike in s tem vpeljala povsem vnanje filozofske in fizikalne argumente«; s tem se je – po besedah Marshalla Clagetta – »helenistična matematična oblika izvirnega besedila izgubila v zapleteni strukturi« (*Archimedes in the Late Middle Ages, Perspectives in the History of Science and Technology*, Norman, Oklahoma 1971, str. 244).
Vsebinsko strukturo spisa *De essentiis* si je moč ustrezno predočiti z naslednjo Burnettovo shemo:

Prvi in dejavni vzrok vesolja je sam *prudentissimus artifex*, tj. bog (60rB). Gibanje prvega vzroka je dvojno: sestavljata ga *creatio* in *generatio*; *creatio* opiše stvaritev principov, tj. oblike, tvari in dejavnega vzroka, *ex nichilo*, *generatio* pa rojstvo stvari *ex antedatis principiis*. *Generatio* se cepi v *primaria* in *secundaria generatio*. *Primaria generatio* je rojstvo prvih stvari iz principov, le-te so neminljive, sestavljene so namreč *ex prima perfectione*; rezultirajoča struktura se imenuje *primaria* oziroma *constans genitura*, tj. *mundanum*



corpus. *Secundaria generatio* je rojstvo minljivih stvari iz principov s pomočjo instrumenta: če namreč ob rojstvu neminljivih stvari iz principov *artifex* in *instrumentum*, tj. nujna dvojna avtoriteta, ki – kot zapiše Herman – »konstituira sleherno delo« (60rA), sovpadeta, kar pomeni, da »neposreden vzrok vsega, kar sledi prvi predstavitvi vesolja, leži v samem vesolju« (Burnett, *Introduction*, str. 11), pa tokrat kot *instrumentum* nastopi sama *primaria genitura*, ki se skladno s tem imenuje tudi *causa secundaria*; rezultirajoča struktura se imenuje *secundaria* oziroma *occidua genitura*, tj. *mundana proles*, ki jo sestavljajo *metallum*, *germen* in *animal*.

Constructio universitatis (68vC) je potemtakem vselej rezultat dejavnosti nekega v sebi razcepljenega boga, tj. boga, ki obenem nastopi kot *artifex* in *instrumentum*. Če bog kot prvi in dejavni vzrok konstituira »telo vesolja v celotni sestavi« (62rC), tedaj mora iz definicije narave, ki nastopi kot sekundarni vzrok (69rD), nujno izpasti, zakaj neskončnega pač ni moč zaobseči s končnim izrazom (68vH). Če teologijo v obdobju renesanse dvanajstega stoletja – kot ugotavlja M.D. Chenu v svojem odličnem delu *La théologie au douzième siècle* (Vrin, Paris 1976) – odlikuje »izbris celotnega 'nad-naravnega' sveta« če torej kot rezultat »desakralizacije narave in duha, ki jo proučuje«, nastopi »kriza tako v uporabi simbolnih sredstev nekega določenega preudarjanja narave kot tudi v razkroju čudežnega«, če potemtakem kot 'pot k bogu' nastopi sama narava v svoji profani razsežnosti, tj. kot »zunanja, prisotna, intelegibilna in dejavna realnost«, tedaj moramo prav v Hermanovi definiciji narave, ki nastopi kot *universalis cuiusdam habitudinis lex* (68vF), tj. kot sekundarni vzrok, videti tisti usodni »pretres religiozne zavesti«, ki sama ob preudarjanju narave – »za ceno sekundarnih vzrokov« – »v prvotni nevednosti meri na vrhovni Vzrok«.

Na obeh ravneh nastajanja je na delu gibanje sestave (*motus compositionis*), ki ga preči vsakokraten način ustroja (*modus dispositionis*). Gibanje sestave in način ustroja »obsežeta nastajanje vseh stvari« (62rD).

Zaporedje nastajanja vseh stvari opiše Hermán z besedami: »*primo quidem ex nichilo data principia pura et simplicia, deinede ex principiis facta commixtio, ex qua demum procedit ipsum compositum – hoc quidem plane corpus, illa pure incorporea*« (61vH62rA-).Stvaritev *ex nichilo* ureja »razumni zakon reda« (61rEF), ki opiše nujnost tistih stvari, ki po naravi predhajajo Različnemu. Le-te so sicer posamezne, vendar so v svoji substanci mnoge. Katere so tedaj te stvari? Zunaj le-teh ni ničesar. So telo ali netelesno? Lete predhajajo slehernemu telesu; in princip Različnega je Isto. Isto pa je vselej netelesno. So potemtakem netelesno? Ob proizvajanju telesa iz netelesnega pa – kot zapiše Herman – ne gre za mešanje zvrsti, ker na delu pač ni prenos oblike, temveč oblikovanje oziroma premena tvari. Oblikovanje tvari torej ni prenos oblike: le-ta bi nastopil vselej tedaj, ko bi na primer iz človeka napravili govedo; gre namreč za to, da tvar privzame nek *habitus*. Za stvar v procesu oblikovanja potemtakem ni moč trditi, da postane 'drugo', temveč da ne ostane 'isto': iz neoblikovanega namreč nujno prehaja v oblikovano. Tako iz zemlje nastaneta rastlina in žival: ne zato, ker bi se ob tem spremenila sama zvrst, temveč zato, ker sta oblikovani prav iz tovrstne tvari. Stvaritev telesa tedaj nujno izhaja iz telesne substance (61rG).

Kaj so tedaj tiste stvari, ki po naravi predhajajo Različnemu? Kaj so *semina* telesnega? Ker so le-te »zadnje v razčlenjevanju in prav zato tudi prve v sestavljanju« (60vD), ker so tako rekoč prvobitni temelji sleherne sestave, so jih filozofi – mednje brž̌čas sodi tudi Konstantin iz Afrike (cf. Burnett, *Commentary*, str. 253) – imenovali tudi *elementa simpla*: predstavljajo namreč nujen začetek konstrukcije in mejo delitve (60vD). Semena telesnega, ki jih Herman imenuje tudi 'splošne posameznosti', so potemtakem tiste stvari, katerih zmes obseže nastajanje vseh stvari: zmes, ki oblikuje tvar, ne da bi obenem prenašala eno obliko v drugo, temveč neoblikovano prenaša v oblikovano (61rH). Ker lahko zmes privzame katerokoli obliko, se izmika slehernemu razlikovanju (61vA). Ker je torej zmes tako »nedoločena in negotova« – Herman jo primerja s kipečo lernajsko močvaro –, ker »tako rekoč obvisi med pritrditvijo in zanikanjem«, lahko semena telesnega, ki imajo naravo Istega, ustrezno dojamemo le tako, da jih umestimo med teles-

no in netelesno: čeprav še niso telo, so s telesi tako združena, da bi v primeru, da ne bi bivala v telesih, ne bivala nikjer (61vBC). Semena torej niso že kar telo, prav tako pa v nastajanju ne zaostajajo za telesnim: semena namreč – podobno kot središče kroga, ki nastopi kot začetek in osnova kroga: celoten obseg je zavezan prav središču – predhajajo telesnemu po naravi in ne po redu, prostoru ali času. Kar pa nastopi kot temelj vsakega ustroja, mora biti nujno postavljeno kot prvo, zakaj v nasprotnem primeru ni moč vzpostaviti nadaljnje strukture (61vF). Telesne tvari je potemtakem treba misliti takole: tvari, mišljene v svoji dejanskosti, so telesna substanca, mišljene po možnosti pa so netelesne narave, saj bi sicer ne bilo res, da ob stvaritvi telesne substance iz netelesne narave ne gre za prenos oblike, temveč za premeno tvari (61vG). To vmesno substanco moramo potemtakem – podobno kot lahko samostalnike in glagole pred dovršenim govorom dojamemo vselej med resničnim in neresničnim – razumeti med telesnim in netelesnim; ker torej telesne tvari kot vmesne substance ni moč imenovati telo: ima pač naravo Istega in nedeljive substance, ne netelesno: ni namreč zunaj nujnosti, ki odlikuje telesno, ji ustreza ime 'netelesno telo' oziroma *corpus incorporeum* (62rAB).

S tem je torej opisana narava prvih štirih preprostih elementov: toplega (c), hladnega (f), suhega (s) in vlažnega (h). Tovrstni elementi so potemtakem prve oblike, ki so v sebi ločene od tvari, ob stiku s telesno substanco pa konstituirajo prva telesa, tj. tvarne elemente: ogenj (cs), zrak (ch), vodo (fh) in zemljo (fs). Konstitucija štirih tvarnih elementov je rezultat notranjega razlikovanja splošne substance, ki jo sestavljajo telesne tvari in nerazlikovana zmes principov; telo vesolja tvorijo tvari prvih teles, svetovno stvarstvo pa nastane z razčlenjevanjem zmesi – nobeden izmed teh procesov pa ne poteka kot prenos oblike, temveč kot oblikovanje oziroma premena tvari (62rBC).

Pred nastopom oblike ni v tvari nikakršnega gibanja: »tvar po sebi je namreč povsem negibna« (62vB). Vsaka sestava je vselej sestava tvari in oblike: »*nichil in materia fiat nisi ex forma, nichil ex forma nisi in materia*« (62rE). Ker v neoblikovanem ni notranjih razlik – neoblikovano kot razlikovano pač ni neoblikovano –, gre v vsaki sestavi vselej za isto tvar (62rF). Prav zato gotovo spoznanje tvari ni možno, namreč: neoblikovana oziroma nerazlikovana tvar pač ne more biti predmet znanosti, zakaj »spoznanje stvari je vselej spoznanje njihovih medsebojnih razlik« (62rG). Spoznanje stvari je torej vselej možno po nastopu oblike kot zvrsti stvari: »oblike stvari so potemtakem prvi razpoznavni znaki slehernega ustroja« (62rF).

Hermana torej ob teoriji elementov zanima predvsem, na kateri ravni nastajanja nastopi telo oziroma telesno. Same zmesi preprostih elementov še ni moč imenovati telo, temveč le 'netelesno telo'. Dejstvo, da mu kot prvi preprosti elementi nastopijo kar lastnosti, tj. toplo, hladno, suho in vlažno, in ne ogenj, zrak, voda in zemlja, gre v prvi vrsti pripisati polemični naravi spisa: Herman namreč nastopa proti stališču, ki ga zagovarjajo nekateri neimenovani *medici*, ki trdijo da obstojijo štirje 'preprosti elementi', tj. ogenj, zrak, voda in zemlja, sestavljeni vsak iz vseh drugih, obenem pa zagotavljajo, da ima vsak izmed le-teh v svojem bistvu naravo Istega. Tovrstni elementi pa po Hermanovi presoji nikakor niso preprosti elementi, tj. tiste 'splošne posameznosti', ob katerih se vsako razčlenjevanje nujno sklene in vsako sestavljanje začne, saj na primer zemljo (fs) čutimo kot hladno (f) in suho (s), vodo (fh) pa kot hladno (f) in vlažno (h) obenem (60vE-61eB).

Pri Hermanu torej sami preprosti elementi nastopijo kot principi, ki imajo zmožnost oblikovanja teles, vendar ne delujejo na neko že obstoječo tvar, zakaj zmes le-teh je tvar sama (62rC). Herman potemtakem poskuša odpraviti tvar kot prvi princip in uveljaviti oblikovni princip: »vesolje se namreč vse bolj udejanja prav skozi zaporedne aplikacije oblikovnih principov« (Burnett, *Commentary*, str. 257).

Preprosti elementi oziroma semena se ob gibanju sestave razvršćajo v substanco (*substantia*) in esenco (*essentia*) (63rB). V esenci, tj. v tvari nespremenljivega, dejavnega dela vesolja, so elementi uveriženi tako, da se med sabo ne morejo mešati; ob nemožnosti 'homoseksualne' združitve (63rC) se lahko mešajo edino v substanci, tj. v tvari spremenljivega, trpnega dela vesolja (63rD). Čeprav se konstitucija vesolja šele na tem mestu lepo zaplete, se bomo sami – v okviru pričujočega fragmentarnega posega – za-

dovoljili zgolj z naslednjo ugotovitvijo: elementarne verige same po sebi kot tudi esencialne in substancialne elementarne verige med sabo odlikuje »najbolj uglašeno razmerje«, tj. »Evklidova *equa proportionalitas*«, ki predstavlja »najtesnejšo vez vseh stvari« (63rG), kar z drugimi besedami pomeni, da je struktura vesolja v osnovi geometrična.
Epistemološki status dela *De essentiis* je – po Hermanovih besedah, zapisanih v predgovoru k prevodu Ptolemajevega *Planisferija*, kjer Thierryju napove svoje delo 'o bistvih', ki ga pripravlja – opisan kot *naturalis speculatio*, ki je oprta na *disciplinale studium*, tj. kot fizika osnovana na matematiki (Burnett, *Appendix II*, str. 348.26). Ob tem je izraz *disciplinalis* oziroma *doctrinalis* kajpada neposreden prevod grškega *mathematikós* (cf. Burnett, *Introduction*, str. 8, op. 38).
Herman se namreč tako v prevodu dela *Liber introductorius in astrologiam Albumazar* kot tudi v spisu *De essentiis* sklicuje na Boetijevo delitev znanosti iz spisa *De Trinitate*, ki izhaja iz 11. knjige Aristotelove *Metafizike*, tj. na delitev teoretske znanosti (*speculatio*) na fiziko, matematiko in teologijo. V prevodu dela *Liber introductorius in astrologiam Albumazar* je tako – na osnovi Boetijeve delitve znanosti – vpeljal izraza *mathematica [astronomia]* in *naturalis [astronomia]*, tj. izraza, ki – kot pripominja Burnett – »nimata ekvivalentov v prevodu istega mesta, ki ga je oskrbel Janez iz Seville, temveč prej izhajata iz tradicionalne delitve teoretske znanosti (*speculatio*) v *naturalis*, *mathematica* in *theologica*« (Burnett, *Introduction*, str. 8, op. 38). Obenem pa v obeh delih sprevrne Boerijevo oziroma Aristotelovo zaporedje fizike in matematike: Herman namreč matematiko razume kot propedevtiko fizike. Ta sprevrnitev zaporedja fizike in matematike pa seveda ni lastna samo Hermanu. Že v desetem stoletju srečamo tovrstno sprevrnitev v Al Farabijevem delu *De ortu scientiarum*, kjer fizika, tj. *ars naturalis*, sledi štirim matematičnim znanostim: *ars numeri*, *ars mensurandi*, *scientia de stellis* in *ars musicae*, ter predhaja teologiji (*scientia divina*). Ob tem pa Al Farabijev opis fizike, ki ga povzema Burnett (*Introduction*, str. 35), podobno kot Hermanov »poudari odvisnost le-te od matematičnih znanosti«. Tovrstna sprevrnitev se ponovi v spisu *De scientiis* istega avtorja – ta spis je bil v dvanajstem stoletju dvakrat preveden iz arabščine v latinščino, dostopen pa je tudi v modernem španskem prevodu, ki ga je oskrbel A. Gonzalez Palencia: *Catálogo de las ciencias* (Madrid 1953) –, kjer je *scientia naturalis* umeščena med matematično znanost (*scientia doctrinalis* oziroma *scientia doctrinarum*) in teologijo (*scientia divina*).
Herman povzame ključno potezo Boetijeve epistemologije z besedami: »*Tripertita est omnis speculationis materia: in rerum compositione et dispositione causaque utrumque moderante. Compositio est causarum constituentium commixtio. Dispositio, commixtorum ordinata habitudo. Quarum coitus omnis corporee substantie constitutio et absolutio*« (72rH). Predmet teoretske znanosti je tudi za Hermana trodelen: sestavljajo ga sestava stvari, ustroj stvari in vladajoči vzrok. Ob tem je sestava zmes konstitutivnih vzrokov, ustroj urejeno stanje pomešanih vzrokov, združitev le-teh pa konstituira in sklene celotno telesno substanco. Boetij je v 2. razdelku spisa *De Trinitate* zapisal, da moramo v fiziki oziroma v znanosti o naravi preudarjati *rationabiliter*, v matematiki *disciplinaliter* in v teologiji *intellectualiter*. Od tod izvirajo Hermanove korelacije: *ratio – naturalis speculatio*, *disciplina* oziroma *demonstratio – mathematica speculatio*, *intellectus – theologica speculatio*. Pri Hermanu potemtakem – po Boetijevem zgledu – na *compositio*, tj. na sestavo stvari, ki je predmet fizike, meri *ratio*, na *dispositio*, tj. na ustroj stvari, ki je predmet matematike, *demonstratio*, na vladajoči vzrok, ki je predmet teologije, pa *intellectus*. Ob tem se *ratio* zadovolji zgolj z verjetnostjo, *demonstratio* je oprta na nujnost, *intellectus* pa zaupa neki preprosti in nemešani intuiciji (72vAB).
Herman – kljub trditvi, da »zunaj resnične vere v boga modrost nima mesta« (60rF) – teologijo prepušča teologom (72vC); ob poskusu opisa boga pa mora uporabiti »z razumom podprti um« in rezultat tega dojetja je izvrsten: ker bog ni ne zaznaven niti ne more biti predmet mnenja, ga lahko poskusimo dojeti tako, da odvzamemo, odmislimo vse čutno in vse tisto, kar lahko opiše *ymaginatio*; ko smo torej odstranili vse tisto, kar bog *ni*, nam um zatrjuje, da bog zagotovo prebiva v tistem, kar je ostalo (59rBC).
Če je za Hermana struktura vesolja geometrična (63rG), če velja Hermanova pozornost

predvsem sestavi, tj. fizikalni konstituciji vesolja (63rB–63vC) in ustroju, tj. matematični ureditvi vesolja (63vC–68vA): Herman namreč poda geometrično demonstracijo hitrosti gibanja planetov in intervalov med njimi, ob tem najprej uporabi *ratio* in zatem *demonstratio* (67rA–67vH), tedaj v luči Aristotelove delitve teoretske znanosti, ki je na delu pri Hermanu (72rH–72vB), nikakor ni moč obiti vprašanja, kako je – z ozirom na Aristotelovo »odklonitev aplikacije matematike v teoriji narave« (Valentin Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981, str. 134) – *naturalis speculatio*, oprta na *disciplinale studium*, sploh možna.

Če je matematika »v fiziki neuporabna«, če je torej sama »ideja matematične fizike za Aristotela iz več razlogov nemogoča« (ibid.), kar v Aristotelovi teoriji znanosti povsem drži, tedaj moramo Hermanovo *naturalis speculatio*, ki je oprta na *disciplinale studium*, bržčas tematizirati prav s tistimi – pri samem Aristotelu nikoli povsem ekspliciranimi – »bolj fizikalnimi deli matematike«, ki jih le-ta vpelje v drugi knjigi *Fizike* z optiko, harmoniko in astronomijo (*Ph.* B 2, 194a 7-9), tj. s tistimi 'vmesnimi znanostmi', ki jih bo Tomaž Akvinski v komentarju k Aristotelovi *Fiziki* imenoval »*magis naturales quam mathematicae*«, v komentarju k Boetijevemu spisu *De Trinitate* pa jih bo označil kot »*magis affines mathematicis*« (cf. Joseph de Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste II: La philosophie de la nature*, P. Lethielleux, Paris 1956, str. 60). Aristotelove *scientiae mediae* so potemtakem tiste znanosti, ki – po besedah Tomaža Akvinskega – »*principia mathematica applicant ad materiam sensibilem*«.

Tematizacija 'vmesnih znanosti', ki so po vsebini fizikalne, po metodi pa matematične, pri Aristotelu – z izjemo ugotovitve, da specifični principi tovrstnih znanosti sovpadejo s principi nadrejene znanosti, tj. matematike: principi mehanike in optike so namreč zavezani principom geometrije, principi harmonike pa principom aritmetike (*APo.* A 7, 75b 14–17; A 9, 76a 22–26), kar pa nikakor ne izčrpa izjemnega epistemološkega statusa le-teh – izostane: tovrstne znanosti namreč združujejo 'nezdružljive' predmete fizike in matematike, tj. predmete, ki so po eni strani konkretni, tvarni, gibljivi in zaznavni, po drugi pa abstraktni, netvarni, negibni in intelegibilni (cf. V. Kalan, o.c., str. 134 – 136). Razsežnost nemišljivosti 'vmesnih znanosti' v Aristotelovi teoriji znanosti spregleda tudi Tomaž Akvinski – leta jih je prvi označil z imenom *scientiae mediae* –, ki se ob opisu leteh v komentarju k *De Trinitate* zadovolji zfgolj z navedenimi ugotovitvami iz prve knjige *Drugih analitik* (*Expositio super librum Boethii De Trinitate* V, 3, 6).

V zgodovini znanosti poznamo dva koncepta, ki dopuščata mišljivost tistega, kar je v Aristotelovi teoriji znanosti nemišljivo, tj. sočasno mišljivost konkretnih, tvarnih, gibljivih in zaznavnih predmetov fizike in abstraktnih, netvarnih, negibnih in intelegibilnih predmetov matematike; gre za koncepta, ki potemtakem obsežeta izjemen epistemološki status 'vmesnih znanosti': prvega, tj. *logismós nóthos*, dolgujemo Platonu, drugega, tj. *ymaginatio*, pa Hermanu. Namreč: v Platonovem *Timaju* je »področje prostora (*chóra*), ki minevanja sicer ne dopušča, omogoča pa umestitev vsemu, kar ima nastajanje« – tj. tisto področje bivajočega, ki v sebi združuje nenastalo, neminljivo in negibno prvo področje, ki ga »mišljenje s proučevanjem zares doseže«, in zaznavno, nastalo in gibljivo drugo področje bivajočega, ki je »zasegljivo z mnenjem, povezanim z zaznavo« –, »dosegljivo z nekim nepristnim razmišljanjem, ki ga ne spremlja zaznava« (*met'anaisthesias haptón logismôi tini nóthoi*) (*Tim.* 52ab). Prav koncept 'nepristnega razmišljanja', na katerega je prvi opozoril zgodovinar grške matematike A. Szabó, je potemtakem tisti koncept, ki dopušča mišljivost »*dvojne* narave prostora«, ki je »po eni strani večen in neminljiv, po drugi pa nerazrešljivo povezan s pojavi zaznavnega sveta« (*The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapest 1978, str. 312). Dopolnimo Szabóvo ugotovitev: koncept 'nepristnega razmišljanja' je tudi tisti koncept, ki omogoča mišljivost *dvojne* narave 'vmesnih znanosti', kolikor so le-te po vsebini fizikalne in po metodi matematične.

Ker je Hermanova zmes (*commixtio*) – opisana v besedišču Halkidijevega latinskega prevoda Platonovega *Timaja* prav po vzoru tretjega področja bivajočega (cf. Burnett, *Commentary*, str. 258) – »povsem negotova in izmed vseh predmetov modrosti najbolj varljiva«, ker »ni ne zaznavna ne mišljiva«, ker »ni zavezana nobenemu gotovemu na-

uku«, zakaj »tisto, kar je lahko obenem vse, kajpada ne more biti nič«, je dosegljiva zgolj z nekim 'razvrednotenim', 'bastardnim', 'nepristnim' razmišljanjem, ki pri Hermanu nastopi kot *ymaginatio*, ki »edina lahko misli možne stvari« (61vAB). Ker le-ta nezgrešljivo povzema Platonov koncept *logismòs nóthos*, predlagamo kot ključ za tematizacijo epistemološkega statusa Hermanove *naturalis speculatio*, ki je oprta na *disciplinale studium*, prav koncept *ymaginatio*, kot pot k razumevanju spisa *De essentiis*, ki se – po Burnettovih besedah – »tako po dometu kot po vsebinskem ustroju povsem razlikuje od vseh predhodnih 'fizikalnih' spisov latinske tradicije« prav zato, ker »'biološki' pristop k znanosti o naravi nadomesti z 'matematičnim'«, pa vzporedno branje Platonovega *Timaja* in Aristotelove *Fizike*.

Miran Božovič

ROUSSEAUJEVI KOMPLIMENTI

»Ko sem prebral to delo gospodu in gospe grofici d'Egmont, gospodu knezu Pignatelliju, gospe markizi de Mesmes in gospodu markizu de Juigneju, sem dostavil naslednje: »Povedal sem resnico. Ako ve kdo za stvari, ki nasprotujejo le-tem, o katerih sem pripovedoval, in naj bo to tisočkrat dokazano, vedi, da so to laži in obrekovanja, in če jih ne mara preiskati in pojasniti vpričo mene, dokler sem živ, tedaj ne ljubi ne pravice in ne resnice. Za svojo osebo pa razglašam odkrito in brez strahu: kdorkoli bo, tudi če ni prebral mojih spisov, z lastnimi očmi preizkusil mojo naravo, moj značaj, mojo nravnost, moja nagnjenja, moje veselje, moje navade, pa me bo potem še vedno imel za nepoštenega človeka, ta je vreden, da bi ga zadavili«. Tako sem končal svoje branje in vsi so obmolknili. Gospa d'Egmont se mi je edina zdela ganjena; vidno jo je spreletelo, vendar se je brž zbrala in je molčala, kakor vsa družba. Takšen je bil sad, ki mi ga je prineslo to branje in pa omenjena moja izjava«.

To sta zadnja odstavka *Izpovedi*, teksta, ki bi se moral nadaljevati, ki bi o Rousseauju moral povedati *vse*, vso resnico in nič drugega kot resnico. Kajti *Izpovedi* so, tako kot vsi ostali Rousseaujevi »avtobiografski« teksti, zagovor pred sodiščem. Poglavitni zagovori so štirje. Prvi zagovor sestavljajo štiti pisma Malesherbesu, napisana v januarju 1762, ki pojasnjujejo motiv Rousseaujeve odločitve, da se umakne iz Pariza. Leta 1763 začne s pisanjem *Izpovedi*, ki jih, z vmesnimi prekinitvami seveda, dokonča konec leta 1770. Ko jih je dokončal, jih je večkrat zaporedoma prebral zaupnim družbam. Učinek zadnjega branja je bil zaupan zgoraj. Dva dni kasneje sta madame d'Epinay in Diderot intervenirala na policijski prefekturi in zahtevala ustavitev Rousseaujevih branj. Naslednje leto prične pisati dialog *Rousseau, Jean-Jacquesov sodnik*, ki ga uspe dokončati leta 1776. Tokrat ga ne bere nikomur več, marveč ga namerava odnesti na glavni notredamski oltar, da bi od tam prišel v kraljeve roke.
Toda vratca, ki odpirajo dostop k oltarju, so zaprta in Jean-Jacques vidi v tem znamenje. Takoj zatem spiše kratek pamflet z naslovom *Slehernemu Francozu, ki še ljubi pravico in resnico* in ga deli mimoidočim na ulici. Jeseni istega leta se loti še četrte apologije, *Sanjarjenj samotnega sprehajalca*, ki jih piše naslednji dve leti, ki sta mu preostali do smrti. Kar hočejo vsi ti teksti dokazati, je kajpak avtorjeva nedolžnost. Njegove besede in dejanja so mu nakopali enkratno sovraštvo sodobnikov, zato ima Rousseau vedno dovolj dela, da se brani pred očitki vseh vrst. A poleg tega, da se brani pred njimi, mora dokazovati še neko neposrednejšo nedolžnost, ki nima neposredne juridične partinence. Rekli bi lahko, da mora vanjo prepričevati tudi samega sebe. Zato je seveda še tolikanj potrebneje povedati vse, saj lahko vsak zamolčan detajl zavede sodnike. Treba je razgrniti sleherno gubo svoje duše.
Še več: treba se je prepustiti svobodnim asociacijam:

»Zamolčal nisem nič zlega, nič dobrega dodal; in če se je primerilo, da sem uporabil kakšen nepomemben okrasek, se to nikoli ni zgodilo drugače kot da sem izpolnil kakšno praznino, ki je nastala, ker me je začel zapuščati spomin«.

ROUSSEAUJEVI KOMPLIMENTI

Sodnik, ki ga Rousseau invocira, da bi ga odrešil njegovih težav, bi moral imeti vsaj eno potezo, ki ga pridružuje psihoanalitiku: namreč to, da pacientovo pripovedovanje sanj bere skupaj s sanjami, da luknje v spominu zanj niso naključne ter da ga zanimajo okraski, ki jih mašijo. Rousseau že sam povsem jasno pove, da zahteva interpretacijo. Sodniki, ki bi ga lahko spoznali za nedolžnega, bi ga morali interpretirati. In ker se predpostavlja, da vedo, je treba bdeti nad njihovo interpretacijo, da se ne bi zmotili.

Zadeva je skratka obetavna. Slabo stoletje pred rojstvom ustanovitelja psihoanalize je nek »pacient« iskal sodnika, ki naj bi, tako je upal, sprejel kot legitimno in govorečemu osebku lastno zadrego, ki tare Rousseauja. Rousseau namreč ne trdi, da je nedolžen »nasploh«, saj odkrito pripoveduje o svojih poniglavostih in grehih. Vendar je to človeško, dodaja Rousseau. – To, po čemer sem enkraten in najboljši, to, po čemer prekašam celo Montaignea, pa je posebnost mojega govorjenja o sebi samem. Način, kako govorim o sebi, *je legitimen*: jaz sem le Jean-Jacques Rousseau in ne Bog: trudim se po svojih najboljših močeh, celo sodnika iščem, da bi mi pomagal postati boljši – torej sem nedolžen. In sploh: kaj pa drugega počnem, kot da neprestano vadim preprost slog?

Izpovedi pa niso samo apologija. So tudi darilo. Med enim in drugim ni nič nepomirljivega. Zagovor je veljaven kot »darilo resnice« (če je subjekt nedolžen, jo pač lahko edino podari), resnica pa je ljubezenska in zahtevna: *»saj ti nič nočem«*.

A kako podariti resnico? Rousseaujev adut, Rousseaujeva pretveza je *»se ti dam«*. Kako pa se dati? Rousseau se da tako, da podari svoje pisanje, v katerem pa je vedno govora o darilih.

> »Družbo bi imel rad kakor vsak drug človek, če bi ne bil
> prepričan, da se bom v nji pokazal v svojo škodo in da
> bom celo povsem drugačen kot sem zares. Meni pač najbolj
> prija to, da sem se odločil pisati in se skrivati. Če bi
> živel med ljudmi, bi nikdar ne izvedeli, koliko sem vreden,
> še več, ne bili bi tega niti slutili«.

Nasproti temu pa v pismu gospe Verdelinovi:

> »Saj razumem, da so bili v mojem prejšnjem pismu nekateri kočljivi
> in neprimerni izrazi. Toda ali se ne boste nikoli naučili,
> da je treba človekove besede pojasnjevati iz njegovega
> značaja, ne pa njegov značaj iz njegovih besed? . . . Zaboga,
> naučite se že vendar interpretirati me bolje!«

Pisava je za Rousseauja učinek odtujitve, je nadomestek, in še nevaren povrhu, a obenem tudi nujen nadomestek za sicer nedosegljivo bit. Od tod nujnost interpretacije. Pravilno interpretirati (česar logična konsekvenca je pravilno razsoditi) pomeni znati sprejeti darilo. A sleherna zahteva, ki je vpisana v darilu, sestoji zgolj v vozlih, ki jih je Lacan nanizal v tole formulo:

Zahtevam, da zavrneš, kar ti ponujam, kajti to ni tisto.

Rousseaujev *sermo*, ki bi sodnikom moral pomagati k potrebni odločitvi, zavreči smisel in izbrati bit, trči vsekakor znova ob svoj notranji objekt, ob »tisto, ki ni to«. Tu ni nič specifično Rousseaujevega.

Specifična je le njegova interpretacija tega: gospa d'Egmont je skoraj že bila na tem, da naredi potreben korak, a ko je poškilila levo in desno, se je hitro zbrala in sodniki so se znova enodušno obdali z zidom molka.

Ker uspeha ni bilo, ker se je svet zarotil, da ne bo jemal na znanje nobenih Rousseaujevih argumentov več, so postale izpovedi odveč. Sogovorci, ki mu bodo še preostali, bodo po vrsti kralj, ljudstvo in rastlinje.

Kierkegaard je bil mnenja, da so tisti, ki se le poredkoma pojavljajo v javnosti, iz razreda onih, ki jo hočejo varati po receptu *Vulgus vult decipi* etc. – pač s tem, da z vsako pojavitvijo znova začenjajo igro navdušenja. Težko pa se ubrani vtisa povprečnosti, kdor se ne igra skrivalnic in kdor – kar je veselje Kierkegaardovo – obsodi in prevara vulgus tako, da daje vtis nepomembnosti, s tem ko ga vsak dan srečujejo v vsakdanji obleki v vseh trivialmih mestnih krajih. Kot sleherni bi tudi Jean-Jacques zatonil v pozabo, če bi

pred svečanimi pojavitvami pozabil naznanjati svoj *come back*.
Se Jean-Jacques potemtakem najavi? Sploh ne. Ko ima v Parizu neodložljiv opravek, npr. ko mu srce veli obiskati Diderota, ga obišče karseda diskretno. Samo do njega stopi, potem pa takoj nazaj v Hermitage. Ko so Diderot, holbachovci in vsi ostali, ki niso mogli prenesti nastalega razcepa v intelektualni eliti, skušali izbezati Rousseauja iz Hermitagea in ga vrniti v Pariz, se niso nadejali, da bodo z intrigami njegovo odločitev samo še bolj utrdili. V tretjem pismu Malesherbesu da Jean-Jacques »najmočnejšo« pojasnitev svoje nepriljudnosti: pred ljudmi sem se umaknil, da bi se povzpel do univerzalnega sistema stvari, do nedoumljivega in vseobsegajočega Bitja. Vendar bi ne bilo prav, če bi nas ta presojna metafora tako očarala, da bi se pognali za njo.
Jean-Jacques, tako zatrjuje sam, *bi bil* v družbi podobnikov, zapustil pa jih je zato, ker ga *ne znajo* sprejeti medse. Stvar ni taka, da ga ne bi marali, a kultura je vsepovsod razsejala podobe, ki privlačijo poglede, da jih okamenijo. Jean-Jacques pa sanja o tem, da bi se vsakdo kazal vsakomur, saj se s tem ne bi kazal nikomur. Sanja o teatru, ki bi ukinil razdaljo med prikazovanim in prikazovalcem, o teatru skratka, ki ne bi prikazoval ničesar.
Kot često zatrjuje o sebi, bi bil najboljši prijatelj bližnjiku, kar jih je kdaj bilo – najbolj iskren, najbolj pravičen, najbolj sentimentalen – vendar pa se še ni rodil tisti, ki bi njegovo prijateljstvo znal opaziti, kaj šele ceniti.
S tem opravičilom, ki pa, da se razumemo, ni edino, da slovo zabavam. Bleščeča sled, ki jo pusti za seboj, je njegovo pisanje. Jean-Jacques dobro ve, da pisava prebuja, spodbuja in pleni željo. To pa ni dobro. Jean-Jacques, ki je bil Malebrancheov bralec, pisavi zameri, da kot kak demon nastavlja podobe, ob katerih se razvnema domišljija. Da bi bilo z njegovim pisanjem kako drugače, tega ne trdi, vztraja pa, da se ga, njega, JeanJacquesa, ne presoja po besedah, temveč po biti. A ljudje počno prav nasprotno: sodijo ga po psovkah, ki mu uidejo v »deliriju bolečine in čezmerne osamljenosti«. Ljudje ne vidijo, kako brutalno ga njegov Drugi jebe. Ljudje gledajo drugam, pa tudi če se ozrejo nanj, ne opazijo njegove iz samih tegob stkane eksistence.
Temu primerno ga imetniki vabijo, naj prebiva pri njih in se udeležuje njihovih zabav. Dragoceni Rousseau, ki slovi že po vsej civilizirani Evropi, vabilo po potrebi sprejme, a se ne nastani v osrednjih prostorih, saj so njegova predilekcija prizidki in eremitaže. Za bivanja v Montmorencyju ga maršal de Luxembourg in njegova soproga, ki imata tam blizu letni dvorec, z veščo potrpežljivostjo vabita na obisk. JeanJacques se odzove šele, ko njihova eksistenca maršal, ki so bili takrat še sivolasi – ta atribut v rousseaujevskem vesolju ni mala stvar! – pridejo do njega osebno in peš. Maršal so bili svojevrstnega kova, pa niso podlegli Mohamedovi ničemurnosti, ki bi bila za njihov visoki položaj na dvoru zadosti prirodna: ne bolj in ne manj kot JeanJacques, ki mu ne smemo podtakniti zahteve, naj odličniki upognejo koleno pred njim. Enako kot JeanJacques so tudi njihova eksistenca pozabili na stanovske pregrade in srci sta se zaupljivo odprli »neposredni komunikaciji« (izraz je Rousseaujev!) in s tem v neoportunem trenutku vzpostavili bistveno razsežnost rousseaujevskega praznika – praznika, ki je bil za njegovega ustanovitelja poleg ostalega tudi nadležen, ki mu je znal presedati, če že ne rečemo, da mu je povzročil kar precej tesnobe.
Ljubezenskega trikotnika, ki se je spet oblikoval, ki pa se tokrat ni poočitil, ni uspel Rousseau s svojim prazničnim zakorakom niti ohraniti niti diskretno razpustiti, pač pa ga je privedel do zamolkle eksplozije. Nastradal je kajpada JeanJacques, ki je pozneje, a propos gospe maršalove, sicer modro pripomnil na svoj rovaš: *Quos vult perdere Jupiter dementat*, vendar mu še deset let pozneje, v *Izpovedih*, ni uspelo, da bi se za zgodovino elegantno potegnil iz tistega šmira.
Kaj naj bi si namreč mislili o tem, kar bomo zdaj navedli, ako bi bilo res, da JeanJacques terja odličniški poklek? Dovoljujemo si, da stalno navajamo slovenski prevod, ki je nemara bolj deliciozen od originala:

»Nikdar ne pozabim tistega dne, ko je bil moral gospod maršal
zgodaj v Pariz in je po kosilu rekel vsej družbi: 'Pojdimo na

sprehod na cesto proti SaintDenisu, pospremili bomo gospoda Coindeta'. Ubogi dečko (namreč Coindet, ki ni bil sicer noben gospod – opomba naša) se je ves zavzel, izgubil je vso razsodnost. Kar se mene tiče, sem bil tako ganjen v svojem srcu, da nisem mogel ziniti besede. Hodil sem zadaj in se jokal kakor otrok; umiral sem od želje, da bi poljubljal stopinje tega dobrega maršala«.

Gora mora sicer priti do Mohameda, a ko se gora brez vsake zadrege spusti še korak niže, steče Mohamed za njo in se vrže na tla ob njeno vznožje. Učinek praznične transgresije, namreč tega, da se odličniki »ponižajo, podložniki pa »*povišajo*«, da prvi zakorakajo navzdol, drugi navzgor in da oboji za trenutek pozabijo na stanovske meje, bo Rousseau v *Novi Héloïse* imenoval »douce égalité«. Eni korak navzdol, drugi korak navzgor: kar je JeanJacues tematiziral kot fascinanten trenutek sicer ne dejanske, a zato še slajše izenačitve neenakih, ki vanj Rousseau tako zelo verjame, da ga tvega postaviti kot samo srčiko družbenega sporazuma, pa mu bo prišlo nasproti v nekoliko mučni preobleki. Dvorjenje gospe maršalovi, ki je v glavnem sestojalo iz tega, da ji je dozirano prebiral *Novo Héloïse* (ki jo je takrat sklenil podaljšati še za dve poglavji), se zanj ne bo končalo ugodno. Transgresizem se mu bo priskutil, a nedolžnim ga bo še naprej priporočal, medtem ko se bo sam dolgočasil.

Pas de doux je sicer plesni korak, je pa tudi JeanJacquesova maksima, s katero si pomaga v ženskem salonu, kadar ga vanj posadi Jupiter. JeanJacques ne zna plesati, štorast je kot le kaj in niti konverzacije ni vešč: iskrivi odgovori sogovorniku mu vedno prihajajo s fazno zamudo. Ker pa mu verjamejo na besedo, podcenjujejo oziroma kar spregledujejo njegovo veliko ljubezen do gospe maršalove, gospe de Luxembourg. Kako je njegova duša takrat plesala! Berite zadnji dve poglavji *Nove Héloïse* če se želite prepričati o tem.

Tako zelo jo je ljubil, da ji je naposled razodel »vse«. Tistega, kar je rekel, ni hotel reči, a čeprav se je upiral, je prišlo iz njegovih ust – in ker ni prišlo naravnost iz srca in naravnost v njeno srce, torej po rousseaujevski kraljevski poti, je povrhu izpadel še kot zahrbtnež. Oglejmo si ta incident, saj nam bo dal zlahka ugledati posebno mikavnost Rousseaujevega darila.

Gorje ljubezni

Jean-Jacques je takrat prepisoval izvod *Nove Héloïse* za gospo d'Houdetotovo, ki je bila po njegovih zatrditvah edina resnična ljubezen njegovega življenja. Prislinila se je gospa maršalova. Jean-Jacques se spominja:

»Hotela je zase en prepis pod istimi pogoji. Obljubil sem ji ga in ker sem jo tako sprejel v število svojih naročnikov, sem ji v tem smislu napisal nekaj vljudnih in prijaznih besed; takšen je vsaj bil moj namen«.

Gospa maršalova pa odgovori v pismu, ki je Jean-Jacquesa »potegnilo iz oblakov«, med drugim tole:

»Tukaj nekaj vaših lastnih izrazov iz vašega pisma: 'Čeprav ste gotovo moja odlična naročnica, mi je vendarle težko sprejemati od vas denar; pravzaprav bi jaz moral plačati veselje, da bom smel delati za vas'. O tem ne bom rekla nobene. Obžalujem le, da mi nikdar ne govorite o svojem zdravju. To me nadvse zanima. Ljubim vas iz vsega svojega srca in zagotavljam vam, da mi je hudo pisati o tem, ko bi vam najraje to sama povedala. Gospod de Luxembourg vas ljubi in vas prisrčno objema«.

Mi ne vemo, ali je poleg citiranega v gospejinem pismu Jean-Jacques rekel še kaj, vidimo pa, kaj mu je prišlo nazaj. Jean-Jacques je nekakšen gospejin dolžnik, pa misli (saj je meščan?), da ne sme zaračunati; celo plačal bi to veselje, ki bi po njegovem moralo sicer ostati neomadeževano. A vzemimo to kot vljudnostno frazo. Glede gospe d'Houdetotove nam Jean-Jacques odkrito prizna, da si jo je poželel tudi kako drugače; sicer pa to, da ji je zaračunal, ni bilo za tedanje nravi nič neobičajnega. Kaj pa pravi gospa maršalova? Obžaluje, da v občevanju z njo Jean-Jacques brzda svojo hipohondrijo. To bi jo zanimalo, Jean-Jacques pa ji to krati, ne podari ji željene besede, pač pa bi jo hotel naplahtati s tistim, kar mu že sama ponuja v dar kot svojo »besedo«. To, kar želim jaz, da njej, in to, kar mu ponujam, vzame od nje. Sklep: očitno je zaljubljen v gospo d'Houdetotovo. A kot da bi tega že tudi brez tega ne vedeli.

Jean-Jacques je »po daljšem vznemirjenem preudarku« odpisal:

> »Od svojega zadnjega pisma sem stokrat in stokrat pregledal zadevni odstavek. Preudaril sem ga po njegovem lastnem in prvem smislu; preudaril sem ga v vsakem smislu, ki bi mu ga bilo možno dati, in priznam vam, gospa maršalova, da res ne vem, ali se moram jaz opravičiti vam ali se morate vi opravičiti meni«.

Ta domislek, kdo naj bi se komu opravičil, je za Rousseauja karseda značilen: uporablja ga, da z njim kulpabilizira aristokrate. Tako kot ni odkril gospejine užaljenosti in ohladitve, tako tudi ni odkril učinka domislice o menjavi opravičil. Kar Jean-Jacaues da, je nujno dobro, in kar sprejme, prav tako.

S tem pa nevšečnosti še ni bilo konec. JeanJaćques je hotel s prepisom svojega romana na gospe maršalovi še posebej ustreči in tako je prišel na misel, da bi moralo biti tam notri nekaj izjemnega, nekaj, kar bi bilo samo zanjo in za nikogar drugega. Toda misel je bila že determinirana: že nekaj časa je namreč imel napisane *Pustolovščine milorda Edvarda*, glede katerih je omahoval, ali naj jih uvrsti v roman ali ne. Odločil se je, da jih ne bo, in ko je spoznal gospo Luxembourg, je našel tej odločitvi v prid še razlog več. Kajti v teh pustolovščinah nastopa neka – po njegovih lastnih besedah – zoprna rimska markiza, in ta markiza ima nekatere poteze, ki bi jih bilo mogoče prisoditi gospe maršalovi.

Kdo bi ji jih lahko prisodil? Jean-Jacques prisodi zmožnost take grdobije zlobnim jezikom, sam pa ne ve, da je med markizo in maršalko kaka podobnost. Natančneje: izbezali jo bodo in jo izdali tisti zlobneži, ki ga preganjajo in ki jih v nekaterih trenutkih imenuje tudi drugače, namreč »moja usoda«.

> »Toda v goreči želji, da bi obogatil njen izvod z nečim, kar bi ne bilo v nobenem drugem, sem se domislil tiste nesrečne pustolovščine in napravil načrt, da jih dodam v izvlečku. Nesmiselni načrt, čigar čudaštva ni moči razložiti drugače kakor s slepo usodnostjo, ki me je vodila v pogubo«.

Tako se Jean-Jaques, če naj tako rečemo, ne da bi s tem kaj mislili, zaman bori z Rouseaujem, saj je odločil o izidu Jupiter. Beseda pride na dan in Jean-Jacques zaman ovija darilo v celofan prekavcij in komentarjev:

> »Bil sem tako neumen, da sem napravil tisti izvleček zelo skrbno in prizadevno in da sem ji poslal ta odlomek kot najlepšo stvar na svetu, hkrati sem ji pa seveda sporočil, da sem izvirnik sežgal, kar je bilo res, in da je izvleček samo zanjo ter da ga nikdar ne bo videla živa duša, razen če ga bo ona sama komu pokazala; ne samo, da ji s tem nisem dokazoval svoje previdnosti in obzirnosti, kakor sem nameraval, marveč sem jo

še opozoril, da bi tudi po mojem mogli ljudje
združevati z njo tiste poteze, zaradi katerih
bi lahko bila razžaljena. Moja zabitost je
bila tolikšna, da nisem niti najmanj dvomil, da bo
kar očarana od mojega ravnanja«.

Kot nam pove Jean-Jacques, ni od gospe nikoli prejel tistih poklonov, ki se jih je bil nadejal. Kvintesenca, ki jo je podaril, pa je doživela tako usodo: gospa maršalova je ni hotela zadržati zase in je pustolovski tekst – tak je zares v vsakem pomenu besede – poslala ženevskim založnikom. Rousseaujevo darilo je vrnila njegovim rojakom.

Odtistihmal uvrščajo zadevni izvleček kot dodatek k izdajam *Nove Héloïse*. Potem, ko ga je bil Jean-Jacques izločil, ker je ocenil, da bi štrlel iz siceršnjega romanesknega švicarskega pejsaža, je opravil pot »letečega lista«: beseda je ostala, pismo pa je letelo dalje tja v Švico in do daljnega obtičalo tam, od koder naj se sploh ne bi ganil. Jean-Jacques je – tu imamo dobre razloge, da mu verjamemo – izvirnik res uničil, potem ko je prepis podaril gospe: ko je napravil poklone, ji je hkrati ponudil jamstvo, da ne bodo o tem ničesar zvedeli (on pa še predvsem ne). Tu se ne bi želeli ozirati za računom, ki je botroval temu propadlemu poskusu, vzpostaviti zarotniški pakt – če je sploh šlo zanj. Zadostuje, da Jean-Jacques tudi sicer ni mogel tega zadržati zase.

Če bi namreč hotel *Edvardove ljubezni*, ki so res bile preveč podobne njegovim, da bi se mogle estetično vključiti v idilo Clarensa, zares izključiti in jih izločiti kot ekskluzivno darilo za gospo de Luxembourg, bi bilo dobro zabrisati vse sledi, t.j. izključiti iz romana še dve od Edvardovih pisem Wolmarju, ki sporočata epilog rimskih avantur. Če pa ju je že pustil tam, naj bi o tem vsaj molčal in prepustil rousseaulogom iz *Societe Jean-Jacques Rousseau*, naj se s simptomom znajdejo kakor vejo in znajo. Vendar ne: ker ne zaupa rousseaulogom oziroma ker ni pripravljen čakati posthumnega zabavnega učinka, kar s prstom pokaže na »skrivnost«. Tako gre in napiše v opombi pod črto, da je zaradi teh in teh razlogov – ki se skoraj dobesedno ponovijo – vrgel nekaj ven, in doda: kakšno reč pa je že treba prepustiti v ugibanje bralcem. Skrivnost je ustanovljena in bralcu, ki se bo pregrizne skoz roman, bo naposled razodeta v »epilogu«.

Mar niso tedaj sprenevedavi tisti pasusi v *Izpovedih*, kjer Jean-Jacques brez zadrege razkriva, da še danes ne ve, kaj je ohladilo gospejin žar? Mar je Jean-Jacques res tak butelj, da ne bi vedel že vnaprej, da bodo tisto, kar bo dobil nazaj, pač posebne vrste komplimenti?

Gospa maršalova je skupaj z darilom prejela spremno pismo, ki daje navodila, kako je darilo treba sprejeti, razumeti, uporabiti, da ne bi zasmrdelo daleč naokoli, vendar pa je Jean-Jacques še podlejši: osnovno navodilo, ki je prav zares kulpabilizirajoče (in ki tudi pojasni, zakaj se je gospa maršalova ohlajala postopoma, ne pa v trenutku), je namreč zapisano že v samem darilu. Darilo je bilo sicer napisano, še preden se ga je JeanJacques namenil podariti gospe, a v tistem hipu, ko je naletel na primerno žrtev, se je tudi že odločil. Torej mu bomo radi verjeli, da je sklenitev znanstva z gospo maršalovo nastopila kot zelo dober razlog, da rimske pustolovščine izključi iz romana, dodali pa bomo, da je bila narava tega razloga povsem drugačna kot jo prikazuje: ni namreč okusno dvakrat ponoviti dober štos. Insinuacije, navodila in komentarji spremnega pisma so tu zato, da kondicionirajo žrtev za odločilni udarec, a ta udarec ni znova nič drugega kot insinuacija, navodilo in komentar. In če so bile pustolovščine napisane že prej, toliko bolje: njihov pisec se je s tem uvrstil med vsevidce, ki že davno pred prihodom naključne žrtve na oder komedije zagledajo njen klavrn konec in napovejo njene trzljaje. V tem pogledu se Jean-Jacques obnaša kot prava institucija.

Presežek v darilu, ki si ga je gospa maršalova zaželela, s tem ko je hotela prepis *pod istimi pogoji*, je tudi dobila, in sicer v najboljši možni obliki, v obliki ekskluzivne fabule. Nobenega dvoma ne more biti več, kdo je tisti, katera je tista, ki zgodba o njej pripoveduje. No, in kaj je takega v tej fabuli? bo vprašanje, ki je zdaj na vrsti. Naj jo prebere, kogar zamika. Ve pa naj, da se tam nič ne pojasni o Rousseaujevi homoseksualnosti. Vlačuga, ki jo je markiza podarila Edvardu in ki ji je Edvard podaril dragulje, ki jih je vlačuga zavrnila,

ker je, ravnaje se po kodeksu ljubezenskega razsodišča srednjeveške Marie de Champagne, glede katere Georges Duby sumi, da se za njenim imenom skriva moški osebek – ta vlačuga s povsem prijetnim imenom, ki je torej menila, da ni prav, če ženska sprejema darila od moškega, ki mu ne kani dati tistega, kar bo zahteval že naslednji trenutek, je, podarjena kot je bila, povzročila pri Edvardu trenutek šibkosti, v katerem je skušal podariti dragulje vdrugo – tokrat markizi. Vendar so dragulji zleteli skoz okno. Ko gospa de Luxembourg prebere do tu, kjer jo zgodba interpelira, kjer jo odgovor subjektivira, je obenem že deležna poduka, kako se *ne sme* ravnati s svežnjem papirjev, kaligrafsko popisanih z obsceno hlapčevo vednostjo. Brez tega poduka bi bilo kulturnim reliktom težko in tudi mi se zdaj ne bi naslajali. Nemara lahko še dodamo, da je gospa maršalova prebrala zgodbo pravilno, četudi je ni doumela pravočasno. Ko je o stvareh odločala pisava namesto salonske konverzacije, je pač bil JeanJacques tisti, ki je prehitel ostale. Gospejino neugodje bomo označili s posejmskim vprašanjem (Joj, kam bi del?), a odgovor nanj ni simetričen. Kako bi se namreč osmešila, če bi darilo vrnila darovalcu, kot da je nekakšna vitezova dama.

Potemtakem preostane bržkone en sam izhod, in ta je konec koncev sugeriran v spremnen pismu: »I, tja, od koder se je vzel!«.

* * *

Ženevska varianta *Izpovedi*, tako imenovani *Ženevski rokopis*, ima edina tole preambulo, napisano z velikimi črkami, da bi učinkovala tudi pri miopih. V slovenski prevod je niso vključili, zato je res primeren čas, da se seznanimo z njo:

»Pred seboj imate portret človeka, edini, ki točno slika človekovo naravo v vsej njeni resničnosti, ki obstaja in bo morebiti vedno obstajala. Kdorkoli ste že, ki vam je moja usoda ali moje zaupanje dalo, da razpolagate s tem zvezkom – rotim vas pri vseh svojih tegobah, pri vašem dobrem srcu in v imenu celotnega človeštva: ne uničite tega enkratnega in koristnega dela, ki zna služiti kot izhodišče za primerjave v preučevanju ljudi, ki pa se mora seveda šele začeti, in da ne iztrgate časti mojega spomina edinega zanesljivega spomenika mojega značaja, ki ga sovražniki niso popačili. Če pa ste tudi vi sami eden teh neizprosnih sovražnikov, prenehajte biti taki nasproti mojemu pepelu in ne prenašajte vaše krute nepravičnosti še v čas, ko ne bomo živeli več niti vi niti jaz, tako da si boste lahko vsaj enkrat polaskali, da ste bili velikodušni in dobrotni, ko bi lahko bili hudobni in maščevalni: če je sploh mogoče imenovati maščevanje to, da povzročate zlo človeku, ki ga ni nikoli niti povzročil niti hotel povzročiti«.

Sledilo je še kakih deset vrstic, ki pa jih je neka nemarna roka odrezala.

Bojan Baskar

ATHEISMUSSTREIT

Naslov tega zapisa sicer lahko prevedemo v »Spor o ateizmu«. V nemški izreki pa ta termin pomeni nekaj povsem določenega: podatek iz Fichtejeve biografije, drobec iz nemške zgodovine, ne nazadnje pa označuje tudi točko premika v Fichtejevi filozofiji. Pravimo »premika«, ker zastopamo tezo, da *Atheismusstreit* ni pomenil preobrata v Fichtejevi osnovni filozofski in odgovarjajoči politični orientaciji, kar je sicer teza, ki ima svoje zagovornike. V fragmentu, ki sledi, pa nas zanima še neko drugo pomembno vprašanje: Fichtejeva določitev problema boga, ki se do največje očitosti razvije prav v tekstih *Atheismusstreita*. Spor je specifično političen, za filozofa Fichtejevega formata pa nujno tudi metafizičen, pri čemer metafizično nastopa kot posrednik v idejnem boju, v katerem nemški skrajni levičar obdobja francoske revolucije Johann G.Fichte ideji svobodnega subjekta oskrbuje absolutnega zaveznika, ki ni nič manj kot bog.

V zvezi s sporom o ateizmu pa Fichte tudi izkusi frakcioniranje šibke razredne fronte nemškega meščanstva, ko se dokaj osamljen znajde v sporu s fevdalno birokracijo, katere ideologi (po anonimnem napadu) zaostrijo obtožbo ateizma. Le-ta je temeljila na prepovedi razširjanja publikacije, v kateri sta izdajatelja Fichte in Niethammer natisnila tekst F.C. Forberga *Razvoj pojma religije* skupaj s Fichtejevim tekstom *O razlogu naše vere v božje upravljanje sveta*.[1] Celotna polemika v zvezi s tem sporom sicer ponuja material, na osnovi katerega bi bilo mogoče izdelati kompleksno kulturnozgodovinsko sliko določenega stanja v Nemčiji pred začetkom 19. stoletja, kar ne sodi v okvir pričujoče študije. Fichte je namreč kaj kmalu ugotovil, da obtožba ateizma nastopa predvsem kot izgovor, česar pa javno ni mogel izreči tako eksplicitno kot je to sporočil Reinholdu v pismu 22. maja 1799: »Nikoli nisem verjel, da preganjajo moj domnevni ateizem; v meni zasledujejo svobodomisleca, ki začenja postajati *razumljiv* (Kantova sreča je bila njegova obskurnost) ter razvpitega demokrata; kot strašilo jih straši samostojnost, ki jo vzbuja moja filozofija, kakor jo nejasno slutijo.«[2] Samo implicitno (v zagovoru z naslovom: Apel publiki) je mogoče razbrati tudi Fichtejevo polemiko zoper tiste, ki bi se zanj lahko zavzeli, pa se niso. Gre predvsem za Herderja in Goetheja z njunim uglednim mestom v vrstah dvorne inteligence. Kot pripominja Heine, ki sicer v svoji Zgodovini nemške religije in filozofije izreka polno nestrinjanje s Fichtejevo »povsem napačno filozofijo«, je bil »Goethe tako malo deist kakor Fichte, kajti bil je panteist«.[3] Heine namreč opozarja na prevladujoči panteizem (spinozizem) nemških romantikov in se tako približa razlagi Fichtejevega položaja na idejni fronti takrat šibkega nemškega meščanstva. Po porazu jakobinske revolucije se je nekaj časa enotno, bolj ali manj v »sferi duhovnega« artikulirano gibanje fragmentariziralo in spor o ateizmu, ki je zadel Fichteja, je torej mogoče razumeti kot simptom dejstva, da je vladajoča fevdalna birokracija v fragmentariziranosti fronte svojih idejnih nasprotnikov uvidela možnost svoje intervencije. Fichte se je v takšni konstelaciji znašel na udaru kot »skrajni levičar«. Spor o ateizmu (katerega posledica je bil tudi Fichtejev izstop iz univerze v Jeni in nadaljevanje univerzitetne dejavnosti predvsem v Berlinu) Fichteju ni samo nudil pritrditve, da je njegov nauk »nevaren« fevdalnemu gospostvu, ampak tudi razočaranje spričo očitnega razcepa z nekdanjimi zavezniki iz vrst romantičnega gibanja v literaturi. Toliko o tem. Sicer pa bomo dva poglavitna spisa, ki sta nastala v kontekstu spora o ateizmu, izrabili za prikaz še nekaterih segmentov Fichtejeve filozofije. Oba poglavitna teksta iz konteksta spora o ateizmu (»O razlogu . . .« in »Apel«) namreč hkrati zajemata *résumé* dotedanjih Fichtejevih konceptov in projekcijo korekcij zlasti spekulativne filozofije v *Nauku o znanosti* iz let 1804. Da je premik v Fichtejevi filozofiji, ki pa vendarle ne pomeni nikakršne zapustitve temeljnega subjektivističnega izhodišča, opazen ravno v omenjenih tekstih, je seveda z več faktorji pogojena trditev. »Na zunaj« ta premik demonstrira že premik v sami Fichtejevi perspektivi, saj sta oba teksta osredišča na okrog vprašanja boga in vprašanja vere. Toda ta premik perspektive ne more biti brez povezave z restrukturiranjem ideološkega polja, katerega konture so dane s porazom radikalizma francoske revolucije in fragmentiranjem idejne fronte v Nemčiji. Fichte te premike uvideva tudi kot inherentno nujnost

dopolnitve svoje filozofije. Kljub temu, da je Fichtejevo pojmovanje boga in vere v boga – značilno je, da pri Fichteju bog ne nastopa ločeno od vprašanja vere vanj – v tekstih jenskega razdobja nakazano, pa vendarle ostaja marginalno. Pogled v tekste iz konteksta spora o ateizmu pa nam omogoča še to, da opozorimo na enega od osrednjih Fichtejevih konceptov. Gre za koncept *transcendentalnosti*, ki pomeni odločilni moment enotnosti Fichtejeve filozofije, kakor točno prikaže Georg Gurwitsch.[4] Fichtejeva transcendentalna filozofija izstopa iz zgolj spoznavnoteoretske določenosti pojma transcendentalizma, kakršna dominira pri Kantu, ter pravzaprav spoznavnoteoretski značaj tega pojma povsem podredi nravno utemeljeni določitvi dejavnosti subjekta. In temu filozofskemu stališču, na katerem Fichte vztraja kljub notranjim protislovjem, ki jih poraja to stališče, zapade tudi pojem boga. Glede na to stališče seveda Fichte ne more pod nobenim pogojem pristati na kakršnokoli stališče ateizma, kar pa ne pomeni, da Fichte ni kritik religije.[5] Čeprav je ta kritika razvita v »sublimni« formi sklicevanja na moralni temelj religije, pa je z upoštevanjem pomena Fichtejevih pojmov v danem socialnem kontekstu mogoče reči, da gre pri Fichteju vendarle za eno najradikalnejših kritik religije z idealističnega stališča.[6] V »O razlogu« Fichte vpelje svoj zapis kot izpolnitev naloge, ki mu jo zadaja dolžnost dopolnitve njegove filozofije. To nalogo pa si Fichte zastavi tako, da zahteva status veljavnosti »takoimenovanega moralnega ali kakršnegakoli filozofskega dokaza božjega upravljanja sveta.«[7] Fichte razvije svoje stališče v zoperstavitvi transcendentalnega gledišča stališču t.im. naravoslovnih znanosti. Slednjim se po Fichteju čutni svet kaže kot absolut, ker se enači z absolutno bitjo. V predstavi te znanosti je »svet v sebi utemeljena, v sebi izpolnjujoča se in prav zato organizirana ter organizirajoča celota, ki vsebuje v svojih imanentnih zakonih in v samem sebi vzrok vseh v njem nastopajočih fenomenov.«[8] Vkolikor potem *čisto* naravoslovje skuša razložiti svet in njegove forme iz smotrov inteligence (kar implicira že pojem razlage oz. pojasnitve), se znajde v totalnem nesmislu. Preko te težave si potem po Fichteju skuša pomagati s stavkom o inteligenci kot počelu vsega čutnega sveta. Iz tega potem po Fichteju sledijo nerešljiva vprašanja, kako se v predstavi stvarjenja iz niča inteligenca spremeni v materijo, oz. kako neko večno od prej dano materijo modificira. Temu Fichte zoperstavi svoje gledišče: »Če pogledamo čutni svet s transcendentalnega gledišča, seveda vse te težave izginejo; čutni svet potem ni nikakršen za sebe obstoječ svet: v vsem, kar opazimo, opazimo samo odsev naše lastne notranje dejavnosti.«[9] To pomeni, da je vero potrebno – spričo težav »naravoslovnega stališča« – utemeljiti v nadčutnem svetu. In kaj je nadčutni svet? Jasno je, da sta to: »Jaz sam in moj nujni smoter.«[10] Tu se, mimogrede povedano, srečujemo s »krožen jem« Fichtejevega argumentiranja, kajti »Jaz sam delujem« v svobodi, ki je določena s smotrom, pri čemer svoboda pomeni moč nad vsem čutnim in njen smoter je nadčutno. V nadaljnji izpeljavi izstopa tudi proizvodnja harmonije v »mojem bistvu« kot produkcija enotnosti med »mojo« voljo in mišljenjem. Ta izpeljava se potem zaključi takole: »Ta živeči in delujoči moralni red je sam bog; ne potrebujemo nikakršnega drugega boga in nobenega drugega ne moremo dojeti.«[11] Na tem mestu učinkuje Fichtejev pojem transcendentalnosti kot skupen abstraktnemu pojmu subjektivnega (Jaza), kakor tudi pojmu empiričnega umnega individua. V »O razlogu« se tako znova artikulirajo kategorije moralne dejavnosti kot tiste, v katerih je končno postavljeno v relacijo z neskončnim, pri čemer se zdaj tudi eksplicitno pojasni, da je produkt transcendentalne dejavnosti Jaza tudi vera v boga, iz katere je šele mogoče sklepati na obstoj boga. Vsekakor pa izhodišče ni bit tako v formi čutnega sveta kakor v formi boga. Pojem boga kot posebne substance je nemogoč. Tudi tu se torej kaže Fichtejev *a priori* brez ostanka, kajti vsako spoznanje o čemer koli »zunaj« subjektivnega je vrnjeno na samo spoznanje, po katerem je šele mogoče reči, da nekaj je, pri čemer je vsak modus biti razpoznan kot produkt dejavnosti subjektivnega. To pa je možno predvsem zaradi smotra subjektivne dejavnosti, smotra, ki je lociran v nadčutno, kjer subjekt tudi prispe do gotovosti boga.

Fichtejeva rešitev teološkega vprašanja na filozofski ravni, kakršno je razvil v pravkar obravnavanem spisu, je v osnovi ohranjena tudi v »Apelu«, le da spričo impulza, ki ga je

dala zaplemba *Filozofskega žurnala*, zadobi opaznejše poteze *kritike* religije. Pri tem gre za to, da ta kritika ne obsega samo izpodbijanja pojmovanja boga, ki je za Fichteja napačno, ampak zadeva predvsem prakticiranje vere, kakršnega takšno pojmovanje boga predpostavlja. Izhajajoč iz stališča, da njegovi nasprotniki pojmujejo boga kot posebno substanco, kar je po Fichteju »iz čutnega sveta izvedeni bog«, prispe do trditve, da so njegovi nasprotniki« . . . eudaimonisti v nravnem nauku in morajo spričo tega biti dogmatiki v spekulaciji.«[12] Fichtejeva kontraargumentacija zoper takšno pojmovanje boga mimogrede izloči tudi ksenofansko ugotovitev: »Substancialni bog pa je nujno neko prostor zavzemajoče telo, katerega obrisu sicer tudi dajejo njegovo obliko.«[13] Od tu pa Fichte naredi korak naprej od stališč v »O razlogu«. Svojim nasprotnikom navrže očitek, da je njihovo pojmovanje pogojeno s tem, da je njihov »končni smoter užitek.« In tudi ko si predstavljajo nadaljevanje po zemeljski smrti, »ne poznajo ničesar drugega kot užitek.« Potemtakem je »njihov bog dajalec vseh užitkov, delilec vse sreče in nesreče končnim bitjem . . .«[14] takšen bog pa prihaja v nasprotje s Fichtejevim bogom, čigar danost ponazarja moralni red. »Bog, ki naj služi želji, je prezirljivo bitje; opravlja službo, ki se gnusi vsakemu zaslužnemu človeku. Takšen bog je zlobno bitje, kajti podpira in ovekoveča človeško pokvarjenost ter onečaščenost uma: takšen bog je pravi *'vladar sveta'*, ki je bil skozi usta resnice, kateri preobrača besede, že zdavnaj sojen in obsojen. Vaše služboványje je služenje temu vladarju. *Vi* ste resnični ateisti, vi ste povsem brez boga in ste si ustvarili brezbožnega malika.«[15] Tu je točka razsrediščenosti Fichtejevega diskurza, v kateri je mogoče najti protiargument za nekatera, v sodobnejši zgodovini filozofiji že vkoreninjena in dostikrat za splošno veljavna proglašena, stališča o obratu v Fichtejevi filozofiji. Ne gre za to, da bi trdili, da ni premika, ampak za vprašanje, kakšen značaj pravzaprav ta premik ima, premik česa je? Če naj to nekoliko razjasnimo, moramo najprej poudariti, da se v tej točki nazorno kaže Fichtejeva »jakobinska plat«, ki še zdaleč ni le neka površinska dimenzija *celotne* filozofije. Gre za to, da je to točka preboja konfrontirajočega zastavka v sami lociranosti subjektivnega, katerega »dejavna resnica« obsega vzpostavitev novega sveta. »Središčna točka spora med menoj in nasprotniki je ta, da stojimo v dveh različnih svetovih in govorimo o dveh različnih svetovih – oni o čutnem svetu, jaz o nadčutnem; da oni vse povezujejo z užitkom, kakršnokoli obliko že lahko ta užitek ima, jaz vse s čisto dolžnostjo.«[16] Spomnimo se še Fichtejevega klica vladarju v »Zahtevi po vrnitvi svobode mišljenja . . .«, ko Fichte pravi: »Ne vladar, ti nisi naš bog . . .« V navezavi tega klica na zgoraj navedeni citat pa se izkaže, da tudi »bog ni vladar«, ali: bog je vladar v brezbožnem prakticiranju religije gospodarja. Fichtejev spopad za določitev značaja in pomena religije je spopad z vladajočo ideologijo na njenem lastnem terenu, je poskus razbitja temeljev njenega »iracionalizma«, ki se v tej Fichtejevi perspektivi kaže kot za dani red konstitutiven. Tu gre za točko, ki jo interpretacije zgrešijo in na tej zgrešitvi vzpostavljajo konstrukt premika v Fichtejevi filozofiji. Poglejmo značilno formulacijo, v kateri je vidna omenjena zgrešitev, ki je lastna vrsti interpretatorjev Fichteja, tu pa navajamo Gurwitschevo: »Raztopitev alogične iracionalnosti nravne ideje v predpojmovni iracionalnosti vseedinega življenja najde svoj simbol v zvedbi neposredne nravne gotovosti na občutku primerjeno religiozno verovanje.«[17] V skladu z ostalim kontekstom te interpretacije (ki so ji sorodne n.pr. tudi Kronerjeva-Hartmannova itn., novejša Philonenkova pa povsem implicitno trasira »pravilnejšo« razlago) je torej v sporu o ateizmu Fichte izvedel preskok v »iracionalizem« in moralično mistiko. Kot da bi Fichte bil že od vsega začetka »racionalen«, kot da ne bi sama takšna »racionalnost« že vključevala »iracionalnega« momenta, ki v sporu o ateizmu jasneje izstopi. Številne Fichtejeve formulacije, ki smo jih v tem poglavju že navedli iz njegovih tekstov iz časa pred sporom, brane z zornega kota spora o ateizmu, to dovolj pojasnjujejo. Zmota omenjenih interpretacij je pogojena s tem, da same te interpretacije izvajajo svojo konstatacijo premika v polju razsvetljenskega koncepta »racionalnega«, zaradi česar Fichtejevim afirmativnejšim postuliranjem kategorij nravnega v navezavi na princip umnosti pripisujejo »racionalnost«, ki jo ti postulati pripisujejo sami sebi. Takšno videnje pa je povsem pogojeno s spregledom konfrontiranosti »racionalnih« tekstov z

istimi nasprotniki (če odmislimo nove nasprotnike v Fichtejevem lastnem romantičnem taboru), kakršni izstopajo v sporu o ateizmu. Nasprotniki, ki so banalni zastopniki fevdalnega reda, katerega Fichte zapopada v formuli »moralne pokvarjenosti«, posedujejo tudi tej pokvarjenosti prilagojeno religijo (zlobni bog!) in zavirajo napredek empiričnih razmer v smeri razvoja k vladanju samega nravnega zakona. Dopolnitev nravnega nauka v »O razlogu . . .« je tako povsem »organska«, kajti moč tega zakona je enaka božji, izpolnjevanje dolžnosti, ki jo ta zakon nalaga, je tudi edina »prava« praksa religije. Iz te konsekvence pa je mogoče razviti tudi moment, ki ga imanentistične interpretacije skorajda ne vštejejo. Fichtejevo postuliranje dolžnosti kot pogoja realizacije absolutne svobode je namreč še en vezni člen med Fichtejevim filozofiranjem in francosko revolucijo. Kakor se Robespierrú funkcioniranje terorja ne kaže kot protislovje konceptu realizacije svobode, tako se tudi Fichteju kaznovanje tistih individuov, ki ne izpolnjujejo dolžnosti, ne kaže drugače kot izpolnitev zahtev nravnega zakona, kar je opazno že v Prispevku k popravi sodb publike o francoski revoluciji in jasno izrečeno v Osnovah naravnega prava. Oglejmo si to konsekvenco v njeni prvotnejši artikulaciji v »Prispevku«: »Ali dejansko pogodba *obstaja* ali *ne*, tega ne ve nobeno drugo bitje kakor tisto, v katerem je za oba občí notranji sodniški stol, eksekutivna oblast nravnega zakona, bog.«[18] Je torej potrebno locirati »iracionalno« šele v tekste spora o ateizmu? Empirična konsekvenca z božjo izenačene oblasti nravnega zakona se prav tako kaže z isto »racionalnostjo«, ki je v tem primeru razvidna discipliniranost: »Če državljan prizadene družbi neodtujljive človekove pravice (ne samo pogodbene pravice), potem ni več *meščan*, je *sovražnik*; in družba ga ne prepusti *pokori*; *maščuje* se mu t.j. obravnava ga po zakonu, ki ga je prekršil.«[19] Fichte se je sicer zavedal »terorističrfe« konsekvence svojega postuliranja absolutne svobode, vendar pa je ni opustil, ampak je skušal s poudarjanjem in razvijanjem vzgojne dejavnosti koncipirati individua (meščana) na ravni etične zahteve. Z razvitjem pojma religije v terminih moralnega reda je kondicioniranost individualnega glede na sistem svobode še bolj okrepljena. Da Fichtejeva tolerantnost ni samo fingirana, nas prepričuje že dejstvo, da je v Žurnalu objavil »ateistični« Forbergov tekst. Vendar pa gre tudi za to, da Fichtejevo koncipiranje boga kot etične kategorije razbija monolitost »obveznega« verovanja in prepušča produkcijo religiozne (samo)zavesti pluraliteti družbene (moralne) prakse, zaradi česar je v politiki Fichte – kakor večina vseh razsvetljencev – zagovornik ločenosti cerkve od države, pri čemer je cerkveno občestvo zasnovano na posebni pogodbi.

Vrnimo se k vprašanju premika v Fichtejevi filozofiji, ki se po sporu o ateizmu pokaže v reformulacijah spekulativne filozofije in v spisu Poslanstvo človeka, na osnovi katerega H. Vergniolle de Chantal nekoliko preceni domet Fichtejeve filozofije, a sicer v nasprotju z zgoraj omenjenimi interpretacijami v osnovi točno opredeli intenco Fichtejevega »teološkega« premika: »Pri Fichteju človeku ni več treba iskati razlogov svojih aktov in materije svoje svobode v bogu ali v transcendenci moralne zavesti; kar je pri Fichteju glede na Kanta novega, ni nič drugega kakor rehabilitacija konkretnega individua, ki je sicer povsem fundiran v ontologiji, ki postavlja totaliteto enotnosti in razlike, transcendence in imanence, ontologiji, ki definira razliko ter eksteriornost kot moment in posebni element v celotni biti, pri čemer ta eksteriornost vrača konkretnega človeka k vsej polnosti njegove fenomenalne svobode.«[20] Fichtejeva uvedba vere in boga – ob pogojenosti slednjega s prvim – torej nikakor ni uvedba novega fundamenta, kakor skušajo inputirati »klasične« meščanske interpretacije, ampak prej nasprotno: je zvedba boga na »racionalni« temelj Fichtejeve zastavitve subjektivnega. Mimogrede naj omenimo, da je poskus teh interpretacij v osnovi motiviran s težnjo situirati Fichteja v tradicijo filozofije življenja, iz česar tudi sledi pripisovanje fundamentalnosti »iracionalnemu« pojmu vere. Iz naše razlage pa sledi drugačna konsekvenca: Fichte v svoji zastavitvi religije ravno razvije moment občega, s katerim se staplja individualno, ki je tako še dodatno afirmirano v svoji individualnosti kot žarišču produkcije občega, ki končno zaobseže tudi boga.

Darko Štrajn

Opombe

[1] Gre za prvi zvezek osmega volumna publikacije *Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, ki je izšel jeseni 1798.
[2] J.G Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften III/3; s., 356.
[3] Cf.: Heine, H.: Zur Geschichte der deutschen Philosophie, Berlin 1956; s.160
[4] Knjiga Georga Gurwitscha *Fichtes System der konkreten Ethik* (Tübingen 1924) gotovo še vedno pomeni enega od pomembnejših prispevkov na področju proučevanja Fichtejeve filozofije. Delo se odlikuje po temeljiti argumentiranosti stališča o enotnosti vse Fichtejeve filozofije, pri čemer osvetljuje specifičnost Fichtejevih filozofskih kategorij, ob tem pa, drugače kot vrsta drugih »meščanskih« interpretacij (n.pr. Kronerjeva), ne ostane zgolj na trditvi o primatu praktične filozofije v Fichtejevem filozofskem sistemu, kakor se kaže v komparaciji s Kantom, ampak izpelje prikaz funkcioniranja kategorij nravnega v Fichtejevem transcendentalizmu. »Pomanjkljivost« tega dela pa je mogoče opredeliti kot njegovo akcentirano »imanentistično« analitično naravnanost.
[5] Potrebno je ugotoviti, da so marksistična proučevanja Fichteja ta moment Fichtejeve filozofije večinoma spregledala. Lucidno pa ga je zaznal Heine v zgoraj citiranem spisu. Kljub temu, da se Heine ne more strinjati s Fichtejem, kakor se tudi ne more strinjati z drugo skrajnostjo – francoskim materializmom – zaradi »antipoetskega značaja obeh«, pa je vendar očitno, da v komparaciji Fichtejevega naziranja s pogledi »starih romantikov« vendarle daje prednost Fichteju. Heine namreč v panteizmu starih romantikov razbira težnjo k vrnitvi h katolicizmu in starogermanskemu poganskemu panteizmu. Prispevek A.W. Gulyge: *Der »Atheismusstreit« und der streitbare Atheismus in den letzten Jahrezehneten des 18. Jahrhunderts in Deutschland* v zborniku *Wissen und Gewissen*, razen nekaterih historičnih dejstev, ki zaznamujejo dobo, v kateri se je pripetil Fichtejev spor o ateizmu, v ničemer ne opredeli Fichtejevega filozofskega nazora v tem kontekstu. Gulyga namreč svoj prispevek formulira na osnovi leninskega koncepta vojskujočega se materializma, ki se je v obravnavanem času po Gulygi že kazal v Nemčiji, pri čemer mu Fichte nastopa kot sopotnik tega trenda preprosto spričo dejstva, da je izdal Forbergov »ateistični« tekst. Pomen spora o ateizmu za Fichteja tako v tem članku sploh ni nikakor opredeljen.
[6] Fichtejeva kritika religije se nam danes utegne kazati kot arhetip humanistične kritike, ki še vedno ohranja versko naravnanost, kritike, ki je celo v navezavi na marksizem uspela mobilizirati množice predvsem v Južni Ameriki.
[7] Cf.:Gesamtausgabe I/5, s.348
[8] Ibid., s.349
[9] Ibid., s.349
[10] Ibid., s.351
[11] Ibid., s.354
[12] Cf.: Ibid., s.435
[13] Ibid., s.435
[14] Cf.: Ibid., s.436
[15] Ibid., s.437
[16] Ibid., s.444
[17] Gurwitsch, G.: Fichtes System der konkreten Ethik, s.117
[18] Fichtes Werke (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971), B VI, s.113
[19] Ibid., s.116
[20] Chantal, H.V.de: La problematique theologique chez Fichte, v:Revue philosophique de la France et de l'Etrangere, No I,1980. s.9

O SPOZNAVANJU KNJIŽEVNO-UMETNIŠKEGA DELA

I.

Doslej najbolj pogosto obravnavana – pa tudi najbolj občudovana – figura ingardnovske estetike, je bil »zaznavalec estetskega predmeta v kontemplativni legi« – tisti bralec, ki se je do književno-umetniškega dela opredelil kot aktivist in je – kot soustvarjalec estetskega predmeta – dopolnjeval, aktualiziral potencialne elemente in momente književno-umetniškega dela, zapolnjeval prazna mesta v slojeviti prikazni književno-umetniškega dela ter ga s tem konkretiziral. Vendar: kjer naj se najde zaznavalec te vrste? Z vso gotovostjo zaenkrat lahko rečemo le to, da ga v vsakdanjem življenju ne bomo srečali:

»– the subjective conditions of such a procedure (specifically aesthetic procedure) make problem, evaded by Ingarden in a culturalist and somehow elitist way via alibi of an appropriate cultural training that enable a reader to assume the specific aesthetic posture.«[1]

Zaznavalec umetnine v kontemplativni legi – figura, izbrkljana iz območja larpurlartistične umetnostne ideologije – je ključni koncept, na katerem stoji ingardnovska estetika. Ob tem je bistveno to, da se z njo izogne empiristični nastavitvi; zaznavalec v kontemplativni legi nima osnove v empiriji, ni nikakršen povzetek-zastopnik neke empirične množice bralcev,[2] temveč je teoretski konstruktor par excellence.
Ali pa je Ingarden sam do kraja doumel svoj donesek – namreč radikalno zarezo med teorijo in prakso spoznavanja književno-umetniškega dela kot učinek zaznavalca v kontemplativni legi? Ali je samo spregledal tisti mali razkorak, ki koncept ločuje od modela? Materialistična teorija je doslej ustrezno razvila nastavke, ki jih ta temeljni ingardnovski koncept ponuja.[3] V senci tega podjetja je ostalo drobno niansiranje – koncept ali model; koncept, ki se jemlje za model; koncept, s katerim se ravna po malem poniglavo in zdrkne na raven modela itd. –, ob tem pa je bistveno tole: prav nedorečenost, dvoumljenje ob tej temeljni postavki, šele omogoči razvitje ingardnovskega estetskega polja.

II

Vsekakor je res, da sila ambiciozna zastavitev ingardnovskega opusa, postavlja motrilca tega dela pred dovolj neprijetno nalogo; kako naj tak motrilec ravna, če noče nasesti tekstu, ki nikakor ni transparenten, ki kljub svoji sistematičnosti noče biti povsem dorečen, ki ven in ven postavlja vprašanja, ne da bi dal dokončne odgovore ali pa jih ponudi kar celo serijo, ob tem pa, vsaj na prvi pogled, ne stavi na nobenega posebej in podobno? Resda – lahko nadaljuje prav v tej točki – in do kraja razvije dispozitiv, ki se v tekstu le nakazuje, dopolni tam, kjer se zdi, da tekst sam od sebe to nekako zahteva.
Pogosto se zgodi, da Ingardnov tekst ponudi le nastavke, izhodišča za temeljno analizo; ob tem razvija celo vrsto pretanjenih opravičil, izgovorov tipa »čas nas preganja« ali »k temu se bomo še vrnili« ali »na tem mestu dlje ne moremo iti« itd. Največjo težo in tudi frekventnost ima vsekakor izgovor »seveda smo od tega še zelo oddaljeni«. Oddaljeni od česa?
– Kajpak od temeljite analize! Ingarden je, kot se za resnega in možatega teoretika spodobi, skromen; ne samo, da svojega dela ne priporoča jemati za prvi storjen korak na poti »temeljite analize«, zadovoljen bo že, če mu bomo priznali vlogo previdnega napotovalca k načelom zares temeljite estetske analize.

III

Ingardnovski topos tipa »tu se s tem ne bom podrobneje ukvarjal« v vseh svojih različicah napeljuje k uvedbi koncepta »analitika kakor bi ga želel Ingarden«. Kot figura bo ta povsem legitimen, nastavke bomo našli v ingardnovem tekstu – na mnogih mestih:
». . . u odgovarajućim analitičkim ispitivanjima moralo bi se pokazati da zatečeni relativno jednostavni kvaliteti pripadaju . . .«[4] ali:
»Takvim analitičkim ispitivanjima, koje uvek treba vršiti na konkretnom materialu, tj. na pojedinačnim umetničkim delima, moći će se postići stvaran napredak u estetici.[5]
Na prvi pogled bi bil »analitik kakor bi ga želel Ingarden« lahko podobnik »zaznamovalcu estetskega predmeta v kontemplativni legi«. Ju pa ločuje nekaj podrobnosti:
– zaznamovalec v kontemplativni legi je konstrukt, ki napravi ingardnovsko polje konsistentno;
– analitik kakor bi ga želel Ingarden je koncept, katerega konstrukcijo omogočijo nastavki v samem Ingardnovem tekstu – in to prav tisti, na katerih se konsistentnost polja zamaje;
– mesta nedoločenosti v književno-umetniškem delu, ki naj jih zaznamovalec v kontemplativni legi zapolni ali dopolni, so, strukturno vzeto, funkcionalni pogoj za konstituiranje estetskega predmeta in v samem delu niso posebej naznačena. Da bi sploh lahko nastopila, je potrebna posebna občutljivost zaznavalca;
– mesta, na katerih se pričakuje udeležba ustreznega analitika, so v Ingardnovem tekstu posebej naznačena – ne kot mesta nedoločenosti, temveč kot mesta nedorečenosti.
– zaznamovalec v kontemplativni legi bodi subjekt, ki je ustrezno opremljen

»pre svega određenom otvorenošću za aktualne određenosti dotičnog umetničkog dela, ko i posebnom osetljivošću za estetski aktivne kvalitete što se u delu pojavljuju. Konstituisanje estetskih predmeta zahteva, dalje, od subjekta koji doživljava sposobnost da, na osnovu određenosti pojmljenih na umetničkom delu, otkrije i konstruiše ostale konkretne momente koji odstranjuju mesta neodređenosti i bliže određuju estetski predmet. Najzad, neohodna je i sposobnost za aktualizovanje čisto potencijalnih momenata u umetničkom delu, kao i za očiglednu rekonstrukciju aktualnih momenata u estetskom predmetu, koji nedvosmiselno određuju umetničko delo. Operacije što ih vrši subjekt koji doživljava, povezane sa ovim trima sposobnostima, nazvaću konkretizovanjem estetskog predmeta.«[6]

– s čim pa naj bo opremljen analitik kakor bi ga želel Ingarden? Najprej in predvsem s predočbo, da jo predloga, iz katere izhaja, znanstveno delo, da ima torej opraviti s snopičem sodb o ustreznih predmetih, predstavljenih v sloju prikazanih predmetnosti.[7] Te sodbe pa so – v odnosu do ustrezne predmetnosti, ki je, glede nanje, transcendentna – resnične ali lažne; zajetje predmeta, za katerega sodbi gre, je adekvatno ali pa neadekvtno predstavljeno in v tem je tudi jamstvo za kriterij sprejemljivosti ali nesprejemljivosti te ali one sodbe.

IV

Pa vzemimo, da se bo analitik kakor bi ga želel Ingarden, napotil k pomnejši obdelavi delnega koncepta vrednosti. Oprl se bo na tole primerno in spodbujevalno izhodišče:

»Pri ovakvom stanju stvari otvaraju se različite mogućnosti tipičnih veza, zavisnosti i nezavisnosti među estetski neutralnim, značajnim i estetski valentnim, a naročito vrednim determinantama konkretizovanog umetničkog dela i njegovih estetskih vrednosti, što se konstituišu u ovim estetski vrednim odredjenostima dela. Ove veoma raznovrsne veze treba da se podvrgnu temeljnom analitičkom ispitivanju, jer bi nam tek njihovo razjašnjenje moglo objasniti suštinsku strukturu različitih dela. Tako bi bili učinjeni prvi koraci za ispravno razumevanje kako pojedinačnih umetnosti, tako i pojedinačnih umetničkih dela, i bio bi utrt put za stvaranje teorije estetskih vrednosti i njihovog fundiranja u umetničkom delu. Naravno, od toga smo još vrlo daleko, i trenutno nam je pre svega stalo da steknemo orijentaciju u mnoštvu mogućih estetski valentnih kvaliteta i da napravi-

III

mo privremeni pregled varijanta ili vrsta. U tom cilju izvršićemo ovde jedno sasvim privremeno razvrstavanje estetski valentnih momenata, koje ćemo, takodje privremeno, svrstati u nekoliko grupa. Već i način na koji se može ukazati na ove momente predstavlja težak metodološki problem, o kojem ovde ne možemo pobliže razpravljati. Zadovoljićemo se time da navedemo jedan broj prideva što se u pojedinim jezicima upotrebljavaju kao imenitelji estetski valentnih momenata.«[8]

– u pojedinim jezicima!? Ingardnu vedoželjna tankovestnost in temeljitost nista dala miru; tabelo pridevnikov, ki so v rabi kot imenovalniki estetsko valentnih momentov, je pripravil v štirih jezikih: poljščini, nemščini, angleščini, francoščini.
Kaj bo storil analitik kakor bi ga želel Ingarden? Ker bo kot naslednik zgleden, se bo obesil najmanj na dve točki iz navedka: na kondicional – »kaj bi bilo storjenega, če bi . . . – ter na to, da se je Ingarden sam zavzel za svojo tabelo imenovalnikov v štirih jezikih, češ da je začasna in nepopolna.
Najprej pa bo pogledal, na katerih mestih se Ingardnova tabela kaže za nepopolno in bo lahko vskočil s svojimi dopolnili – odločil se bo seveda zlahka in se v tem poslu tudi izčrpal; opozorili bi ga kvečjemu še na to, da je objekt, ki se ga je bil polotil, po svoji naravi neizčrpen.

V

Ingardnova tabela imenovalnikov estetsko valentnih momentov se člení v devet skupin, vsaki izmed njih je prilagojenih, ali pa jim je moč prilagoditi, poljubno število podskupin.[9] Te podskupine so najožji okvir, v katerem bo ta ali oni imenovalnik prišel do svojega pomena. Ingarden tudi pripominja, da ne bi smelo biti presenečenje, če bomo morda opazili, da se
»u različitim grupama ponavljaju iste reči, samo uzete u drugom značenju«.[10]
Kaj dobimo s to opombo – da je namreč možno predpostaviti horizobtalno prehodnost poljubnega imenovalnika od skupine do skupine v tabeli, da se bo lahko tak imenovalnik – prek prilagoditve – znašel v vsaki izmed devetih skupin tabele – te pa hkrati tvorijo izključujoča se obzorja pomenov njim prilagojenih podskupin?
Nikakor ne napotijo k dodajanju, temveč obratno – k odvzemanju, k redukciji n-števila imenovalnikov na en imenovalnik, ki bo povsem ustrezno zastopal vse ostale v vsaki izmed devetih skupin tabele; en imenovalnik, ki bo torej drsel vzdolž in počez po tabeli ter se prilepljal na pomene, ki so fiksni in opredeljeni glede na skupino, ki ji pripadajo.

VI

Do semle je naloga analitika, kakor bi ga želel Ingarden, videti preprosta; povsem zanesljivo se lahko drži določbe, po kateri so vse izjave v znanstvenih delih
»sudovi, koji možda nisu svi istiniti – i ne moraju biti istiniti, ali koji svi imaju pretenziju da jesu istiniti«.[11]
Stavke kot je »ta tabela je samo začasna in nepopolna« mora imeti za sodbe; če naj jih vzame zares, so to lahko le resničnostne sodbe.
Kakorkoli že – tovrstne izjave kot opore vendarle niso povsem zanesljive. Spodnašajo se tako, da se množijo, nekako nanašajo ena na drugo:
»Prvi korak koji treba učiniti prilikom primenjivanja liste što smo je sastavili sastoji se u tome da se razjasni mnogoznačnost pojedinačnih naziva i da se pojedinačni, njima obuhvaćeni fenomeni (kvaliteti) što je moguće čistije pojme i dovedu do očigledne jasnosti.«[12]

VII

Če soočimo navedka, ki se v Ingardnovem tekstu navezujeta – prvi tabelo uvaja, drugi jo zaključuje, s tem, da hkrati služi za prehod k eksplikaciji – bomo seveda lahko na hitro potegnili črto in sklenili, da Ingarden nasprotuje sam sebi:
– najprej pozove motrilce svojega dela, naj spregledajo nujnost zastavka v predlagani smeri in obdelujejo koncept tako, da ga bodo prignali do praga temeljite analize; začas-

na tabela imenovalnikov estetsko valentnih momentov naj se dopolni, od tod pa bomo lahko prešli k razvozljavanju povezav, nasprotij itd. med estetsko valentnimi kvalitetami – v razmerju z ostalimi elementi književno-umetniškega dela.
– drugič pa Ingarden – na videz znenada – predlaga, da bi njegovi tabeli vendarle kazalo pripisati status dovršenega spiska in naj svoj delež raje prispevamo ob razjasnjevanju večpomenskosti posameznih imenovalnikov.
Prvo vprašanje bo ob tem tole: katera izmed obeh operacij odnese prvenstvo? Ali bo to dopolnitev začasne tabele imenovalnikov? Ne – kajti prej je treba »fiksirati« predlagan, čeprav le začasen spisek imenovalnikov in na tej podlagi oceniti, kje kak imenovalnik manjka, kje se jih je spet nakopičilo preveč itd.
Manever, ki ga predlaga Ingarden, je nekako takle: če bomo odluščili vse pomene, ki tako ali drugače packajo poljuben imenovalnik, ne bo ostal niti en pomen, temveč imenovalnik, prignan do očitne jasnosti. Bilo bi namreč napak, če bi domnevali, da je očitna jasnost v tem, da je imenovalnik sam zase poln pomena.
Nasprotno: ovinek prek n-1 pomenov je bil potreben le zato, da bi se imenovalnik izčrpal v svoji parazitski vlogi: parazitira na pomenih, da bi se prikrilo, kako sam zase nima niti enega. Vzemimo pridevnik »otožen«; kot imenovalnik bo postal dejaven šele, ko ga vstavimo v kontekst tipa
– ta in ta prizor v tem in tem igrokazu je otožen.
Dokler torej pridevnika ne bomo našli v določenem kontekstu, nikakor ne bo prišlo do njegove konkretizacije v funkciji imenovalnika, s katerim se estetsko valenten moment izrazi, ta pa bo ob sodelovanju drugih momentov, prispeval k estetski vrednosti igrokaza.
Vendar pa – kaj je tisto, kar pridevnik kot besedno vrsto posebej zaznamuje? To, da je zmožen substantivizacije. In šele tako lahko nastopi kot imenovalnik, ne da bi se posebej oziral na kontekst. Pridevnik si – prek zmožnosti substantivizacije – najde zastopnika, ki nastopi kot imenovalnik. Ustrezen zastopnik pridevnika »otožen« bo samostalnik »otožnost«, ki imenuje – kaj?
Nič več kot prav to zmožnost samo; uvedba imenovalnika valentnosti estetskega momenta cilja v to točko in s tem zgolj podvaja zmožnost pridevnika na gramatični ravni – seveda ne zato, da bi razmik, ki ga s tem dobimo, odpravila ali nemara presegla, temveč le zato, da bi ga konceptualizirala. Če za prvi primer – ko se pridevnik »otožen« v funkciji imenovalnika najde v izbranem kontekstu – lahko rečemo, da vpeljuje imenovalnik v njegovi večpomenskosti, se bo druga izpeljava – imenovalnik je pridevnik z zmožnostjo substantivizacije – iztekla v nezmožnost imenovalnika za kopičenje pomenov. Druga izvedba spodbija prvo, ne da bi jo tudi razveljavila. Ko imenovalnik drsi po tabeli, hkrati kopiči in zgublja pomene. Drugače rečeno: za imenovalnik estetsko valentnih momentov je bistveno to, da je zmožen imeti pomene – in prav zavoljo tega nima niti enega.
Vprašanje primata – ali dopolnitev začasne tabele imenovalnikov ali razjasnjevanje večpomenskosti imenovalnikov – mora v tej točki seveda pasti. Kaj pa analitik kakor bi ga želel Ingarden? Tudi ta je odslužil svoje – ni pa bil ravno povsem jalov; pokazal je namreč na najmanj dvoje:
– da ingardnovski stavki tipa »seveda smo od temeljite analize še zelo oddaljeni« nikakor niso sodbe – te namreč odlikujejo dvoje:
a) »... trude se da pogode odgovarajuće (analogno određene) predmetnosti u nekoj sferi bića nezavisnoj od naučnog dela, na primer u realnom svetu, i na taj način ističu pretenziju da te predmete svojim smislom određuju onako kakvi oni u sebi samima jesu.«[13]
b) sodbe bodo, po svoji pretenziji, v stavku tako oblikovane, da bodo omogočile bralcem »da nastavljaju i razvijaju naučno istraživanje.«[14]
Primer s tabelo estetsko valentnih momentov je ob tem še prav posebej poučen:
– ker ve, ko je tabela enkrat izgotovljena, povedati, da je tako nemogoča kot vselej že dovršena; če za nje ponazoritev zadošča en imenovalnik, ki drsi vzdolž in počez po tabeli ter uhaja vsakemu pomenu, ki ga bomo navrgli, da bi ga utrdili na enem mestu, potlej

bo poljubno število imenovalnikov, ki jih bomo priredili tej ali oni izmed devetih skupin tabele, služilo le kot empiričen dokaz, da tabela »deluje«, nje funkcionalno mesto pa bo slejkoprej ostalo nespremenjeno.
– ker se Ingarden, in to mu seveda ne uide, sam ujame v past, denimo, svoje učenjakarske skromnosti ali pa raje previdnega ravnanja. Ker se mu je tabela tako lepo zaokrožila, ne da bi sam to hotel, mora vstaviti varovalko, ki naj tabelo odpre na drugem kraju – namreč v opombi, po kateri bodi prvi korak, stvar nuje, razjasnjevanje večpomenskosti posameznih imenovalnikov – s tem pa zapre pot, tako do ustrezne analize, ki naj bi iz tabele izhajala, kot tudi do razjasnjevanja večpomenskosti posameznih inemovalnikov, ki nastopi kot mašilo in kaže izključno nazaj na tabelo. Kaže pa kaj? – Samo to, da ni kaj zamašiti. In v tem nastopi paradoksni moment tovrstnih mašil: da vselej kažejo nekam drugam – ker nimajo kam pokazati, ker nimajo česa pokazati. To, da lahko nastopijo tudi v kaki drugi vlogi, npr. kot vezni člen, ki naj en fragment poveže z drugim, je drugotne narave in stvar funkcionalne porabe.

VIII

Ingardnovska mašila pa imajo še eno, zelo pomembno nalogo: govorijo namreč o tekstu, katerega del so. Rada bi nam dopovedala, da tekst nikakor ni popoln, da ni nič drugega kot uvod v temeljne estetske raziskave, le nekaj raztresenih napotil, ki naj nadaljevalcem začetega dela vlijejo pogum za krepko oranje po začrtanem polju. Bistveno pa je tole: kakor so že ta mašila vrljiva, jim mora nadaljevalec, če naj se izkaže za vzornega, nasesti. Vzeti mora, kot da niso le priročni toposi, ki zadelujejo vrzeli, temveč so hkrati še opore, po katerih sta razvitje in obmejitev ingardnovskega polja sploh možna; robovi te temeljne zaslepitve pa natančno pokrivajo dvoumje, ki smo ga izpostavili na začetku: ali je zaznavalec estetskega predmeta v kontemplativni legi bolj koncept ali bolj model?

IX

Vprašanje je pravzaprav zavajajoče; ne gre toliko za dilemo kot za niansiranje, do katerega pride ob obdelovanju nekega koncepta. Po postavi je zaznavalec v kontemplativni legi zagotovo koncept, če ga vzamemo za model, smo ga prikrajšali, razrahljali njegove vezi s poljem, ki ga obmejuje, je njegovo razvitje, hkrati pa sam ni kaj več kot le eden od momentov tega razvitja.
Značilno je že to, kako Ingarden svoj koncept vpelje. Pravi namreč, da je pri vseh kontroverzah, ki razrezujejo književno teoretiziranje, najbolj boleče to, da gre za srečavanje delnih teoretskih konceptov, kar seveda ni kdovekako plodno. Čutiti je pomanjkanje osnov, o katerih si kajpada ne bomo domišljali, da nesporazume lahko odpravijo, utegnejo pa doprinesti k temu, da bodo ti delni koncepti eden drugega pripoznavali. Kaj torej ponuja Ingarden? Grunt, na katerem bo mogoče zasnovati, tako epistemologijo književne znanosti kot tudi metodologijo pristopa vsaj k nekaterim vprašanjem iz estetike.[15] Že uvodoma se zavzame za to, da naj se njegov koncept izvozi iz njemu lastnih krajev – v pokrajine, za katere Ingarden meni, da so z njimi v sorodstvenih odnosih. Kaj pa mu za to jamči? Nič – saj mora, po nekako tridesetih letih od prvega izida »Spoznavanja književno umetniškega dela«, ugotoviti, da še vedno ni
»izvedeno zadovoljavajuće razmatranje problema koji se odnose na saznavanje književnog umetničkog dela, tako da moja knjiga – sada u proširenoj redakciji – i danas još može biti upotrebljiva«.[16]
Ali pa je koncept lahko dejaven kar tako, sam zase? Nikakor ne – »Spoznavanje književno umetniškega dela« naj sproducira tisti najširši okvir, določene, čisto posebne okoliščine, v katerih je moč
»postići istinsko saznanje književnog dela, pa i književnog umetničkog dela«.[17]
Koncept je v tem primeru rezultat, končni sežetek, ki si ga obetamo od obravnave, nekaj, kar bo izstopilo na samem koncu – kot produkt obravnave (za to nam gre) in kot njen učinek (to se nam posreči, če poteku razdelave ne bo ušla nobena podrobnost, če se ne bo vpletla kaka neprijetna slučajnost itd.); in šele tu ga bomo lahko vzeli za model, saj

od njega vendar pričakujemo, da nam bo znašal na kup – rezultate, namreč »pouzdanija obaveštenja o vrednosti dotičnog dela«.[18]
Ni pa nobenega dvoma, da mora biti tudi na začetku – če naj ima obravnava zgledem temelj; le da tu nastopi kot predpostavka, kot nekaj, kar je samo po sebi umevno in dejavno – tihi konsenz, sporazumen spregled, če naj obravnava sploh steče; spregled, ki za svojo vmestitev rabi zelo malo – zadošča že verovanje kot tisti minimalni konsenz, ki je v kontekstu znanstvene obravnave še dopusten:

»Ali verujem da ću u sledećim razmatranjima moći da pokažem kako se, uprkos ovoj veoma mnogostrukoj različitosti, u svakom 'saznavanju' književnog dela nalazi izvestan sastavni deo svuda istovrsnih operacija subjekta što doživljava, i da ovo 'saznavanje' ima za sve te slučajeve karakterističan tok ukoliko nekim spoljašnjim okolnostima ne bude poremećeno ili prekinuto.«[19]

Če je bil nek minimalen konsenz gotovo potreben, da smo koncept pritegnili v obravnavo, se pa zadeva obrne, ko ga imamo enkrat vpeljanega; odslej spotika ne bo več na strani koncepta, temveč na strani tistega, kar Ingarden od njega pričakuje, kar bi mu rad podtaknil itd. – torej vse tisto, kar naj ga pripravi do tega, da bo, denimo, praktično dejaven.[20] Metlica, s katero ga očistimo vseh zunanjih empiričnih slučajnosti, ima to nenavadno lastnost, da z njo tudi kaj nanj nanesemo – in v tem, da bi bil koncept še kaj drugega, da bi ga bilo moč izvoziti, mu naprtiti to ali ono slučajnost od zunaj itd., se izrazi želeči subjekt obravnave – tisti analitik kakor bi ga želel Ingarden.[21]

Iztok Saksida

OPOMBE:
[1] Rastko Močnik, On the possibility of a materialist interpretation of the phenomenological theory of literature (tipkopis).
[2] Tisto, kar pade iz koncepta ven, sta prav dve empirično preverljivi skupini bralcev: a) tisti, ki berejo le zato, da »utucaju vreme i da se pri tom malo zabave« (Roman Ingarden, O saznavanju književnog umetničkog dela, SKZ/Književna misao, Beograd, 1971; str. 164); ki pričakujejo, da jim bo književno umetniško delo ponudilo nekaj malega zadovoljstva, npr. v trenutku »happy enda« – skratka »pretežna masa čitalaca, istina, spada u ovaj tip konsumenata, ali oni mogu biti zanimljivi samo za psihologiju ili sociologiju masovne potrošnje«. (ibid., str. 165)
b) tisti, ki bodo književno umetniško delo brali v funkciji »predestetskega«, raziskovalnega opazovanja književno umetniškega dela, oziroma v funkciji »opazujočega spoznavanja estetske konkretizacije književno umetniškega dela«.
[3] npr. Rastko Močnik, op.cit; Zoja Skušek-Močnik, Gledališče kot oblika spektakelske funkcije, str. 96 in dalje, itd.
[4] Roman Ingarden, Doživljaj, umetniško delo i vrednost, Nolit/Sazvežda (49), Beograd, 1975; str. 224.
[5] ibid.; str. 224225.
[6] ibid.; str. 31.
[7] o tem: Roman Ingarden, O saznavanju književnog umetničkog dela, op.cit., posebej poglavje: Primedbe o saznavanju naučnog dela; str. 140 in dalje.
[8] Roman Ingarden, Doživljaj, umetničko delo i vrednost, op.cit.; str. 219220.
[9] ibid.; str. 220 in dalje.
[10] ibid.; fusnota na str. 220, opomba 2.
[11] Roman Ingarden, O saznavanju . . ., op.cit.; str. 141.
[12] Roman Ingarden, Doživljaj, . . ., op.cit.; str. 224.
[13] Roman Ingarden, O saznavanju . . ., op.cit.; str. 142.
[14] ibid.; str. 140.
[15] ibid.; str. 1.
[16] ibid.; str. 2.
[17] ibid.; str. 4.
[18] ibid.; str. 5; ob tem Ingarden v fusnoti dodaja tole značilno opombo:

»I reč 'vrednost' i reč 'delo' upotrebljavaju se ovde u izvesnom dvostrukom smislu, koji će tek kasnije biti razjašnjeni. Ne možemo sve reći najednom.«

[19] ibid.; str. 4.

[20] Kako se to zgodi, se še najlepše pokaže kar v Ingardnovem delu samem – denimo na mestih, kjer Ingarden napravi skok v »konkretno analizo«, v prakso; cena, ki jo obravnava plača s takim odskokom – lep primer je interpretacija Buddenbrookovih T.Manna (ibid.; str. 247 in dalje) – nikakor ni v tem, da bi bil koncept kakorkoli zamajan, slabe strani se pokažejo v interpretaciji.

[21] S tem smo se nekako že preselili v kraje, kjer napotila, ki jih dobimo od Ingardna, ne morejo več zadoščati. Prav zato je bila, denimo, dilema – koncept ali model – slaba dilema, saj nas je izselila iz začrtanih okvirov, hkrati pa dovolj plodna, da nas je lahko privedla do vprašanja: kako je pravzaprav s konceptom samim in pa kaj je tisto, kar obravnavo žene naprej. Vsekakor se zdi, da instanca želečega subjekta obravnave tu ne zadošča; pa tudi tu bi sklicevanje na Ingardna še lahko opravilo svoje, saj že ve, da morajo biti sodbe v tem ali onem znanstvenem delu tako oblikovane, da bodo svojemu bralcu omogočile nadaljevanje in razvijanje znanstvenega raziskovanja. Kje potlej Ingarden vendarle odpove?

Vzemimo za primer sodbo:

»U svakom 'saznavanju' književnog dela nalazi se izvestan sastavni deo svuda istovrsnih operacija subjekta što doživljava.« Rekli smo že, da v Ingardnovem tekstu ta sodba nastopi kot predpostavka, kot nekaj, kar je po minimalnem konsenzu, ki je vsebovan v »verjamem, da . . .«, treba vzeti kot da je samo po sebi umevno to, kar izjava zatrjuje. Po drugi strani pa te sodbe prav nič ne ovira, da bi se ne pojavila še v funkciji rezultata obravnave – denimo rezultata, ki mu lahko zagotovimo empirično preverljivost. S tem predpostavka ne bo niti na izgubi za samoumevnost, niti ne bo preprosto ukinjena – ne glede na to, da je medtem že postala znanstven, empirično preverljiv fakt.

NEKAJ TEMELJNIH KONCEPTOV RUSKEGA FORMALIZMA

Osnovni problem ruskega formalizma[1] in s tem tudi vsakega poskusa soočiti se s tem zgodovinskim pojavom, je dosledna nesistematičnost tako »celote« kot posameznega izseka ali celo kakega posameznega članka. To začetno izhodišče bo potrdilo svojo upravičenost seveda le toliko, kolikor se bo tako glede formalizma kot glede pričujočega pristopa k pojavu izkazalo kot posledica nečesa temeljnejšega in kot vzrok nečemu usodnejšemu.

1. Kar zadeva formalizem:

»Za nas ni karakterističen 'formalizem' kot estetska kategorija, niti 'metodologija' kot zaključen znanstveni sistem, temveč samo težnja k ustvarjanju samostojne književne vede na osnovi specifičnih svojstev materiala.«[2] Ta citat, najti pa bi se jih dalo še nekaj podobnih, govori o formalizmu nekaj, kar mu Ejhenbaum šteje v prid, namreč da formalizem ni izdelal svoje metodologije. Ta »prid« je potrebno razumeti v dvojnem pomenu: Prvič kot stališče o polemiki s t.i. marksistično metodo, kar je razen v redkih izjemah le uradno ime za vulgarni sociologizem, ki se skriva zadaj, polemikko, ki je leto pred nastankom Ejhenbaumove razprave dosegla verbalni višek in v kateri je formalistična stran svojo (o)pozicijo nujno prepoznala kot tisto nedogmatično. V Ejhenbaumovi razpravi ta nedogmatičnost dobi svoj sinonim: nemetodološkost: v smislu, da njihov sistem ni nepremičen, kar so implicitno očitali svojim oponentom. Drugič na kot refleks ». . .novega patosa znanstvenega pozitivizma, karakterističnega za formaliste . . .[3] in naprej: »Potrebno se je bilo obrniti k dejstvom in oddaljujoč se od občih sistemov in problemov, začeti od sredine, s tiste točke, na kateri nas zaloteva dejstvo umetnosti.«[4]

Toda v nasprotju s tem, kar ti citati govore, je to, kar nam povedo. Povedo pa nam z iluzijo empiricizma o njej sami. Na kratko iluzijo, ki predpostavlja, da vnaprej obstajajo neka dejstva, v tem primeru umetnosti, nato pa se glede na ta dejstva formira dejstvom ustrezna metoda. Kot da obstaja neko polje dejstev, ki zahteva samo ustrezne stroje, ki bodo ta dejstva obrali in ponudili taka kot so. Tu je torej potrebno obrniti tisti Ejhenbaumov »prid«, da formalizem nima izdelane metodologije in reči: toliko slabše, ker se mu zato nezavedno vsili neizdelana. Da formalistična metodologija obstaja, pa čeprav neizdelana, se lahko pokaže že na primeru najrazvpitejšega izvornega giba formalizma, da je književnost neodvisen niz, da jo je torej treba preučevati tavno v tej različnosti/neodvisnosti. Razvidno je, da je šele s tako omejitvijo opredeljeno kje je iskati polje raziskave in katera so v tem polju dejstva.[5] Teoretsko in zgodovinsko spoznanje je vedno posledica določenega metodičnega pristopa/ideologije. Tisti »patos znanstvenega pozitivizma« je v resnici patos spregledanega empirizma, torej empirizma, iluzije, da govorijo dejstva (in ne diskurz). »Potrebno nam je samo teoretsko in zgodovinsko spoznanje dejstev govorne umetnosti kot take.« 3. To je tisti temeljni vzrok konfuznosti formalizma, ali drugače rečeno, zato »je v mejah te znanosti mogoč razvoj najraznovrstnejših metod . . .«[6] Enotnost njihove teorije je ravno v anarhičnosti metodologije, oziroma: »enotnost« neizdelane metodologije subsumirane pod empiricizem je ravno v tem, da »je teorija vedno le hipoteza, ki se spreminja glede na zahteve materiala«[7] (predmeta), da se torej vedno spreminja metoda konstitucije predmeta pod pretvezo spreminjanja predmeta, v resnici pa nezavednega spreminjanja metodičnega pristopa.

Posledica te formalistične iluzije je izrazita notranja nekoherentnost formalizma kot celote. Tudi če se ta trenutek ne spotaknemo ob to »celoto«, je treba spet popraviti Ejhenbaumovo stališče iz že omenjenega teksta, da je namreč »moment evolucije v zgodovini formalne metode izredno važen.«[8] Spremembe znotraj formalizma bi težko označili za evolucijo, kolikor ta predpostavlja nek bolj ali manj kontinuiran razvoj. Seveda s tem ne trdim, da se formalizem ni razvijal, saj je vztrajno širil območje raziskave: od poezije k prozi, od čiste zvokovnosti do sintakse, od statičnih pojavov preko evolutivnih do zgodovinskih itd., toda princip tega razvoja je izrazito iracionalen in zaletav.[9] Temu je vzrok

tista iluzija o predmetu, ki narekuje diskurz, posledica pa »ill digested«, kot bi temu rekel V. Erlich, slabo prebavljeni osnovni pojmi o katerih gre beseda in iz tega izhajajoča terminološka zmeda. Naj za ilustracijo sam proti sebi spregovori Ejhenbaum: »Da, preučujem sintaktična dejstva, toda ta iz gramatičnih dejstev postanejo dejstva z umetniškim pomenom ravno zato, ker jih opazujem s stališča njihovega melodičnega pomena. Dejstva sama po sebi ne obstojijo.«[10] Te besede so bile zapisane štiri leta pred prej citirano »Teorijo 'formalne metode'«, tekstom, ki poskuša rekapitulirati dotedanje dosežke formalizma, izražajo pa diametralno nasprotno pojmovanje dejstva, namreč kot izrazito odvisnega od stališča raziskovalca.

Najlepše utelešenje takih nedoslednosti je opus Šklovskega, katerega glavna značilnost je ravno nenehno nihanje med teoretskimi in estetskimi učinki – ne le iz njige v knjigo, temveč celo znotraj posameznega dela. Ravno on je v svojem umetniškem delu najdosledneje udejanjil formalistične poglede na umetnost glede forme literarnega dela.[11] In če sicer lahko rečemo: toliko slabše za prakso, če je neposreden podaljšek teorije, pa v primeru Šklovskega velja, da je teorija tista, ki potegne krajši konec. Kajti v resnici je ona tisti odvečni gost, dodatek, s formalističnimi kategorijami: podrejen umetniškemu postopku – in zato nujno nedosleden v svoji teoretskosti (ne pa v umetniškosti). Iz take pozicije izhaja iluizija, ki pa ima svojo realno utemeljeno podlago, da je ravno Šklovski tisti teoretik in voditelj formalistične šole. Iluzije zato, ker je njegov diskurz teoretičen le zaradi svoje intence (čeprav odvečen, pa je teorija vendarle gost in zato še posebej potreben pozornosti), realna pa zato, ker je dejansko Šklovski izvor (čeprav nesistematičen) osnovnih formalističnih konceptov.

2. Kar zadeva pristop:

Osnovni problem vsakega (vsaj na zunaj) formalizmu podobnega gibanja, se pravi gibanja, ki ima nekaj članov, ki se sami razglašajo za formaliste, nekaj pa takih, ki se ne razglašajo zanje, pa je njihovo delo pod nekakšnim vplivom gibanja, ali pa celo razvijajo metodo, je določiti celoto pojava. Praktično: čigava dela še prištevati pod pojem formalizma, čigava pa ne več. Zastaviti pa velja vsaj še časovno omejitev. Glede slednjega je v »splošni« veljavi: začetek z »Vstajenjem besede« Šklovskega leta 1914 in konec s »Spomenikom znanstveni napaki« istega avtorja leta 1930. Očitneje se zatakne z Viktorjem Žirmunskim, ki ga niti njegovo lastno odrekanje formalizmu, niti zunanje karakterizacije kot: epigon ali akademik, ne more jo odtegniti določenim formalističnim idejam. Podobno je z Romanom Jakobsonom, ki se je že leta 1920 preselil v Prago, leta 1923 napisal razpravo »O češkem verzu« in postal leta 1926 eden od ustanoviteljev Praškega lingvističnega krožka. Istega leta mu Šklovski v svoji »Tretji fabriki« očita pobeg v Prago: »A ti si tako koristen, tako vsiljiv, tebe pa ni . . .«[12] Še huje je s takimi kot npr. Bogatirjov, Vinogradov, Propp . . . Celote v takem primeru pač ni.

Temu vprašanju in njegovi posledici – metodološkemu kompromisu – se ne da izogniti pri metodi, ki se skuša prikazati kot cela. Zato se bom pri pristopu k formalizmu oprl ravno na njegovo nekonsistentnost, za katero sta v osnovi dovolj že dva nasprotujoča si, ali vsaj neuskladljiva primera. Prednost takega pristopa je ta, da vsak nov primer sicer vpliva na vrednost osnovne dvojice, toda vedno v okviru osnovne nekonsistentnosti. Vsak posamezen primer je zato formalno cel. slabost pa je ta, da se na ta način izmuzne možnost afirmiranja eventuelno vrednega. Slabi dvojnosti se tako nikakor ni mogoče izogniti: če že ni taka, kot jo je izbral V. Erlich [13], delitev na zgodovino in metodo (diahron ali sinhron pristop), ki se ne more izogniti obravnavi posameznih teoremov znotraj zgodovinskega dela in upoštevanja razvoja in sprememb v delu, ko obravnava posamezne teoreme, pa je ta, da je potrebno tisto pozitivno, kar se izmika empiricistični nesistematičnosti, razumeti kot izjemno. Taka izjema je vsekakor Tinjanov in pa redki pod njegovim vplivom napisani teksti. Tinjanov je tista točka formalizma, ki je hkrati v celoti znotraj, saj je njegov formalni člen in razvija povsem formalistične koncepte, je pa hkrati z metodologijo v celoti zunaj formalizma.

Ob upoštevanju povedanega naj se lotim tiste prve naloge, pregledati osnovne formalistične koncepte.

»Tako, kakršnakoli je že končna vrednost njihovega sistematskega mišljenja, književna kritika ne more drugega kot začeti tam, kjer so začeli oni . . .«[14] Na pogled sama po sebi razumljiva izjava, ki pa v resnici ni rešitev vprašanja, pač pa šele njegova zastavitev. Znotraj formalizma se da razločiti vsaj nekaj takih prelomov, ki odpirajo popolnoma nova področja, ali pa z delom spremenjenim kategorialnim aparatom (metodo) pristopajo k »starim«. Za začetno orientacijo je potrebno navesti vsaj nekaj takih možnih prelomov-/začetkov; poleg historičnega začetka bi v grobem to lahko bili: uvedba kategorije postopka kot centralne točke literarnega teksta (leta 1917), orientacija s poezije na prozo okoli leta 1920, teorija evolucije po letu 1921, nagibanje k sociologizaciji metode v drugi polovici dvajsetih let, Tinjanovjev premik iz mehanicizma v funkcionalizem po letu 1924. Takih prelomov bi se verjetno dalo najti še mnogo več in mnogo manj – v skrajni konsekvenci en sam, tisti Tinjanovjev.

Tako je v resnici potrebno začeti tam, kjer je formalizem končal (se pokončal), namreč v iluziji, da je potrebno najprej preučiti predmet sam na sebi, v neodvisnosti od okolja, torej imanentne zakone same literarnosti (Jakobson) neodvisno od zunanjih nizov; vse to je Šklovski najlepše ilustriral na primeru tovarne, v kteri ga zanima le proizvod kot tak, ne pa npr. zakonitosti ekonomskega trga v katerem se bo proizvod prodajal. Ob tem bi Althusser dejal: »Mit izvira ponazarja teorija 'meščanske' družbene pogodbe, ki, denimo, pri Locku(čisti teoretski biser) opredeljuje neko ekonomsko dejavnost v naravnem stanju, ki je (načelno ali dejansko, to ni pomembno) pred svojim pravnim in političnim eksistenčnim pogojem!«[15]

Formalizem je potrebno zagrabiti ravno na tisti točki, kjer se je nezavedno spopadel s koncepcijo o ideološki odvisnosti umetnosti s konceptualnim aparatom ideološke analize. S tem zadanemo na naslednjo evidenco: jasno je, da je ravno formalizem zavračal ideološko odvisnost umetnosti; evidenco, ki je med drugim tudi vzrok za prav posebno mesto, ki ga formalizem zavzema v zahodni družbi.[16] Ta točka je koncept »ostranenia«[17] in relativno obsežen teoretski sklop navezan nanj. namreč ravno ostranenie je tisti postopek oziroma princip postopka, ki po eni strani določa jeziku umetnosti status različnosti od praktičnega jezika, po drugi strani pa kot rečeno sproži teoretskoterminološki sklop, ki s svojimi implikacijami v ideološkem in iz ideološkega razbijejo ravno mit o statusu različnosti.

Najprej o tem statusu različnosti jezika, čeprav bo o problematiki jezika govora več pozneje: ta namreč predpostavlja izrednost jezika[18] umetnosti ravno v tem, da je »usmerjen na sam medij« (Jakobson), da »ne služi označevanju pojma« (Šklovski) v nasprotju z »ostalimi« jeziki, ki so »usmerjeni na sporočilo«, oziroma »označujejo nek pojem«. Rekli bi lahko, da je v taki zastavitvi literarno umetniški diskurz edini diskurz, ki ni diskurz prakse/sporočanja.[19]

In kako ostranenie določa ta status različnosti? »Če začnemo razčlenjevati obče zakone percepcije bomo videli, da se, postajajoč običajna, dejanja avtomatizirajo.«[20] »S procesom avtomatizacije se objasnijo zakoni našega proznega govora.«[21] Ostranenie je ravno tisti postopek, ki dezavtomatizira. Toliko o tem tukaj.

Istočasno pa ostranenie sproži dva koncepta, ki kljub njuni povsem nasprotni intenci anticipirata (vsaj terminološko) Althusserjansko teorijo Ideologije. To sta videnje in prepoznavanje. Na videz daje Šklovski vnaprejšjo rešitev problema, ki ga je zastavil Althusser z ugotovitvijo, da je »Ideologiji lastno to, da vsiljuje . . . evidence kot evidence, ki jih mi lahko samo priznamo, prepoznamo . . .«[22] Šklovski namreč priznava prepoznavanje le kot lastnost atomatiziranega »praktičnega jezika«, čigar ena od bistvenih značilnosti je ekonomiziranje sil. V polemiki s Spencerjem, Veselovskim . . ., ki ekonomiziranje predpostavljajo v jeziku nasploh, Šklovski skonstruira status različnosti ravno preko videnja: »Cilj umetnosti je dati občutek stvari kot videnje, in ne kot prepoznavanje.«[23] Kolikor poetski jezik po Šklovskem ne temelji več na prepoznavanju, temveč ne ostraneniu tako imenovanja kot smisla, potem je ta jezik edini neideološki diskurz. »Kot vse evidence, vključno s tistimi, ki omogočajo, da beseda 'označuje stvar' ali 'nekaj pomeni' (torej vključno z evidentno 'transparenco' govorice), je tudi ta evidenca . . . ideološki

učinek, elementarni ideološki učinek.«[24] S tem je Šklovski korektno (v okviru svoje ideologije) in celo vnaprej dokazal neideološkost poetskega jezika/diskurza kot videnja. Znotraj njegove ideologije je dokaz pravilen. Toda celoten sklop Šklovskega je ujet v evidenco, ki je seveda njegov ideološki pogoj, spet v evidenco empiricizma; namreč, da tisto videnje predpostavlja dejansko videnje predmeta na sebi brez medija[25] ideologije/diskurza. Da bo torej tisti predmet[26] viden kot-on-sam in ne prepoznan, torej preko-/potom nečesa spoznan kot znan. V tem formalističnem postopku/iluziji opazimo drugo polovico, zaključek empiricističnega loka. Če so svoje raziskovanje začeli od dejstva empirične danosti predmeta/literarnosti, to danost nato dvignili v sistem, neodvisen od realnega/ideologije (življenja), so učinke tega sistema spustili nazaj v izvorno empirijo. Ravno v kolikor videnje predpostavlja neideološkost je ono samo ideološko in je torej tudi ostranenie, kot postopek vzpostavitve tega učinka, tipičen ideološki postopek in učinek.

Na tem mestu lahko eliminiramo vsiljujoče se prekrivanje ostranenia in V-efekta, kolikor na videz merita na isto. Prekrivanje je na videz res relevantno, še posebej, če primerjamo primere, ki jih navajata oba avtorja. Šklovski: »Brisal sem prah v sobi in, ko sem prišel naokrog k divanu, se nisem mogel spomniti, ali sem ga že obrisal ali ne. Ker so te kretnje privajene in nezavedne, se nisem mogel spomniti in sem čutil, da je to sploh nemogoče. Če sem obrisal in pozabil, t.j. deloval nezavedno, je to prav tako, kot da bi ne bilo. Če bi kdo to zavestno gledal, bi bilo mogoče obnoviti. Če pa tega nihče ni videl ali je gledal nezavedno; če celo zapleteno življenje mnogih mineva nezavedno, je to, kot da življenja ne bi bilo. (Zapis iz dnevnika Leva tolstoja . . .)«[27] Brecht: »'Si že kdaj pozorno pogledal svojo uro?' Tisti, ki me to vpraša, ve, da sem že pogosto gledal na uro, vendar mi s tem vprašanjem odvzame tisti privajeni pogled, ki mi zato ničesar ne razodeva. Na uro sem gledal, da bi ugotovil čas. Zdaj, vprašan tako poudarjeno, ugotavljam, da same ure nisem počastil niti z enim prepadenim pogledom, je pa v mnogočem občudovanja vreden mehanizem.«[28] Tudi Brecht pri konceptu Vefekta sopostavlja videnje prepoznavanju, toda intenca njegovega koncepta je bistveno drugačna v toliko, v kolikor je temeljni cilj V-efekta, *raison d'ëtre* umetnosti sploh, da se začuti/vzpostavi razlika znotraj umetnosti, ki ji omogoča/vsiljuje posebno navezanost na realnost. Brechtu gre ravno za tisto, za kar Šklovskemu ne gre – za stalno rušenje iluzije neodvisnosti umetniškega. Rečeno drugače: Brecht s svojim konceptom predpostavlja avtonomnost umetnosti, kolikor ravno ta avtonomnost »vzpostavlja razliko, ki jo omogoča zgolj tako, da uveljavlja razmerje s tistim, kar ni sama«.[29]

Iluzija neodvisnosti, ki govori o neki absolutni različnosti in hkrati o absolutni istovetnosti, se zrcali skozi koncepcijo zauma, ki je na videz omejena izključno na najzgodnejše delovanje Šklovskega, celo samo na tekst »O poeziji in zaumnem jeziku« iz leta 1916, saj se ta termin (ne pa tudi koncept) po tem ne pojavlja več v delih formalistov, je pa tipično formalistična v kolikor predpostavlja določen naiven odnos do jezika. Zaum Šklovskemu predstavlja tako poseben pesniški jezik, kot tudi tisto, kar se »skriva pod krinko neke vsebine«.[30] Zaum je na nek način govor brez vsebine, beseda, ki »ne označuje pojma«.[31] Tu se skriva nedoslednost. V kolikor gre za zaum kot govor, ki nič ne pomeni v smislu: »sami zvoki hočejo biti govor«[32], hoče s tem povedati, da mu gre za označevalec brez označenega, za goli označevalec, torej za tisto, kar šele konstituira lingvistični znak, samo pa to še ne more biti. V tako koncepcijo zauma pač ni vračunana bistvena diferenca med fonetsko tvarjo in fonemom. Zaum, kot govor, ki nič ne pomeni, bi bil očitno lahko konstruiran edino v fonetski tvari in ne s fonemi, v kolikor fonemi ravno predstavljajo organizacijo smisla na podlagi absolutne različnosti in istočasno seveda absolutno različnost (diferencialnost) na podlagi smisla. Kot konstrukt v fonetski tvari pa zaum ne bi bil le »brez smisla«, pač pa (tudi zato) tudi nerazločljiv, neberljiv.

Na podlagi zauma, ki »povzroča«/koncipira neodvisnost tudi na nivoju poetskega jezika nasploh – namreč neodvisnost od smisla, torej neodvisnost od jezika sploh – se dajo šele razumeti paradoksalne izjave Šklovskega na koncu članka »O poeziji in zaumnem jeziku«, »da niti poezija ni jezikovna pojava, niti ni jezik pojava poezije«.[33]

Tu spet naletimo na problem ostranenia, namreč kaj je tista »stvar«, ki jo ostranenie napravi vidno in ne prepoznano. Šklovski ponuja, ne da bi se tega kako posebej zavedal, štiri različne »odgovore«.

1. Znotraj zauma kot posebnega pesniškega jezika te »stvari« sploh ni, saj je sam zaum utelešenje postopka osranenia, saj se v njem ponuja »stvar« sama brez kakršnegakoli posredovanja – v zaumu je ostranenie vedno že predpostavljeno in že dovršeno. Še več: tista »stvar« je v celoti samonanašujoča se entiteta: povsem brezvsebinska, gola negativnost, gola samozadostnost. Rekli bi sicer lahko: označevalec je tista stvar, ki postane vidna – samo, označevalec je vedno viden – v nasprotju z označenim, ki je vedno prepoznano. Za neupoštevanjem tega pa se skriva nova in globja pomanjkljivost formalizma, namreč naivno enotenje diference jezik – govor.[34]

Namreč ravno kolikor je jezik delujoča struktura v recipientu/subjektu, tista struktura, ki recipiranemu govoru preko označevalca konstituira označeno. Ideološkost jezika je ravno v tem, da je »smisel označenega« za subjekt vedno evidenten. Rekli bi lahko, da je označevalec viden vedno ravno zato, ker je preko/zaradi zveze z označenim že prepoznan.

Iluzija zauma kot »videnje označevalca« je tako teoretski pandan iluziji ontološke umetnosti, kot se ta pojavlja od francoskega simbolizma do konkretne poezije. Tako teorija kot praksa »pozabljata«, da je govor nujno diskurziven, se pravi govor evidence smisla.

2. V svojem prvem tekstu, »Vstajenje besede«, Šklovski sicer že govori o umetniški sliki in še ne »pozna« pojma ostranenie, a vendar govori ravno o slednjem. Ko govori o smrti form, o epitetu, ki v besedi obnavlja njeno umrlo slikovitost, o tem, da beseda oživljena z epitetom postane ponovno poetska, govori v resnici o obnavljenju pojma, o obnavljanju označenega/smisla. Ostranenie tu meri ravno na oživljanje označenega. Zanimivo, da ravno ta koncepcija, ki postavlja v ospredje tropičnost besede, igra v nadaljnem razvoju formalizma, razen pri Jakobsonu, drugo vlogo, kot bi to od nje pričakovali.

3. Paradoksalno je, da vsaj kar se primerov in ilustracij tiče, verjetno najbolj izstopa koncipiranje ostranenia kot postopka, ki napravi vidnega referenta. Tu je najlepši spet citat iz Tolstoja: »Moški v napetih hlačah je zapel sam, nato je zapela ona. Potem sta obmolknila, zagrmela je godba in moški je začel s prsti brenkati po roki dekleta v beli obleki, očitno tudi pričakujoč, da bi zapel svojo partijo skupaj z njo. Odpela sta vdvoje in vsi v gledališču so začeli ploskati in kričati, moški in ženska na sceni, ki sta igrala zaljubljenca, sta se začela smehljajoč in mahajoč z rokami klanjati.«[35] Citat nas takoj spomni na Brechtov V-efekt, še posebno ker referira ravno na gledališče – nikakor pa ne moremo isto trditi za samo izpeljavo. Kolikor Brecht in primer iz Tolstoja merita ravno na posebno razliko, ki se vzpostavi med znakom in referentom, pa Šklovski

a) sploh ne pozna razlike med označevalcem, označenim in referentom

b) in se zato ne zaveda, da dejansko postavlja absolutne ločnice med ta tri področja, naivno enači in ustvarja zmedo.

V primeru Tolstoja meri pač le na referenta in s tem konceptualizitira nasproten pol, kot ga je v teoriji zauma – namreč tisto, čemur estetika pravi gnoseološka umetnost. Ravno skozi Šklovskega pa se lepo vidi, da je gnoseološka umetnost, se pravi iluzija izključene usmerjenosti na referenta (realizem, verizem) v resnici le popolen obrat ontološke umetnosti – se pravi prav tako iluzija ontologizacije. Vsaka od obeh koncepcij samo na drug način pozablja na zakonitost diskurza, na odnose med označevalcem označenim in referentom.

4. Eno od bistvenih pojmovanj ostranenia je tudi napraviti viden sam postopek. Temu problemu je posvečena razprava »Razvijanje sižea« in »Rozanov«, dve najvažnejši razpravi Šklovskega iz leta 1921.

Posledica teh štirih, v samem bistvu različnih pojmovanj ostranenia, oziroma »stvari«,

na katero ta postopek deluje, je najprej ta, da je ta pojem kljub centralnemu mestu, ki ga zavzema v formalizmu, v celoti neopredeljen ali kar je isto, v celoti konfuzno opredeljen, drugič pa ta, da je vsaki kritiki omogočeno, da si izbere tako koncepcijo, ki ji ponuja največ kosti.

V tem okviru je lep primer Medvedev in njegova knjiga »Formalna metoda v literarni vedi«. Lep zato, ker v glavnem ponavlja formalistično nedoslednost, dosledno (seveda kritično) ponavlja formalistično pot in v glavnem kritizira (upravičeno) le koncepcijo umetnosti kot razkrivanja postopka.

Po drugi strani pa je tudi res, da vsaj na enem mestu zasluti večdimenzionalnost problema. Gre za primer, ki ga Šklovski navaja v »Umetnosti kot postopku« in sicer spet Tolstojev; tokrat »Platnomer«. (Holstomer). Primer je podoben tistemu pod točko tri: »stvari so ostranjene (veš'či ostraneny) zato, ker jih ne opažamo mi, ampak konj«.[36] Se pravi ostranenie referenta; na koncu primera pa pravi: »Tako vidimo, da je na koncu pripovedi postopek uporabljen tudi izven njegove slučajne motivacije.«[37] Torej razkrivanje postopka samega. Medvedev je popolnoma spregledal to drugo dimenzijo, oziroma jo je spojil s tisto prvo, v kolikor oba predstavljata določeno substancializiranje/absolutno ločevanje posameznega. Tako pravi: »Tolstoj sploh ne uživa v stvari, ki je ostranjena. Nasprotno, on jo ostranja samo zato, da bi se oddvojil od nje in tako še ostreje in pozitivno poudaril določeno moralno vrednost.«[38] Če na tem mestu pustimo ob strani vprašanje, če se res oddvoji ravno moralna vrednost, pa se je potrebno posvetiti ravno tej oddvojitvi. Ta meri namreč na razcep v diskurzu med izjavo in izjavljanjem, kolikor je diskurz vedno ujet vanj. Tu je potrebno razumeti tisti »meri« dobesedno, kajti koncept še ni tudi zadet: Medvedev namreč izjavljanje oddvoji od izjave, slednjo zapusti, kot da bi bila možna ena sama brez druge. S tem samo na drugi strani ponavlja napako Šklovskega. Toda dobesedno je treba vzeti tudi tisti »zasluti« na začetku tega odstavka – namreč »prednost« Medvedeva je v tem, da jasnó diferencira to dvojnost, medtem ko je Šklovski niti ne vidi.

Še več, (kot, da je treba sploh še kaj dodati) navsezadnje pridemo do točke, ko se koncept ostranenia tako zrelativizira, da postane njegova uporabnost vprašljiva: »Tako se je na primer v bagdadski izdaji arabskih zgodb potnik, ki so ga roparji slekli do golega, vzpel na hrib in v obupu 'trgal s sebe obleko'. V tem odlomku je celo slika zamrla do nezavesti (bessoznatel'nosti).«[39] Šklovski tu ponavlja napako omenjeno malo više, da namreč bere primer izključno v njegovi dimenziji izjave in to v tem smislu, da je avtomatična izpeljava predkonstrukta: trganje obleke v obupu. Šklovski tako upravičeno reče, da je slika zamrla do nezavesti, kolikor je ta slika kot jo razume on mehanična reprodukcija, ki se ne zaveda svojega posebnega položaja; dostavljam pa, da je v resnici nezavestna, nediskurzivna, saj ji manjka tista »druga polovica«, artikulacija: oropan obleke, torej obup, ki v preseku s predkonstruktom naredi zarezo med izjavo in izjavljanjem, ki je v neizjemnem diskurzu prisotna a ne vidna, vidno in delujočo. V omenjenem primeru je prav ta presek hkrati poseben učinek in vzrok ostraneniu.

Vse to kaže, da je formalizem pojmoval jezik izrazito konfuzno. Res je Jakobson leta 1921 (Novejša poezija) na videz jasno izjavil: »Poezija je jezik v njegovi estetski funkciji«, toda s tem še nikakor ni povedal, kaj je posebnost te funkcije. Tako izhodišče nikakor ne implicira sorodnih rešitev. In res: Jakobson to specifično opredeljuje kot usmerjenost na izraz/medij. Taka »lingvistična« usmerjenost je naletela na eksplicitne predvsem pa na implicitne kritike ostalih formalistov. Na nek način so sicer priznavali, da je poezija tudi jezikovni pojav, toda tisto, kar ji daje status (specifiko) poezije je nekaj več od golega jezika. Ejhenbaum tako ločuje »jezikovni pojav« in »stilski postopek« – pri čemer je poudarjena ravno dvojnost: pojava kot danost (območje prirode – lingvistike) in postopek kot kreacija (območje duha – poetika).[40] Podobno fobijo pred lingvistiko, »jezikom kot takim« izpričuje tudi Žirmunski, ki pa se pri tem, ne da bi se tega prav zavedel, prav prisrčno zaplete: »Vsakemu oddelku znanosti o jeziku mora odgovarjati poseben oddelek teoretske poetike . . . Fonetiki kot veji lingvistike odgovarja fonetika ali evfonija, kot veja poetike.«[41] S tem je posredno postavil poetiko v odvisnost od tiste discipline,

od katere jo je hotel ločiti. Tu opisano fantazmo Ejhenbauma in Žirmunskega je lahko prepoznati kot fantazmo dveh diskurzov z različnimi zakonitostmi: prirodnega in duhovnega, se pravi fantazmo empiricizma – v podaljšku pozitivizma: znanstveni diskurz nasproti ideološkemu diskurzu. Če temu podaljšku sledimo, dobimo za formalizem kaj nenavaden rezultat, namreč da je poetski diskurz ideološki, torej tisto, proti čemur se je formalizem boril skoraj do poslednjega daha.

Znotraj takega pojmovanja ostaja tudi Medvedev, pri čemer tematizira verjetno temeljni nesporazum (sebe in) formalizma. Poetsko funkcijo vidi v izrazu/izražanju (vyskazyvan'e), kot »konkretni poetski konstrukciji«. Poetska svojstva pa »ne pripadajo jeziku kot objektu lingvistike, temveč konstrukciji, kakršna ta že je«.[42] Tu je očitno ločevanje na jezik kot predmet lingvistike in (konkretni) izraz/govor kot predmet poetike. Kot v primeru izjave in izjavljanja Medvedev tudi v primeru jezika in govora tematizira izvorno formalistično naivno enotenje (naivno nerazlikovanje), a to tako, da oba pola zdaj absoluitno loči. Medvedev navezuje na »Umetnost kot postopek«, kjer Šklovski transparentno jasno izenačuje jezik kot bazični sistem in poetski jezik/govor,[43] kot funkcijo znotraj bazičnega sistema. »Po Aristotelu mora imeti poetski jezik karakter tujega, presenetljivega; praktično on tudi je često tuj: sumerski pri Asircih, latinski v srednjeveški Evropi . . . Na isto se nanašajo tudi tako široko razširjeni arhaizmi poetskega jezika, oteženost jezika dolce stil nuovo . . .«[44] Prvo se nanaša na tujost jezika, druga pa na tujost v jeziku. Zanimivo je, da Medvedev govoreč o tem mestu ne ene ne druge ne priznava kot specifike poezije, kot da drugi primer ne govori o izrazu/izražanju.

Tako se je še enkrat potrebno vrniti na izhodišče, upoštevati, kolikor se to da, vse nedoslednosti v pojmovanju jezika in pogledati kako je s tisto »literarnostjo«, specifičnostjo poetskega, ki je verjetno tako najvažnejši vzgib za nastanek formalizma, kot tudi izvirni motor vse do zatona.

Najprej terminološka opazka, ki pa ni nedolžna. Gre za opozicijo poezija – proza. Kolikor je videti namreč omenjena dvojica vse do leta 1919 (Vljučno s Šklovski, »Potebnja«, 1919) govori o razliki med umetniškim in praktičnim jezikom. Slednji termin se kot del opozicije uveljavi šele v dvajsetih letih. Tako pojmovanje ni toliko posledica navezanosti na Aristotelov poiesis, kolikor teoretski odsev stopnje na kateri so v tem »prvem« obdobju »praktične« raziskave formalistov. Tako Šklovski kot tudi Jakubinski in Brik so v tem času obremenjeni izključno s preučevanjem zvočnosti in njegovim vplivom na »poezijo«. V tako ozko usmerjenih raziskavah[45] je omenjena opozicija teoretsko »zadostovala« – čeprav se je seveda treba vprašati, če se tudi dejansko predpostavlja zvočnost kot specifika vseh literarnih vrst. Odgovora v formalističnih tekstih ni najti. Glede na to, da se omenjena tri dela omejujejo izključno na poezijo kot verzno tvorbo, se da sklepati, da je zvočnost omejena na poezijo, iz česar pa izhaja, ker je pač poezija enako »poezija«, da proza kot umetniška zvrst sploh ne obstaja. Tega verjetno niti formalisti ne bi trdili.

V tej konfuznosti pa se pojavlja še druga. V svojem prvem tekstu je Šklovski bistvo »poezije« opredelil kot oživljanje tropičnosti besede. V »Umetnosti kot postopku« pa si skoči v zobe. Metaforo pripiše poeziji, metonimijo pa prozi, kar bi lahko pomenilo, da s tem prozo v njeni metonimičnosti vključuje v sistem »poezije« – umetniškega jezika, kot je to kasneje (leta 1925) storil Jakobson. Toda: ». . . obstajata dve vrsti slik: slika kot praktično sredstvo mišlenja, sredstvo enotenja stvari v grupo in poetična slika – sredstvo za jačenje vtisa.«[46] Metonimija torej pripada praktičnemu jeziku. »To je mišlenje, toda nima ničesar s poezijo.«[47] Možni sta dve razlagi: prva, da je v treh letih pozabil kaj je napisal v »Vstajenju besede«; druga, da v »Vstajenju besede« metonimije ne prišteva k tropom. Pa tudi če ostanemo le v okviru »Umetnosti kot postopka« se zdi argumentacija, da metonimija ni sredstvo poetskega jezika (naj gre za verzificirano besedo ali ne) če že ne kratkovidna pa vsaj neprepričljiva. »Prozna slika je sredstvo abstrahiranja: lubenica namesto okroglega senčnika, ali lubenica namesto glave, je samo abstrahiranje določene lastnosti predmeta in se z ničemer ne razlikuje od glava = krogla, lubenica = krogla.«[48]

Kot že rečeno je šele Jakobson dal/vrnil tako metafori kot metonimiji poetično vrednost.

Zanimivo pa je, da tudi Jakobson še ostaja v dihotomiji poezija – proza.[49] To se da razumeti edino na ta način, da razume metonimijo kot razvijanje v sintagmatski osi, metaforo pa v paradigmatski. To enačenje: metonimija=sintagma, metafora=paradigma je do neke mere upravičeno, kolikor meri na princip konstrukcije/postopka. Do neke mere zato,:

a) ker metafora in metonimija nikakor ne merita samo na konstrukcijo/postopek, pač pa tudi in predvsem na obče pravilo vzpostavljanj smisla v diskurzu, kot se uresničuje v sintaksi. Smisel vsake sintagme, naj bo poetska, prozna ali prozaična («praktična») se gradi ravno skozi delovanje metafore in metonimije.

b) ker nikakor ni vsa poezija grajena metaforično – namreč epska je grajena metonimično (v Jakobsonovem smislu). Tu se že kaže nezadostnost dihotomne delitve poezija – proza.

Očitno je, da se ravno preko problema metafore/metonimije, kot dveh kategorij, ki po Jakobsonu konceptualizirata dvojico poezija – proza, izpostavi problematičnost te dvojnosti. Namreč formalisti nikjer ne govorijo o liriki, epiki in dramatiki. Kolikor to maniro lahko razložimo z apriorno antipatijo do kakršnihkoli trdicionalnih literarno akademskih sistematizacij, pa prav tako tudi dvojica poezija – proza izpade iz formalističnega «duhovnega obzorja», kolikor meri izključno na zunanjo formo. Slednja formalizmu vsaj deklarativno ni nikoli pomenila kakšne same literarnosti zadevajoče diferencialne kvalitete. Pravim deklarativno, kajti v resnici je podtekst celotnega formalizma, celo tudi Tinjanova, ravno ta na zunanji formi temelječa diferenciacija. Glede tega se da v formalizmu dokaj jasno razločiti dve (povezani) fazi: prva, ki se ukvarja pretežno s poezijo (do leta 1919, 1921) in druga, ki se ukvarja s prozo. Še več: prva faza je izrazito usmerjena v zvočnost, zdaj že lahko rečemo poezije in ne «poezije», pri čemer ne skriva svoje navezanosti na šolo Sieversa, Sarana. Evfonija, ritmičnma ponavljanja, melodija, vsa ta zvočna sredstva s svojim najradikalnejšim praktičnim utelešenjem v koncepciji zauma ter seveda neke vrste sinteza v Ejhenbaumovi sintaksi, se jasno postavljajo nasproti sižeu, postopku razgaljenja sižea ter raznim stopničastim in prstanastim konstrukcijam kot bistvenim točkam raziskave proze. Tako pojmovanje najde svoj odmev celo v Tinjanovu, seveda s temeljno drugačno podlago: poudarek je pri Tinjanovu namreč premeščen s «subjektivnih jezikovnih pogojev» (npr. določenost verza z zvočnostjo) na «objektivne pogoje stiha kot konstrukcije» (stih s svojo dinamizacijo določa zvočnost).[50] Kolikor bi mu kdo lahko očital, da je to le obrat znotraj istega, pa bi ta spregledal, da ta obrat spremeni celoten smisel koncepta. Ne gre več za absolutno ločevanje poezije od proze, kakšno je bilo posledica koncepcije, ki je vzrok iskala v subjektivnem, pač pa za nujno dialektično zvezo obeh, kolikor je po njegovem specifično za verz/poezijo, da je semantika podrejena ritmu (zvočnosti), za prozo pa, da je ritem (zvočnost) podrejen semantiki. Rekli bi lahko, da je proza prisotna v verzu na način deformirane prisotnosti kot nujen pogoj, saj se šele preko take deformiranosti/podrejenosti lahko princip verza (njegova zvočnost in ritem) izpostavi kot konstruktiven/dominanten. Narobe velja seveda za prozo.

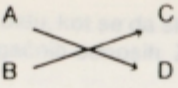
Toda koncepcije Tinjanova je treba zaenkrat zapustiti kot izjemo in si ogledati še nekaj nejasnosti glede predfunkcionalističnega postopka. Spet je treba začeti tam, kjer formalisti niso začeli, oziroma na kar so pozabili. Gre za refleksijo specifičnosti/različnosti postopka v poeziji in prozi. Da so formalisti pozabili reflektirati ravno to dvojnost in vmeščenost postopka v njej je seveda simptomatično – pozablja se ravno obvladujoči predpogoj. Pri formalizmu pa je ta pozaba zanimivejša, ker razkriva proces: v začetku A: evidenca literarnosti vs. življenju, in v njej B: dokazovanje poezije vs. prozi, ki nato preide v C: dokazovanje literarnosti vs. življenju, pri čemer se sproducira D: evidenca poezije «vs.» prozi (v novem pomenu). V tem procesu je jasno vidno križanje:

1. terminološka pot:

A ⟶ C

B ⟶ D

2. pot evidence/pozabe:



Normalno[51] bi imelo tako križanje za posledico utemeljenost/dokazanost vseh premis, ker dokaz C vpliva nazaj na A in dokaz D na B. Toda formalizem »vnese« v to križanje specifično novo pozabo, ki je čisto sintaktična/predzavedna, namreč tisti novi pomen v terminološki poti B—D. Ena od posledic te pozabe je bila že omenjena, namreč tista, katere izvor je B. Posledica pozabe, ki izhaja iz D pa je ta, da ima temeljni formalistični koncept, postopek, v poeziji drugačen pomen/princip kot v prozi. Poudarjam, da ne gre za drugačnost, ki bi izhajala iz drugačnosti poezije od proze.

Najprej je potrebno v formalizmu ugotoviti tri med seboj teoretsko nepovezana pojmovanja postopka:

1. »Umetniški postopek je postopek ostranenia stvari in postopek oteženе forme.«[52] Ta »definicija« meri na umetnost kot celoto in postopek kot občí princip.
2. V prozi je postopek princip, ki bolj ali manj motivirano organizira material.
3. Princip postopka v poeziji pa z izjemo zauma ni ekspliciran v nobenem formalističnem tekstu. V zgodnjih tekstih se kot primeri eksploatacije pojavljajo ali primeri postopka kot ostranenia in to izključno v prozi (delno prekrivanje s št. 1) ali pa izključno analiza zvočne plati poezije, oziroma njenega zauma.

Ob vsem tem in če vzamemo v poštev še znano misel iz »Rozanova«: »Vsebina književnega dela je enaka vsoti stilskih postopkov.«[53] se vidi, da je postopek enkrat mišljen kot občí princip ostranenia/oteževanja forme – se pravi en sam, univerzalen, drugič pa kot element ob množici sebi enakih, ki vsi skupaj tvorijo celoto dela.

Čeprav prva, pa ta nedoslednost nikakor ni najpomembnejša. Če namreč pogledamo kaj je formalizmu predstavljalo najčistejšo obliko poezije in proze vidimo, da je pri poeziji to zaum, oziroma ritmično zvočno oteževanje forme, (tu kot tudi drugje v celoti izpade Tinjanov od leta 1924 naprej, deloma pa tudi Ejhenbaumova »Melodija stiha« s koncepcijo sintakse) pri prozi pa t.i. razgaljeni postopek, postopek brez motivacije. Ker preveč se vsiljuje ta paralela: v poeziji tendenca k nesmislu (transsense) pomeni isto kot v prozi tendenca k nemotiviranosti, še posebej če vemo, da ima motivacija dosledno pomen opravičila za postopek, prehod med postopki/elementi, torej neke vrste sintaktičnega posrednika; obe tendenci na nek način ukinjata smisel/referencialnost (glede na to, da ti dve polji v formalizmu nista razločeni). Ta paralela pa pozablja na bistven element, ki členoma podeli povsem nasprotno vrednost. Namreč: v čem delujeta obe različici postopka. Če je za prozo jasno, da je to material, pa za poezijo takega predmeta postopka ni. In to ne samo, da formalisti niso skonstruirali nobenega primernega termina, pač pa v tekstih tudi dejansko ni najti takega »predmeta«. Kakšna je posledica tega manka pri poeziji bo jasno šele po označitvi specifičnega položaja materiala znotraj proze.

Ravno pojem materiala pa je v formalizmu obdelan mogoče najbolj konfuzno in protislovno. Vsekakor ga je nujno vmestiti v trojico postopek – material – motivacija. Preprosto rečeno je postopek tisti, ki dodeli elementom materiala umetniški odnos.[54] Toda kaj je ta material, ti njegovi elementi?

Že Erlich opazi pri Šklovskem dvojno pojmovanje materiala: »Ideje in emocije, izražene v literarnem delu, prav tako kot dogodki naslikani v njem so obravnavani kot gradbeni material za umetniško konstrukcijo, fenomeni istega reda kot beseda ali besedna kombinacija . . . V vsakem primeru se mi zdi očitno, da za pisatelja besede niso nujno zlo, . . . pač pa predvsem material za delo.«[55] Dopolnilo prvemu pojmovanju najdemo v delu »Parodični roman. Sterneov Tristram Shandy«: »Pojem sižea se pogosto meša z opisom dogodka – s tem, kar predlagam, da se pogojno imenuje fabula. V delu je fabula samo material za sižejno oblikovanje.«[56] Šklovski ima ideje, emocije, dogodke za »zunanji svet«. Če s tem zvežemo fabulo kot opis dogodka, sam ta opis dobi vrednost zunanjega sveta. Še bolj neverjetno pa je to, da bi tak material z vrednostjo zunanjega sveta

A
C
B
D

postal material v umetniškem delu, kot se da sklepati po že omenjenem citatu iz »Rozanova«, kar tak kot je, le v drugačnih odnosih. Zunanji svet postane literarno dejstvo le zaradi drugačnega odnosa!?

Tu utegne pasti pripomba, da pretiravam: Šklovski pač ni nikoli pomislil, da bi nek dogodek kot tak prišel v literarno delo. Toda: to ni prvi primer mešanja realnosti/referencialnosti z znakom (lingvističnim). Šklovskemu se je v vnemi, da skozi koncepcijo postopka literaturi zagotovi čim večjo neodvisnost od »sveta«, ta odvisnost v potencirani in deformirani obliki vrnila skozi tak periferen pojem, kot je v formalizmu material.

Celo Jakobson, ki leta 1933 v tekstu »Co je poezie?« gradi ravno na razliki referenca – znak, še leta 1921 v tekstu »O umetniškem realizmu« meša oba nivoja: »Po stopnji nakopičenja tradicije slika postane ideogram s katerim se v trenutku korespondenčno poveže predmet . . . Da bi v stvari (sliki, A.D.) videli to, česar včeraj nismo videli, mora slikar novator navezati percepciji novo formo. Predmet se podaja v novi perspektivi.«[57] Prvič govori o predmetu kot referenci slike, drugič pa o predmetu kot elementu slike (znaku jezika).

Kadar pa je pod materialom mišljeno nekaj že diskurzivnega, npr. fabula »ane Karenine«, »ki se jo da izraziti v enem stavku«[58] , pa ni pojasnjena niti narava, niti pomen tega diskurzivnega znotraj umetnosti. Točneje: ker je brez pomena ni potrebno pojasniti njegove narave.

In če pustimo material v njegovi konfuzni nedoločenosti, je treba dodati, da tudi trojica: postopek – material – motivacija kljub relativno določenemu polju v literarnem delu, ki ga predstavljajo, na konkretnih primerih le ni tako nedvoumna. Vzemimo za primer analizo »Don Kihota« v razpravi »Razvijanje sižea« Viktorja Šklovskega. »Don Kihot« mu pomeni prehod med zbirko novel (tipa »Dekameron«) in romanom z enim junakom, ki je zgrajen s postopkom nizanja, in ki mu potovanje služi kot motivacija.«[59] Kakšna je tu sploh razlika med postopkom in motivacijo? Med nizanjem in potovanjem? Potovanje ravno je nizanje in nizanje »potovanje« materiala (fabule). Ravno potovanje je tisto, ki organizira material na tak in tak način – je dosledno izveden konstruktivni princip stopničaste gradnje sižea, kot ga je Šklovski opredelil v istem tekstu. Kolikor je potovanje motivacija, je tudi konstruktivni princip gradnje. Motivacija se tako zlije s postopkom. Ta primer je zanimiv še zato, ker je potovanje kot dogodek lahko tudi material – in to v »Don kihotu« včasih tudi je. Podobno se da ugotoviti tudi ob »Tristramu Shandyju« kot primeru nemotiviranega postopka. V formalistični maniri rečeno: dva elementa materiala sta natančno na tistem mestu kot sta in v natančno takem odnosu kot sta ravno zaradi delovanja postopka. Če naj bi motivacija predstavljala neke vrste opravičilo, zakaj je nek element materiala ravno tam in ravno tak, potem je za to (motivacijo) vedno že zadosten postopek sam. Predstavljajmo si nek »motiviran roman«: ravno s tem, ko opraviči tak in tak obstoj materialnih elementov, jih hkrati že na prav poseben način poveže/formira. postopek je vedno že motiviran in motivacija sama je že postopek.

S tem se je krog približal svojemu začetku. Prišli smo do točke, ko se je treba vprašati koliko so, če sploh so, formalisti presegli dualizem vsebina – forma, se pravi tisto koncepcijo, ki so jo od samega začetka tako vztrajno kritizirali. In če se s tem vprašanjem približamo »izvoru« formalizma, se bomo z odgovorom začetku tega teksta. Kot smo na začetku ugotovili empiricizem teoretskega pristopa kot metode, da dejstva igrajo nasproti ideološkim teorijam avtonomno vlogo (Ejhenbaum), pa prav tak empiricizem najdemo seveda tudi v pojmovanju umetniškega dela. »Dejstva umetnosti pričajo o tem, da se njena specifičnost ne izkazuje v elementih, ki vstopajo v delo, pač pa v njihovi svojevrstni uporabi.«[60] Ta zastavitev, ki predpostavlja substancializirane elemente, nad katerimi postopek kot čisti ustvarjalni princip uganja nek njim tuj teror, je najlepše izražen v »Rozanovu« V. Šklovskega: »književno delo je čista forma, ni niti stvar, niti material, temveč odnos materiala. In kot vsak odnos je tudi ta nemerljiv . . . šaljiva, tragična, svetovna, sobna dela, postavljanje sveta proti svetu ali mačke proti kamnu – ta dela ali postavljanja nasproti so medsebojno enaka.«[61] S tem Šklovski govori natanko isto kot tisti, ki jih kritizira, samo da z druge strani. Prvi govorijo: bistven je material (fabula, vse-

bina), za katerega je forma le bolj ali manj naključno izbrana posoda; Šklovski pa: bistven je postopek, ki formira nek popolnoma indiferenten material. In če pravi malo naprej: »Izbor materiala za umetniško delo se prav tako vrši po formalnih obeležjih«[62], to sicer pomeni, da material le ni tako indiferenten, kot pravi malo više, ni pa zato nič manj inerten glede na formo. Oziroma, kar je najvažnejše: postopek materiala ne formira v smislu deformacije ampak tako, da samo razvrščа substancializirane entitete, katerih pomen se z vstopom v sintaktično enoto ne spremeni in od katerih sama sintaksa ne dobi nobene nove vrednosti. Biti morajo le njej primerni (izbor materiala). Iz tega se tudi nekoliko bolj razume, zakaj je imel metaforo za poetični princip metonimije pa ne. Metafora mu v njeni paradigmatskosti predstavlja tisti duhovni princip iz katerega znak črpa svoj večni smisel, in ki pač ni odvisen od sintagme v katero je vključen. Sama sprememba sintagme, metonimija, nima na ta smisel nobenega vpliva.
Mimogrede je treba omeniti, da Šklovsksi ni dosleden niti v takem mehanicizmu. Za to je dovolj pogledati spet v »Rozanove«. Kakor hitro namreč preide iz načelnih teoretskih izjav k analizi konkretnega materiala, mu očitno nehote udari na dan ravno tisto nasprotno teoretskim izjavam. »Rozanov je našel temo. Cel niz tem, tem vskdanjosti in družine.«[63] Ravno to pa je tisto,zaradi česar lahko malo za tem reče: »Za mene so te knjige novi žanr.« Če vemo, da je po Šklovskem žanr določen edino s postopkom, je izjava kontradiktorna s prejšnjim pojmovanjem. Drugje pa je že bolj direkten: »Stvari od časa do časa dvignejo upor . . . – stvari, ki so ga obkrožale, so zahtevale avreolo. Rozanov jim je dal avreolo in slavo.«[64]
Zdaj je lahko bolj jasno, zakaj ima postopek v poeziji tako specifičen položaj. Tam bi material eventuelno lahko predstavljala beseda/lingvistični znak. Toda v takem primeru bi postopek dejansko le razvrščal dane besede/znake, kar pa bi bilo v nasprotju s koncepcijo zvočnosti in ne nazadnje tudi metaforičnosti. Postopek v poeziji vedno tudi (po formalistih) deformira »material« – oziroma ta »materíal« je vedno že deformiran in o njem kot neki danosti ne moremo govoriti. V toliko ima formalistična koncepcija poezije prednost pred mehanicistično koncepcijo proze – seveda ob zavedanju vseh nedoslednosti, ki jih prinaša s svojo usmerjenost na čisto zvočnost.

Do tega trenutka smo sledili nekaterim bistvenim teoretskim formalističnim problemom, če upoštevamo Ejhenbaumovo shemo iz leta 1927, ki s pogledom na »zgodovino« formalizma ločuje tri področja:
1. »Kako sploh pisati« oz. »kako je narejeno«, kar bi odgovarjalo teoriji.
2. »Kako pisati dalje«, kar bi bilo predmet evolucije
3. »Kako biti pisec«, kar bi pripadalo sociologiji.[65]
Shemo je potrebno dopolniti v toliko, da sta seveda točki ena in dve sočasni, saj je koncepcija evolucije vedno del neke teorije, v formalizmu pa ju očitno druži ista ideologija. Za pričujoči zapis bi to pomenilo posvečati se problemom formalističnega pojmovanja evolucije vzporedno s »teoretskimi« problemi – oziroma se spoprijeti s problemom zdaj; v obeh primerih pa bi problem zaradi vzporedne prepletenosti s »teorijo« zahteval vsaj toliko pozornosti kot slednja. Malo zaradi tega, malo pa tudi zato, ker se s problemom evolucije dovolj kritično in poglobljeno ukvarja delo Vladislave Ribnikar Perišić, »Ruski formalizam i književna istorija«, se bom temu vprašanju izognil.
Glede tretje točke pa to, da pomeni glede na prvi dve povsem novo ideološko izhodišče. Špekulacijam je prepuščeno vprašanje, kje iskati vzrok takemu prelomu, ki ga najbolje obeležuje razprava Šklovskega iz leta 1927, »V obrambo sociološke metode«; prav gotovo pa so na ta prelom vplivali vsaj trije dejavniki: izreden pritisk »marksistične« in vulgarno sociologistične kritike, funkcionalistična koncepcija formalizma Tinjanova in pa radikalna sprememba književne produkcije in književnosti sploh v porevolucijskem obdobju. O tem prelomu naj priča primerjava stališča Šklovskega iz omenjenega dela in stališča Ejhenbauma iz leta 1924, študije »Lermontov«. Ejhenbaum pravi: »Originalni Lermontov je zgodovinski Lermontov.«[66] »Stvar ni v enostavni projekciji v preteklost, temveč v tem, da se dojame zgodovinska aktualnost dogodka, da se določi njegova vlo-

ga v razvoju zgodovinske energije, ki se, ker je po svojem bistvu stalna, ne pojavlja in ne izginja in zato deluje izven časa.«[67] Šklovskijeva kritika Voronskega in njegove razlage Puškina[68] izhaja na nek način iz iste težnje odkriti »tistega pravega avtorja«, pri tem pa se zaveda, da je avtorjevo delo nemogoče brati historično – drugače rečeno, da je avtorjev ideološki projekt vedno projekt določene zgodovine, da je torej določen ravno z zgodovinsko situacijo njegove dobe. »Stvar je izgubila svoj prvobitni pomen. Oddvojila se je od svoje naloge.«[69] Ker ohranja izključni poudarek na estetskem/literarnem, mu šele aktualno branje, »rešeno« ideoloških predpostavk (ideološkega projekta) »historičnega avtorja« predoča tisti pravi estetski objekt. To je prelom, kolikor se Šklovski zaveda ideoloških predpostavk avtorja, a je polovičen prelom, kolikor pozablja na to, da je tudi bralčevo branje vedno ideološko/zgodovinsko podloženo. Šklovski predpostavlja enostransko usmerjeni tok iz ideološko obremenjenega v ideološko neobremenjeno. »Zgodovina uspešnega pamfleta tudi je običajno zgodovina njegove uporabe izven prvobitne namere.«[70]

Naj bo to dovolj kar zadeva prelom v formalizmu zadnjih let njegovega obstoja; ravno toliko, da se vidi delen odmik od tiste teoretske manire, ki je bila predmet naše pozornosti. T.i. sociološko obdobje formalizma je mogoče bolj kot v takem smislu zanimivo zato, ker se bori na tujem borišču, na tleh sociologije, ki jo je vedno imel za vedo, ki ne zadeva samega bistva umetnosti. Zanimivo, ker v mnogočem nadvlada vulgarnega domačina, pri čemer formalizmu verjetno najbolj pomaga funkcionalizem Tinjanova, oz. nekatere ideje, ki so jih ostali formalisti prevzeli po Tinjanovu.

Tinjanov, predvsem po letu 1924, je s svojimi koncepti konstruktivnega principa, konstruktivnega dejavnika, dominante, dinamizacije, avtofunkcije in sinfunkcije in seveda vseobsegajočim principom funkcionalnosti vsekakor toliko samosvoj[71], da ga je treba obravnavati ločeno od formalizma in bolj v navezavi/primerjavi s strukturalizmom.

Andrej Drapal

OPOMBE

[1] Odslej formalizem.
[2] B. Ejhenbaum, teorija »formalne metode«, v Književnost, str. 5.
[3] Prav tam, str. 9.
[4] Prav tam.
[5] Namreč: natanko v tej neodvisnosti in ne kje drugje ter ravno neodvisne in ne kako drugače. Ravno tak (neodvisen) je predmet/dejstvo in ne drugačen.
[6] Prav tam, str. 5.
[7] Prav tam, str. 4.
[8] Prav tam.
[9] V tem je formalizem pravi otrok revolucijske dobe.
[10] B. Ejhenbaum, Melodija stiha, v Poetika ruskega formalizma, str. 175.
[11] Roman Tinjanova, Kjuhla (1925), je v tem pogledu zasnovan povsem tradicionalno, »neformalistično«. Glej: Jurij Tinjanov, Dekabrist Kiherbeker, CZ 1950.
[12] V. Šklovski, treča fabrika, str. 142.
[13] V. Erlich, Russian formalism.
[14] F. Jameson, U tamnici jezika, str. 45.
[15] Althusser, O konceptu naddoločenosti, v Ideologija in estetski učinek, str. 312.
[16] Tak odnos do formalizma je transparentno razvit v Erlichovi monografiji, zato klasičnem delu črnobele tehnike.
[17] Menim, da je prevajanja »ostranenia nepotrebno:
1. Če bi ohranili kolikor toliko »zvest« prevod (npr. otujitev), bi namreč zašli v nevarne vode marksistične terminologije, s katero ima formalizem ravno toliko skupnega, da lahko pride do zmede. O tujosti tega koncepta z Brechtovim Vefektom pozneje.

2. Ce bi termin prevajali s »singularizacijo, kot se da zaslediti v nekaterih hrvaških prevodih, pa tudi omenjeni ideologiji in estetskem učinku, (ali s čim podobnim), pa bi razen občutnega pomenskega zoženja v primerjavi z na začetku nerazumljenim ostraneniem ne dosegli ničesar. Prav v tej nerazumljivosti je glavna (pedagoška) vrednost neprevedenega termina.

[18] Tu se podrejam formalističnemu nerazlikovanju sklopa jezik-govor-diskurz.

[19] Več o že tu vidni nevzdržnosti take zastavitve – pri analizi zauma.

[20] V. Šklovski, umetnost kot postopek, v Texte der russischen Formalisten, Band I (TdrF. I), str. 10.

[21] Prav tam, str. 12.

[22] L.Althusser, ideologija in ideološki aparati države, v Ideologiji in estetski učinek, str. 73/74.

[23] V.Šklovski, Umetnost kot postopek, v TdrF. I, str. 14.

[24] L. Althusser, Ideologija in ideološki aparati države, v Ideologija in estetski učinek, str. 73.

[25] Mimogrede naj opozorim še na že citiran Jakobsonov slogan, da je specifičnost poezije ravno edino usmerjenost na medij sam. To je le ena od antinomij formalizma, zanimivih v toliko, kolikor skušata obe »strani« dokazati isto.

[26] Kaj je tisti 3predmet«, ali označevalec, označenec, ali referent, puščam zaenkrat še nerazčiščeno.

[27] V. Šklovski, umetnost kot postopek, v TdrF–I, str. 12.

[28] Brecht, Dijalektika u teatru, str. 137.

[29] P. Macherey, nekaj temeljnih konceptov, v Ideologija in estetski učinek, str. 191.

[30] V. Šklovski, o poeziji in zaumnem jeziku, v Uskrsnuće riječi, str. 31.

[31] Prav tam, str. 35.

[32] Prav tam.

[33] Prav tam, str. 36.

[34] Ta podrobnost, pa tudi omenjeno nerazlikovanje fonetske tvari od fonemov ter še nekatere, jasno kažejo, da formalisti z izjemo Jakobsona in Tinjanova niso poznali Saussura. S prevlado Opojaza nad Moskovskim lingvističnim krožkom je prevladal tudi strah pred lingvistiko. To je bil vzrok mnogim zablodam, od katerih je najindikativnejša tista Ejhenbaumova, da je lingvistika nauk o prirodi. (Melodija stiha, v Poetika ruskega formalizma, str. 172).

[35] V. Šklovski, umetnost kot postopek, v TdrF. I, str. 20.

[36] Prav tam, str. 16.

[37] Prav tam, str. 20.

[38] P. Medvedev, formalni metod u nauci o književnosti, str. 90.

[39] V. Šklovski, vstajenje besede, v TdrF. II, str. 6.

[40] B. Ejhenbaum, melodija stiha, v Poetika ruskega formalizma, str. 172.

[41] V. Žirmunski, Naloge poetike, v Poetika ruskega formalizma, str. 328.

[42] P. Medvedev, formalni metod u nauci o književnosti, str. 125.

[43] Dvojnost jezik-govor ohranjam, ker poezija kljub temu, da je govor znotraj bazičnega jezikovnega sistema, vseeno predpostavlja nek »lasten« jezik, seveda kot fantazm, ki je, ko gre za poezijo, konstitutiven.

[44] V. Šklovski, umetnost kot postopek, v TdrF. I, str. 30.

[45] Pomembnejša dela so: Šklovski, O poeziji in zaumnem jeziku (1916), Jakubinski, O zvokih jezika stiha (1916), Brik, Zvokovna ponavljanja (1917).

[46] V. Šklovski, umetnost kot postopek, v TdrF. I, str.6.

[47] Prav tam, str. 8.

[48] Prav tam. Oba hrvaška teksta napravita tu grobo napako: v Uskrsnuće riječi prevajajo »šar« z »lopta«, v poetiki ruskega formalizma pa z »balon«. V obeh prevodih se izgubi prav tisto, za kar pravzaprav gre: abstrahiranost kroga/krogle.

[49] V. Erlich, Russian formalism, str. 200.

[50] J. Tinjanov, problemi jezika stiha, v Poetika ruskega formalizma, str. 202.

[51] Ta »normalnost« je seveda normalnost premestitve kot zunanjega izraza globje pozabe – toda tu ni govora o tem.

[52] V. Šklovski, umetnost kot postopek, v TdrF. I, str. 14.

[53] V. Šklovski, rozanov, v rev. Književnost (1981), str. 1348.

[54] Prav tam, str. 1347.

[55] V. Šklovski, literatura in kinematograf, cit. po V. Erlich, Russian formalism, str. 162.

[56] V. Šklovski, sternov Tristram Shandy, v TdrF. I, str. 296.
[57] R. Jakobson, o umetniškem realizmu, v TdrF. I, str. 376.
[58] V. Erlich, Russian formalism, str. 209. Prav taka Erlichova označba fabule, podprta z izjavami Tolstoja in Šklovskega, da fabula ne zaobjema vseh elementov dela, in da siže-/postopek ni samo (re)organizacija ampak tudi dopisovanje, kaže tokrat na notranjo nedoslednost mehanicizma.
[59] B. Ejhenbaum, Teorija »Formalne metode«, v Književnost, str. 25.
[60] Prav tam, str. 15.
[61] V. Šklovski, Rozanov. v rev. Književnost, str. 1374.
[62] Prav tam, str. 1348.
[63] Prav tam, str. 1351.
[64] Prav tam, str. 1352.
[65] B. Ejhenbaum, Književno življenje, v Književnost, str.164.
[66] B. Ejhenbaum, Lermontov, str. 192.
[67] Prav tam, str. 193.
[68] V. Šklovski, V obrambo sociološke metode, v Uskrsnuće riječi, str.137.
[69] Prav tam, str. 140. Te besede so hkrati implicitna kritika in revizija formalističnega empiricizma, saj govori o odvisnosti dejstev, o njihovi pogojenosti z zgodovino/ideologijo.
[70] Prav tam.
[71] Poseben problem je tudi Jakobson in njegova praška dejavnost še v času formalizma.

CITIRANA IN UPORABLJENA LITERATURA

(Le knjižne izdaje, ne pa tudi posamezni teksti v zbornikih.)
TEXTE DER RUSSSISCHEN FORMALISTEN, München, Wilhelm Fink Verlag, Band I, 1969, Band ii, 1972. (Več tekstov).
POETIKA RUSKOG FORMALIZMA, Beograd, Prosveta, 1970. (Več tekstov).
VIKTOR ŠKLOVSKI, Uskrsnuće riječi, Zagreb, Stvarnost, 1969. (Več tekstov).
VIKTOR ŠKLOVSKI, Zoo ili pisma ne o ljubavi; Treća fabrika, Beograd, Srpska književna zadruga, 1966.
VIKTOR ŠKLOVSKI, Rozanov, revija Književnost, 1981 (7 – 8).
BORIS EJHENBAUM, Književnost, Beograd, Sazvežđa, 1972. (Več tekstov).
VICTOR ERLICH, Russian formalism, The Hague, Mouton, 1955.
P.N. MEDVEDEV, Formalni metod u nauci o književnosti, Beograd, Sazvežđa, 1976.
FREDERIC JAMESON, U tamnici jezika, Zagreb, Stvarnost, 1978.
IGNAZIO AMBROGIO, Formalizam i avangarda u Rusiji, Zagreb, Stvarnost, 1977.
VLADISLAVA RIBNIKAR PERIŠIĆ, Ruski formalizam i književna istorija, Beograd, Mala odicija Ideja, 1976.
FERDINAND DE SAUSSURE, Opšta lingvistika, Beograd, Sazvežđa, 1977[2]
IDEOLOGIJA IN ESTETSKI UČINEK, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980. (Več tekstov).
BERTOLD BRECHT, Dijalektika u teatru, Beograd, Sazvežđa, 1979[2].

FUNKCIONALISTIČNI URBANIZEM IN NJEGOV »SOCIALNI PROGRAM«

V prvih dveh desetletjih 20. stoletja je v arhitekturi prišlo do preobrata, ki ga je že v samem začetku jasno izrazil Adolf Loos v znamenitem tekstu »Ornament in zločin«.[1] Loos nakazuje tisto smer razvoja v arhitekturi, ki jo lahko označimo z odpovedjo »humanistično-umetniškemu impulzu«, ki je vse do začetka 20. stoletja prežemal vladajoča gibanja v arhitekturi. Gre torej za »likvidacijo umetnosti« v tradicionalnem pomenu in obenem za privzem kriterijev »socialne uporabnosti« v arhitekturi. Arhitektura se usmeri v tematizacijo tehnike in tehnološkega razvoja na področju gradnje. Čeprav se je novo gibanje zoper »estetiko ornamenta« borilo z argumenti »nove estetike« (»estetika mašine«, estetizacija vsakodnevnega življenjskega okolja in ne več zgolj privilegiranih javnih in gospostvenih zgradb), pa je sprememba v stilu morda – ali pa vsaj za našo analizo – še najmanj pomembna. Kar je zares pomembno, je predvsem naslednje: arhitektura kot umetnost oblikovanja (hiše, mesta) se usmeri v »strukturiranje življenjskega okolja«; predmet arhitektove dejavnosti, ki je s tem par excellence urbanistična dejavnost, postane prostorska organizacija družbenega življenja. To smer, ki je v arhitekturi oziroma v urbanizmu kmalu postala vladajoča smer, poimenujejo z najrazličnejšimi oznakami, kot npr. »moderna arhitektura«, »internacionalni stil«, »arhitekturni in urbanistični funkcionalizem«. Med temi oznakami se bomo odločili za zadnjo, čeprav je tako kot ostale predvsem stilska oznaka, se pa danes tudi najmanj uporablja.

Vendar pa tega pojma ne bomo uporabljali kot stilne oznake, marveč v docela drugem pomenu: menimo namreč, da ta pojem še najbolje izraža urbanistični in arhitekturni *postopek*, ki se ravna po kriterijih »socialne uporabnosti«. Kot stilna oznaka »urbanistični in arhitekturni funkcionalizem« označuje tisto estetsko usmeritev, ki se ravna po znamenitem mottu »form follows function«, torej priznava za *lepo* tisto, kar je *funkcionalno*, kar ustreza namenu. Še najbolj ustrezno to estetsko maksimo povzema Posener: »Reši nalogo ustrezno namenu, izberi konstrukcijo, s katero lahko ob danem materialu najbolje uresničuješ namen, in lepota se bo pojavila sama od sebe«.[2]

Za našo razpravo pa je dosti pomembnejša določena druga dimenzija »funkcionalizma«, ki se najbolj jasno izraža v Atenski listini. To je nov arhitekturni in urbanistični *postopek dela*, ki je popolnoma analogen postopkom modernih analitskih znanosti: sistematična razgraditev/členitev objekta (mesta, hiše itd.) na njegove enostavne elemente – funkcije in projektiranje/planiranje teh elementov glede na funkcijo, ki jo takšen element oprvlja (v mestu, hiši, itd.).Takšen postopek je bil prvič najbolj izrecno izražen pri Le Corbusierjevem konceptu »stanovanjske mašine«.

Nov pristop v urbanističnem oz. arhitekturnem delovanju je treba razumeti kot odgovor na zahteve, ki jih je urbanizmu postavilo uvajanje novih produkcijskih tehnik in organizacije dela v kapitalističnem produkcijskem načinu. Zato naj najprej opišemo te spremembe in njihov vpliv na arhitekturo oz. urbanistično dejavnost.

Izredno pomembno vlogo za razvoj funkcionalizma v arhitekturi in urbanizmu ima uvajanje novih proizvodnih tehnologij, predvsem tekočega traku in z njimi povezane znanstvene organizacije dela in upravljanja. Tekoči trak dosledno uresniči delitev dela s tem, da razgradi delovni proces na njegova elementarna opravila in stopnjuje »procesiranje« delovnega postopka. Zamisel je dosledno ločena od izvedbe.

To omogoča tudi prostorsko ločitev upravljalskih in načrtovalno/projektivnih funkcij od proizvodnih. Upravljalske funkcije so podvržene drugačnim kriterijem lokacije, za njih je bolj kot bližina lastnih proizvodnih enot pomembna dostopnost do virov finančnih, tehničnih in inovacijskih informacij. Šele to omogoča oblikovanje posebnih upravno-poslovnih središč, ki niso nujno prostorsko vezana na sfero proizvodnje.

Tem procesom ustrezno se razvija tudi znanstvena organizacija dela in upravljanja. Temelji na preciznem merjenju, normiranju in standardiziranju delovnih postopkov ter proizvodov. Delovna sredstva so poskušali v čim večji meri prilagoditi značilnostim člove-

kove konstitucije z namenom, da bi reducirali nepotrebne gibe in povečevali delovno storilnost. Prototip takšnih raziskovanj predstavljajo podrobne časovnoprostorske študije posameznih faz delovnega postopka; z njihovo pomočjo naj bi ekonomizirali proizvodnjo. Kot rezultat teh sprememb se pojavi masovna proizvodnja standardiziranih proizvodov za zadovoljevanje vsakodnevnih potreb.

Vse te spremembe, ki so imele za cilj maksimirati profit z racionaliziranjem proizvodnje, niso ostale omejene samo na tovrniške hale. Prodirati so začele tudi v sfero urbanizma, se pravi reguliranja pogojev kolektivne in individualne reprodukcije delovne sile. Analogno življenju v tovarni je bilo tudi življenje izven tovarniških hal čedalje bolj podrejeno zahtevam standardizacije in racionalizacije. Posebej očitna je bila standardizacija in racionalizacija stanovanjske sfere, ki naj bi determinirala dnevni potek življenja. Razvijati se je pričel *fordizem* – »socialna filozofija praktičnega«, ki si je prizadeval prostorskočasovno regulirati celoten življenjski proces in ga postaviti v službo maksimiziranja profita.

Procesi standardizacije in racionalizacije so torej prodrli tudi na področje gradnje. Mednarodni kongres moderne arhitekture (CiAM) je leta 1928 v La Sarrazu že sprejel te zahteve za kriterije arhitekturne in urbanistične dejavnosti.

»4. Racionalizacija in standardizacija sta posledici ekonomsko najučinkovitejše produkcije. Imata odločilen vpliv na današnje gradbeništvo.

5. Racionalizacija in standardizacija se izražata v treh ozirih:

a) od arhitektov zahtevata intenzivno redukcijo in poenostavitev pri gradnji nujnih delovnih postopkov;

b) za gradbeno obrt pomenita redukcijo današnjega mnoštva poklicev v korist majhnega števila, tudi za neizučene delavce, lahko priučljivih spretnosti;

c) od uporabnikov, naročnikov in stanovalcev hiš zahtevata, da pojasnjujejo svoje zahteve v smislu obsežnega poenostavljanja in posploševanja stanovanjskih navad. To pa tudi pomeni opustitev precejšnjih in s pomočjo določenih industrij vzpodbujevanih posameznih zahtev v korist čim bolj splošnega in obsežnega izpolnjevanja zapostavljenih zahtev širokih mas.«[3]

Procesi standardizacije in racionalizacije so zahtevali tudi poenotenje – standardiziranje stanovanjskih navad in kulturnih stilov življenja. Takšna zahteva popolnoma ignorira problem različnih potreb za različne socialne in starostne skupine prebivalstva, ki jih ni mogoče zadovoljiti s standardiziranimi stanovanjskimi tlorisi. Problem potreb je avantgarda – pa čeprav je bila po lastnih izjavah usmerjena v reševanje »socialnih problemov« – preprosto obšla. Simptomatičen je Le Crobusierjev odgovor na problematiko različnih potreb:

»Vsi ljudje imajo iste organizme, iste funkcije. Vsi ljudje imajo iste potrebe.«[4]

Trije novi »kompleksni stroji«, predvsem pa njihova množična proizvodnja in uporaba so za arhitekturo in urbanizem pomenili posebne vrste izziv. To so bili parnik, letalo in še posebej osebni avtomobil. Arhitekturna avantgarda jih ni obravnavala le kot simbole tehničnega napredka, temveč tudi kot vzor organizacije družbenega življenja.

Letalo je bilo za Le Corbusierja vzor konstrukcijskih rešitev in obenem tudi primer, kako je treba reševati probleme pri konstruiranju; ne več s posnemanjem narave, temveč z reševanjem »tehničnega problema« letenja.[5]

Konstrukcija, ki rešuje problem, je obenem tudi estetska: »Kadar določena stvar odgovarja določeni potrebi, tedaj je lepa«.[6]

Osebni avtomobil je imel pomembno vlogo pri konstituiranju funkcionalističnega urbanizma. masovna uporaba osebnega avtomobila povečuje prostorsko mobilnost in s tem omogoča ločitev delovnega mesta od stanovanja in pospešuje tkim. »suburbano rešitev« – proces preseljevanja iz sklenjenih znotrajmestnih območij v mestno obrobje.

Ne samo to. Sam princip delovanja avtomobilskega motorja, »dvotaktni sistem«, postane vzor prostorske organizacije družbenega življenja, ki je razpeto med dve funkciji: delo – stanovanje.

»Dvotaktni sistem« vzpostavlja še dodatno analogijo – med človeškim organizmom in

mestom: pljuča-srce; mesto-stanovanje. S tem mesto dobi tudi naravoslovno-biološko podlago in utemeljitev.
Množična uporaba osebnega atomobila je v mestu povzročila nove probleme: sistem ulic in cest ni bil več primeren, ne samo zaradi gneče, temveč tudi zaradi tega ker avtomobilska hitrost zahteva odstranitev pešca z vozne poti. Avtomobil je zahteval hierarhični sistem ulic in ustrezni prometni režim, da so lahko izkoristili hitrosti, ki jih je omogočal. Sicer pa avantgarda in še posebej Le Corbusier avtomobila ni obravnavala kot vir »urbanega kaosa« (kot to počne kritika urbanizma od šestdesetih let naprej). Za avantgardo je bil avto, ravno nasprotno, skoraj magično sredstvo za reševanje urbanih problemov: Če pa so se pojavljali prometni zastoj, nesreče itd., pa so bila temu kriva zastarela mesta, ki jih je treba reorganizirati v skladu z zahtevami avtomobilskega prometa. Deklaracija CIAMa iz La Sarraza zahteva:
»Prometna regulacija mora zajeti časovno in krajevno sosledje vseh funkcij skupnostnega življenja. Naraščujoča intenzivnost življenjskih funkcij, ki jo je treba stalno preverjati s statističnimi sredstvi, neizbežno provzroča diktaturo prometa.«[7]
»Prometna funkcija« postane tako prvič jasno in izrecno utemeljena kot determinanta razvoja urbane strukture; njena vloga je povezovati različna funkcionalna območja.
Hitro spreminjajoči se pogoji uvrednotenja kapitala v mestu stalno izsiljujejo prostorske prerazdelitve posameznih reprodukcijskih območij (delo, prosti čas, stanovanje, potrošnja) in spreminjajo »funkcionalne namembnosti« posameznih mestnih prostorov. Uveljavlja se zahteva po gradbenotehnični fleksibilnosti in variabilnosti posameznih prostorov in zgradb. Treba je omogočiti, da lahko zgradbo, ki je bila postavljena za določen namen, z majhnimi stroški preuredijo za popolnoma drug namen, ali pa celo odstranijo, če ni več potrebe po njej. Prilagajanje grajene substance mest spreminjajočim se pogojem uvrednotenja kapitala povzroča, da so mesta oz. njihovi posamezni predeli stalno »v prezidavi«. Problem prezidave so pričeli reševati z gradbenimi sistemi, ki so »nevtralni glede na lokacijo in uporabo, obenem pa omogočajo proizvodnjo gradbenih elementov neodvisno od poslopja in naročil.«[8]
Celična gradnja predstavlja prototip takšnih sistemov, saj je njen osnovni element »celico« mogoče poljubno kombinirati pač glede na trenutne potrebe graditelja oz. naročnika. Nevtralnost gradbenih sistemov glede na lokacijo in uporabo pa v estetskem pogledu pomeni, da zgradba kot »arhitekturno delo« zgubi svojo »enkratnost« in »neponovljivost«, skratka »originalnost«, kajti njeno oblikovanje ni več podrejeno specifičnim značilnostim okolja, v katerega je vmeščena.

Opisane spremembe v načinu urbanistične in arhitekturne dejavnosti dokazujejo, da sta urbanizem in arhitektura ponotranjila zahteve, ki ju je pred njiju postavil kapitalistični urbani razvoj in ki se kažejo predvsem skozi zahteve po racionalizaciji, standardizaciji, ekonomizaciji in fleksibilnosti gradnje.
V konceptu »stanovanjske mašine«, ki ga je Le Corbusier v začetku 20. let ustoličil z lapidarno formulo »Stanovanje – mašina za prebivanje«,[9] so prvič izrecno formulirani principi urbanističnega funkcionalizma. Njihov nadaljni razvoj lahko, poleg že omenjene Deklaracije iz La Saraza, opazujemo tudi v dveh le Corbusierjevih projektih, to je v načrtu »Voisin« in konceptu La Ville Radieuse, »dokončno« podobo pa so dobili v Atenski listini. Čeprav projektiranje stanovanj po tradicionalni delitvi pripade arhitekturi, pa je koncept »stanovanjske mašine« izrazito urbanistični koncept, ki rešuje socialne probleme. Funkcionalizem ne pozna več delitve na urbanizem in arhitekturo: polje arhitekturne dejavnosti je urbanizem – prostorskočasovno organiziranje življenjskih procesov. Stanovanje je osnovna enota takšnega strukturiranja, obenem pa so njegova načela prenosljiva tudi na četrt, mesto, regijo.
V dvajsetih letih so se arhitekti lotili problema stanovanja »za množice«, ki se ga je arhitektura z »umetniškim impulzom« izogibala in ga prepuščala gradbenim inženirjem. Le Corbusierjev koncept »stanovanjske mašine« naj bi omogočil masovno in ceneno izgradnjo socialnih stanovanj, ki pa naj bi obenem ustrezali kriterijem zelenja, svetlobe in

zračnosti.[10]
Osnovna Corbusierjeva ideja je bila, da je mogoče racionalizirati, se pravi minimalizirati stanovanjske površine z natančnim definiranjem funkcij, ki jih opravlja stanovanje. To pa naj bi, analogno študiranju delovnega procesa, dosegli s študijem procesa stanovanja/prebivanja, ki bi ga opravljali specialisti organizacije. Zasnova stanovanja naj bi upoštevala funkcionalno diferenciacijo stanovanjskih prostorov in njihovo razporeditev glede na časovnoprostorsko sosledje. Prostori naj bi bili enofunkcionalni, kar naj bi omogočilo njihovo miniziranje. To je še posebej značilno za kuhinjo, ki se je iz bivalne kuhinje postopoma spremenila v kuhinjskih pult.[11]
Hodnik naj bi po vzoru tekočega traku (»ceste dela«) povezoval posamezne, prostorsko ločene funkcije/prostore, ki pa so standardizirani in normirani. Stanovanjski normativi, ki so bili v 19. stoletju še »vsiljeni« s strani socialnohigienskih institucij, so torej postali »notranji« urbanistični kriteriji. Prostor in stanovanjska oprema sta prilagojena »človeškemu merilu«, ki pa ga ne smemo jemati v humanistični tradiciji »renesančnega izročila«, temveč v njegovi tayloristično pervertirani verziji prilagoditve orodja človekovi konstituciji.
La Corbusier zahteva za stanovanje določen »socialni program«, ki pa je dejansko omejen le na organogram dnevnega poteka življenja v stanovanju. Socialne programe in družbene projekte urbanističnih konceptov 19. stoletja je v konceptu »stanovanjske mašine« nadomestil program organizacije življenja. Kolikor Le Corbusier pri izdelavi zasnove stanovanja kliče na pomoč »socialne znanstvenike«, misli s tem predvsem »strokovnjake podjetniške organizacije dela« in »specialiste racionalizacije«. Hilpert poroča, da je bil LeCorbusier zelo navdušen nad rezultati tedanjih organizacijskih znanosti, poznal pa je tudi osnovno literaturo s tega področja.[12]
Projekt »Voisin«[13], ki ga je Le Corbusier leta 1923 izdelal kot predlog za novo poslovno središče v »srcu Pariza«, in La Ville Radieuse iz leta 1930 predstavljata prenos in izpopolnjevanje funkcionalističnih principov urejanja v širšem mestnem prostoru.
V projektu »Voisin« Le Corbusier predlaga nadomestitev tradicionalnega mesta v centru z dvema novima elementoma – poslovnim cityjem in stanovanjskim cityjem. Projekt se ravna po zahtevah masovnega avtomobilskega prometa; osebnemu avtomobilu mora biti omogočen dostop v center: »Kam hitijo vsi ti avtomobili? V center. Vendar v mestu ni voznih površin. Moramo jih ustvariti. Porušiti moramo center.«[14]
Zadostne površine za promet pa bi v centru dosegli z gradnjo v višino, kar bi obenem omogočilo tudi prodor zelenja v mesto.
Druga pomembna značilnost projekta »Voisin« pa je, da v centru predvideva predvsem poslovno središče. S tem je Le Corbusier v planerski princip povzdignil dejanske tendence velemestnega razvoja. Eksodus prebivalcev iz centralnih mestnih površin je torej dobil »planskoprogramatsko« strokovno utemeljitev.
S konceptom »La Ville Radieuse« je La Corbusier realiziral načela funkcionalneg mesta, ki so bila objavljena v »Deklaraciji iz La Sarraza«:
»1. Urbanizem je organizacija pomembnejših funkcij kolektivnega življenja v mestu in na podeželju. Urbanizma ne smejo nikoli določati estetska premišljevanja, marveč izključno funkcionalne zahteve.
2. Na prvem mestu je v urbanizmu urejevanje funkcij:
a) stanovanje b) delo c) prosti čas (šport, zabava).
Sredstva za izpolnjevanje teh funkcij pa so:
a) členitev površin b) prometno reguliranje c) zakonodaja.«[15]
Velemesta so torej reducirana na »sistem funkcij« s katerimi je moč regulirati »organizacijo življenja«. Ali kakor zapiše Le Corbusier: »Beseda urbanizem reprezentira, natančno rečeno, obseg družbenega življenja:
1 – stanovanje in družina
2 – delo
3 – mir, disperzija, skrb za rod (vzreja) (ukrepi higienskega okrevanja)«.[16]
Iz projekta je razviden dosleden princip segmentiranja mesta v kompaktne, enofunkcio-

nalne, druga od druge ločene cone izrab. V centralni osi so razvrščene institucije za družabno življenje. Projekt je tudi pladoyer za stanovanjsko stolpnico, ki omogoča koncentracijo prebivalcev, obenem pa tudi zračnost in svetlobo in sprošča zelene površine. V konceptu je zelo pomembna »funkcija zelenja« (prvič je uveden nov »urbanistični element« – zelenica), ki ima členitveno in higiensko namembnost.
Le Corbusier je koncept La Ville Radieuse zasnoval kot odgovor na prizadevanja sovjetskih dezurbanistov po razgradnji mesta; namesto tega predlaga njihovo reorganizacijo v skladu s »funkcionalnimi načeli«. Chombart deLauwe pripominja, da je koncept, ki ga predlaga Le Corbusier, »ultrakapitalistična vizija modernega mesta«.[17]

Na IV. kongresu CIAMa, ki je bil od 1.8. do 9.8. v Atenah (tem dnem je treba prišteti še tri dni skupnega potovanja z ladjo iz Marseillesa), so bila kodificirana temeljna načela funkcionalističnega urbanizma, kakor so se razvijala v vladajočih arhitekturnih tendencah že od začetka stoletja (A. Loos, Bauhaus, De Stijl, Garnier, Le Corbusier, ruski konstruktivisti itd.).
V pripravah na ta kongres, ki naj bi bil prvotno leta 1932 v Moskvi, je prevladovalo stališče, ki še posebej zasluži našo pozornost: prvič naj bi na nekem urbanističnem kongresu bila v ospredju »definicija socialnega programa«.Le Corbusier je v pripravah za kongres leta 1930 zapisal: »Zelo dobro vidimo, da naša mesta nimajo ne duše ne pomena, ker ne obstaja socialni program. Zato bi na naslednjem kongresu morali imeti pred očmi definicijo socialnega programa in dobro bi bilo, da bi to storili v Moskvi; to je milje, v katerem se neprizadeto oblikuje mašinska družba«.[18]
Do kongresa v Moskvi pa ni prišlo. Stalinistične klešče so se že zaprle in zbor arhitekture in urbanistične avantgarde v Sovjetski zvezi ni bil več možen. Zato so izbrali novo mesto – tokrat Atene; izbira mesta torej nima nikakršnega simbolnega pomena v smislu »navezovanja na antično arhitekturno tradicijo«, temveč je rezultat odpovedi Moskve.
Zaključki kongresa so postali javnosti znani šele čez deset let, ko jih je Le Corbusier objavil pod znanim naslovom »Atenska listina«.[19]
Dokument vsebuje prikaz in analizo stanja sodobnih mest in predloge za njihovo reševanje. Tako analiza kot tudi predlogi za reševanje se večinoma omejujejo samo na »fizično dimenzijo« mest oz. mestnega razvoja. Predlogi za reševanje so povzeti in posplošeni v tkim. »Points de doctrine«, doktrinarnih stališčih, ki predstavljajo temeljne principe funkcionalističnega urbanizma. Čeprav zaključki oz. doktrinarna stališča temeljijo na analizi »stanja mest«, pa je v Listini le malo prostora posvečeno obravnavi vzrokov, »krize mesta«. V Listini sta navedena dva glavna vzroka »mestnega kaosa«:
– to sta »stihija privatnih interesov« in »mašinsko obdobje«.Kritike privatnih interesov v Atenski listini ni mogoče razumeti kot »leve kritike« kapitalizma, temveč bolj kot poziv k avtoritarni oblasti, ki naj »napravi red« v imenu »občega interesa«, ki ga reprezentira urbanizem. V kolikor gre za kritiko kapitalizma, gre predvsem za kritiko že deloma preživetega liberalnokapitalističnega obnašanja in za poziv k državnemu planiranju, ki naj bi korporativistično podredil privatni interes družbenemu.
Tudi »obdobje mašine«, ki naj bi povzročilo »kaos v mestih« je dojeto kot nekakšen naravni izbruh ali epidemija, ki je razkrojila tradicionalne odnose, porušila ravnotežje med mestom in podeželjem itd. Izrecno je opazna odsotnost sociološke analize procesa industrializacije in njenih vplivov na načine življenja in razvoj mest. Atenska listina dokazuje, da je bil odnos funkcionalistične avantgarde do tehnike in tehnološkega razvoja izrazito ambivalenten: po eni strani so tehnični in tehnološki razvoj dojemali kot nekakšno »fatalno dejstvo«, ki se mu je treba podrediti, po drugi strani, pa so menili, da so ravno tehnične in tehnološke rešitve tiste, s katerimi je moč premagti krizo mesta.
Analiza »stanja mest« je vsaj kar zadeva vzroke »krize mesta« v tridesetih letih zelo površna in ahistorična, še posebej pa se izogiba »občutljivih« socialnoekonomskih in socialnopolitičnih vprašanj in problemov. Le Corbusier je predvsem želel, da bi bil kongres predvsem »kongres tehnikov«, čeprav so nekateri, predvsem nemški udeleženci, zahtevali »politizacijo urbanističnih vprašanj«.

Atenska listina kodificira naslednja temeljna načela urbanizma:
1. Členitev celotneg življenjskega procesa na štiri glavne funkcije: delo, stanovanje (prebivanje), počitek (rekreacija) in gibanje. Te štiri funkcije so tudi »ključi urbanizma«;[20] urbanizem mora namreč zagotoviti nemoteno in gladko delovanje teh štirih funkcij.
2. Nemoteno funkcioniranje paje moč doseči s *prostorsko ločitvijo* vseh štirih funkcij, pri čemer prometna funkcija prevzame povezovalno vlago med ostalimi tremi. Bistveno pri tem je, da gre za monofunkcionalno izrabo prostora za posamezne namene, pri čemer mesto kot celota predstavlja »enoto funkcioniranja«. Sredstva s katerim naj bi ločevali posamezne funkcije in jih vmeščali v strukturo mesta, pa je *coniranje*.
S tem je urbanistična doktrina dejansko le »ponotranjila«, sprejela za svoje, temeljne zakonitosti mestnega razvoja, ki se je že sicer nakazoval – predvsem zaradi različnega diferenciranega uvrednotenja mestnega prostora, ki se je izražal skozi mestno rento – v spontanem razvoju mest. Atenska listina je kodificirala in legitimizirala takšen razvoj. Coniranje ima predvsem ekonomsko funkcijo, saj razvršča posamezne dejavnosti oz. »funkcije« v prostoru pač glede na to kakšno mestno oz. stavbno rento so pripravljene in spsobne prenesti. Princip coniranja je bil ob sprejetju v »doktrinarno načelo« že nekaj časa »na delu« v ZDA.
Rezultat takšnega urejanja mest pa je razcepitev življenjskega procesa na časovno fiksirane enote in njihova prostorska segregacija, kar seveda pomeni razkroj enovitosti mesta.
Monofunkcionalnost mestnega prostora je torej rezultat omejitve urbanizma na restriktivne instrumente: »kaos«, ki je nastal s prepletanjem funkcij, naj bi odstranili s prepovedjo vsakršnega mešanja. Thilo Hilpert ob tem pripominja, da se prav s coningom dejansko izkazuje nesposobnost urbanizma, da bi organiziral celotnost »ekonomskega grupiranja«.[21]
3. Organizacija četrte funkcije – prometa – se mora ravnati po striktni »ekonomiji časa«, omogočiti mora najkrajše in najhitrejše povezave med prostorsko ločenimi funkcionalnimi območji.
4. »Človekovo merilo« je v »Points de doctrine« dvakrat izrecno omenjeno kot urbanistično načelo: z vidika razvoja urbanizma je takšno poudarjanje tega načela najmanj nenavadno, saj je prav funkcionalistični urbanizem z visokimi stanovanjskimi zgradbami, monotonostjo, dominantnostjo osebnega avtomobila itd. sinonim za izgubo človekovega merila. Zato naj tu še enkrat poudarimo to, kar smo že omenili pri konceptu »stanovanjske mašine«: »merilo človeka« je predvsem merilo tayloristične organizacije prostora v pomenu racionalizacije, ki naj za posamezne uporabe odmerja točno toliko prostora, kolikor ga rabi in niti centimetra več. Je, skratka, pervertirana podoba humanističnega izročila renesančne dobe.
5. Če prometna funkcija s »časovnoprostorsko ekonomijo« določa razporeditev funkcionalnih območij v strukturi mesta, pa je osnovna celica urbanizma stanovanje. Striktno je uveljavljen princip projektiranja/členjenja prostora od znotraj navzven, v liniji stanovanje – delovno mesto in »vmesne funkcije«. Osnovo tega členjenja pa predstavlja potek oz. faze vsakodnevnega življenja.
6. Atenska listina propagira gradnjo v višini: »Urbanizem je znanost s tremi in ne samo z dvema dimenzijama. Intervencija elementa višine predstavlja rešitev za moderni urbanizem kakor tudi za izrabo prostega časa na tako pridobljenih prostih površinah« (tč. 82). Iz te točke je razvidno, da »nova« oziroma »končno utemeljena« urbanistična doktrina vidi rešitve za »kaos mest« predvsem v tehnoloških oz. tehničnih rešitvah, ne pa v spremembah družbene organizacije, ki bi izsiljevala tudi drugačno organizacijo mest.
Če so se torej priprave za IV. kongres CIAMa začele s težnjo po »definiciji socialnega programa«, pa sam kongres, še bolj pa dokument, ki ga je redigiral Le Corbusier, pomeni *odpoved socialnemu programu* v pomenu, da naj bi bil urbanizem sredstvo za uresničenje določenega družbenega projekta, kot to še velja za urbanistične koncepte utopičnih socialistov in v določeni meri tudi za koncepta »vrtno mesto« in »soseske«.

Odpoved socialnemu programu kot projektu družbenih sprememb skozi urbanizem pa še ne pomeni odpovedi prostorskemu reguliranju družbenih procesov. Toda kakšnemu? Atenska listina slej ko prej stoji na stališču, da mora urbanizem oz. planiranje mest temeljiti na analizi življenjskih procesov. S tem se odpira proti čisto določeni družbeni teoriji – k »podjetniško-gospodarski racionalizaciji potekov (družbenega) dogajanja«. Ta teorija oz. znanost pa je v Atenski listini razumljena predvsem kot *tehnika*, ki vstopa kot njegov sestavni del v urbanizem:

»Principi modernega urbanizma so izšli iz prizadevanj neštevilnih tehnikov: tehnikov umetnosti gradnje, tehnikov zdravja in *tehnikov družbene organizacije*.« (Tč. 74 – podčrtal P.G.).

Urbanizem torej odpira vrata »interdisciplinarnega sodelovanja« posebni vrsti družbene znanosti, teoriji organizacije (zlasti je značilna manira izenačevanja podjetniške s celokupno družbeno organizacijo), ki naj urbanizmu preskrbi ustrezne podatke o funkcioniranju in poteku družbenega življenja.

Ključni element posega urbanističnega planiranja v mesto je *program*, ki naj poleg prirodnih in topografskih podatkov vsebuje tudi »ekonomske podatke,sociološke potrebe in duhovne vrednote«. (Tč. 86). Sociološke potrebe pa niso nič drugega kot tkim. »socialni podatki«, ki so potrebni za manipuliranje z grajenim prostorom in ljudmi: spol, starost, zakonsko stanje itd. na eni strani, na drugi strani pa zahteve, ki jih pred potek vsakodnevnega življenja postavlja družbena organizacija, ki temelji na industrijskem proizvodnem procesu in kapitalnem uvrednotenju. Urbanizem kot teorija in njegova dejavna stran, urbanistično planiranje, torej ne rabita sociološke teorije mesta in analize mesta, kot družbenega fenomena, se pravi analize razmerij med družbenimi procesi in njihovim prostorskim strukturiranjem, temveč *socialno tehnologijo*, ki je usmerjena v zbiranje in pripravo podatkov za tehnokratskopotekajoče planiranje«.

Čeprav se moderni urbanizem in urbanistično planiranje razume predvsem kot tehnika in se s tem izogne občutljivim socialnopolitičnim vprašanjem (dejstvo npr., da urbanizem oz.določena prostorska forma deluje kot redistribucijski urbanizem, ki privilegira določene in deprivilegira druge družbene razrede v mestu), pa vendar ne skriva, da s prostorskim redom dosega določene »družbene cilje«, predvsem pa racionalizacijo in ekonomiziranje celotnega življenjskega procesa.

Pavel Gantar

OPOMBE

[1] Tekst je izšel leta 1908. Prim. slovenski prevod v CKZ 32/1979.

[2] Julius *Posener*,Anfänge des Funktionalismus: von Arts und crafts zum Deutschen Werkbund. Berlin-Frankfurt-Wien, 1964.

[3] CIAM, Erklärung von La Sarraz, (1928) V: Ulrich *Conrads*, Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts. Bauwelt Fundamente, Bertelsmann, Gütersloch, Berlin, München. 1971, str.104.

[4] Le Corbusier, Ka pravoj arhitekturi (Vers une architecture, 192021), Građevinska knjiga, Beograd, 1977, str.108.

[5] »Avion nam pokazuje da dobro postavljen problem nalazi svoje rešenje. Želeti, da se leti kao ptica, značilo je rđavo postaviti problem i Aderov slepi miš nije se odlepio od tla. Izumiti mašinu za letenje bez sećanja na bilo što je strano mehanici, to jest tražiti dupirač i potiskivač značilo je dobro postaviti problem: za manje od deset godina svako je mogao letiti«.
Le Corbusier, ibidem, str. 89.

[6] Ibidem, str. 86.

[7] Erklärung von La Sarraz, ibidem str. 105.

[8] Jörg C. *Kirschenmann*, K prezidavi mest, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, 12/1975, str. 129.

[9] Le *Corbusier*, ibidem, str. 73.

[10] Z razvojem stanovanj se je poleg Le Corbusierja intenzivno ukvarjal tudi Bauhaus.

Gropius, ki je bil njegov direktor do leta 1928, je v svojem prispevku za III. kongres CIAMa, leta 1930 z naslovom »Stanovanje za eksistenčni minimum«, nakazal, da je tkim. »malo stanovanje« nujna posledica redukcije »velike družine« na nuklearno družino. Analogno le Corbusierju je zahteval, da se mora zasnova stanovanja ravnati po socialnem in biološkem poteku dnevnega življenja.
Prim.: *Gropius*, Walter: die soziologischen grundlagen der minimalwohnung (für die städtische industriebevolkerung. V: CIAM (Hrsg.): Wohnung für das Existenzminimum. 1930. str. 13.

[11] Thilo *Hilpert*, ibidem, str. 107.

[12] Ibidem, str. 99.

[13] »Voisin« nima nobene zveze s konceptom sosedstva in soseske, kot bi to utegnili sklepati poimenovanja projekta. »Voisin« se je imenovala tovarna, ki je prevzela mecenat nad projektom in ga tudi financirala.

[14] Le *Corbusier*, L'urbanisme, Navedeno po:
Thilo *Hilpert*, ibidem, str. 130.

[15] *Erklarung von La Sarraz*, ibidem, str. 1045.

[16] Le *Corbusier*, Vers le Paris, (1927), Navedeno po:
Thilo *Hilpert*, ibidem, str.174.

[17] Chombart *de Lauwe*, La Charte d'Atènes et la crise d'environment. Referat v Salines de Chaux, 12.okt.1974.

[18] Navedeno po Thilo *Hilpert*, ibidem, str. 212.

[19] O Atenski listini je treba povedati, da upravičeno nosi ime enega samega avtorja – Le Corbusierja. V precejšnji meri je namreč »prečistil« zaključne dokumente, ki mu jih je poslal Gideon s prošnjo, da jih prevede v francoščino. Iz dokumenta je predvsem odstranil ali omilil družbenokritično »noto«, ki jo je zastopal Gideon. Vsekakor je šlo med obema za velike nesporazume kar zadeva družbeno vlogo urbanizma, ne pa tudi kar zadeva njegova načela.
Prim.: Thilo *Hilpert*, ibidem, str. 249252.

[20] Le *Corbusier*, La Charte d'Athenes, Editions de minúit, Paris, 1957, točka 77.

[21] Ibidem, str. 278.

LOUIS ALTHUSSER: ZNANOST IN IDEOLOGIJA

Če »Pour Marx«, Althusserjev knjižni prvenec, še lahko beremo, ne da bi se spraševali po spoznavno teoretskih izhodiščih na katerih temelji, resno branje naslednje knjižne objave (Lire le capital) tega ne dopušča več. Althusserjeva pot iz Marxa je bila možna samo s poznavanjem Marxovemu polju tujih teoretskih izhodišč (najbolj neposredno: francoske epistemologije in Freudove psihoanalize), ki so delovala na Marxov korpus kot na svoj predmet dela. Ali povedano z Althusserjem: v procesu znanstvene spoznave ni odločilna prvobitna materija, ampak prav praksa – v tem primeru Althusserjeva spoznavna praksa; še določneje: Althusser označi z Občost I še ideološke koncepte, nereflektirana znanstvena dejstva, z Občost II pa sredstva proizvodnje spoznanja, ki delujejo na Občost I, da bi se proizvedla Občost III, nova raven znanstvenega spoznanja. Jasno je, da Althusser govori o Marxu (Občost I) s pozicije Občosti II, viškom vedenja.

Kolikor se marksistična kritika Althusserja ukvarja le s primerjavo njegovih tez z Marxovimi in ugotavlja njihovo enotnost ali neenotnost, ostaja pod ravnijo, ki jo določa sam predmet raziskave. Njegove posamezne teze je potrebno brati v njihovi enotnosti, kar glede na model prejšnje kritike predpostavlja spremembo optike, obrat v nevtralni poziciji jezička na tehtnici k Althusserjevim predpostavkam, mestu, od koder govori. Obenem pa to pomeni tudi nekaj drugega: suspendiranje njegovega predmeta dela – Marxovega diskurza. Le tako je možen ovinek mimo ideološke kritike, ki teoretskim argumentom zoperstavlja posest resnice o Marxu.

Na začetku je bil »epistemološki prelom«:

»Ta »epistemološki prelom« vsebuje skupaj *dva* različni teoretski *disciplini*. Z zasnovanjem teorije zgodovine (historični materializem), je Marx – z eno in isto kretnjo – prekinil s predhodno ideološko zavestjo in zasnoval novo filozofijo (dialektični materializem). (ZM, str. 22-23)

Epistemološki prelom ne označuje samo ločitve Marxa ideologa, ki pristaja na človekovo bistvo in Marxa znanstvenika, ki v svojih spoznavno teoretskih izhodiščih zanika vlogo človekaSubjekta Zgodovine, ampak rojstvo dveh novih disciplin: znanosti zgodovine in nove filozofije. To tezo Althusser še specificira, ko odkritje novega »znanstvenega kontinenta« tematizira kot odločilno za nastop nove filozofije, ko pravi, da je: ». . . nova filozofija rojena iz samih osnov neke znanosti, . . .« (ZM, str. 23)

Isto gesto, ki je na delu v strogem ločevanju teorije zgodovine od filozofije, ki s tem postane od znanosti ločena regija premisleka, kamor znanost izvaža svoje nerešene spoznavne probleme, najdemo tudi v Althusserjevi opredelitvi pojma prakse.

»Pod *prakso* nasploh razumemo celoten proces preobrazbe materije, ki je prvotno dana kot določena, v določen *proizved*, preobrazbo opravljeno z določenim človeškim delom, z uporabo določenih orodij (proizvodnje). (ZM, str. 145)

Ta definicija prakse gre molče mimo 3. Marxove teze o Feuerbachu, kjer je za Marxa praksa revolucionarna praksa, njen bistveni atribut pa samonanašanje, ki subjektu prakse ne dopušča mesta v objektivni distanci – držo, ki jo, s tem, ko ta sklop izpusti, omogoča Althusserjeva difinicija, – ampak ga vpne v posledice same prakse. S tem, ko prakse ne razume kot revolucionarne, se Althusser izvzame heglovski dediščini, ki je na delu pri Marxu, odnosu subjekt-objekt, in spregovori z druge teoretske ravnine – v osnovi pozitivistične; loči teorijo o pogojih veljavnosti znanstvenega spoznanja od znanosti same. Ta ločitev se utelesi, poleg že zgoraj navedene, v okviru marksističnega kategorialnega aparata, še na lastni splošnejši ravni, v distinkciji med teoretsko prakso in teorijo teoretske prakse.

Znotraj zgolj formalnih okvirov »prakse nasploh« loči Althusser »artikuliran univerzum družbenih praks«, ki se razlikujejo po specifičnih predmetih dela in so medsebojno nezvedljive. Tako našteje: proizvajalno prakso, politično prakso (predmet dela so ji druž-

beni odnosi), ideološko prakso, ki preoblikuje zavest ljudi, in teoretsko prakso (oz. znanost), ki proizvaja znanstvena spoznanja.

»S teorijo (velika začetnica) bomo poimenovali občo teorijo, to je Teorijo prakse nasploh, ki je razvita izhajajoč iz Teorije obstoječih teoretskih praks (znanstvenih), ki preoblikujejo v »spoznanja« (znanstvene resnice), ideološki proizvod obstoječih »empirijskih« (konkretna aktivnost ljudi) praks. Ta teorija je materialistična *dialektika*, ki je isto kot dialektični materializem.« (ZM, str. 146-147)

Teorija zgodovine – historični materializem nastopa znotraj te paradigme kot znanost, teoretska praksa med teoretskimi praksami s svojim specifičnim predmetom, materialistična dialektika pa dobi status epistemologije, s katero Althusser razume:

»... teorijo pogojev in oblik znanstvene prakse in njene zgodovine v okviru različnih konkretnih znanostih.« (ES, str. 24)

V Teoriji je:

»... teoretsko izraženo bistvo teoretske prakse nasploh, skozi njo bistvo prakse, skozi njo pa tudi bistvo transformacij »nastajanja« stvari nasploh.« (ZM, str. 147)

Termin »Teorija«, s katerim je označeval materialistično dialektiko, je Althusser kmalu opustil, vendar s tem ni opustil uporabe pomena, ki mu ga je dal. Svojo pravo razsežnost pridobi Althusserjev projekt šele z ugotovitvijo, da nam Marx ni zapustil kondenzata znanosti o pogojih veljavnosti nekega spoznanja, ki bi nam dal jasne kriterije za razmejitev ideološkega in znanstvenega spoznanja. Razen svetle izjeme »Uvoda h kritiki politične ekonomije«, »... kjer je govor o pogojih veljavnosti znanstvene uporabe konceptov politične ekonomije ...« (KČK, str. 43), nimamo Marxovega teksta, ki bi o tem eksplicitno govoril.

Althusserjeva teza je, da je s tem, ko je Marx v »Kapitalu« vzpostavljal novo znanost (teorijo zgodovine), nastajala tudi nova filozofija, ki je v svojem raziskovanju pogojev veljavnosti znanstvenega spoznanja gradila na neideoloških stališčih. Marxova spoznavno teoretska izhodišča »Kapitala« niso pozitivno dana. V »Kapitalu« je na delu le »Dialektika delujoča v praksi«, ki jo je potrebno reflektirati, privesti do svojega pojma. »Postavitev in rešitev našega teoretskega problema se sestoji v tem, da teoretsko razdelamo *»rešitev«, ki obstaja v praktičnem vidiku*, kot jo je marksistična praksa ponudila za težavo, ki jo je srečala v svojem razvoju ...« (ZM, str. 143) S tem, ko marksistična filozofija ne obstaja v svoji reflektirani obliki, se odpira problematika »epistemološkega kroga« »... filozofsko branje »Kapitala« je možno samo kot aplikacija tega, kar je samo predmet našega raziskovanja, t.j. Marxove filozofije. Ta krog je epistemološko možen samo zahvaljujoč obstoju Marxove filozofije v delih marksizma.« (KČK, str. 38)

»Epistemološki krog«, ki skuša razviti ravno tisto, česar Marx ni vedel, da je proizvedel, je tenka nit, ki Althusserja veže na Marxa. Svojo razrešitev najde v metodi »simptomalnega branja«, ki implicira kritiko empirističnega stališča.

Empiristična koncepcija spoznave umešča bistvo znotraj dejansko obstoječega predmeta, spoznavanje pa je proces ločevanja bistva iz ovoja nebistvenosti, ki ga prekriva, s procesom abstrahiranja. Ker empirizem pojmuje bistvo kot del dejanskega predmeta, gre za obstoj dveh realnosti, ki sta v sebi že razločevani. Spoznavni subjekt je tu le na videz aktiven. Znotraj empiristične koncepcije je spoznavni proces v zadnji instanci samospoznava dejanskega predmeta, ali kot pravi Althusser: »Ko empirizem poseže v bistvo predmeta, priznava nekaj, kar v istem trenutku potlači: priznava, da predmet spoznanja ni identičen dejanskemu predmetu, ker ga vrednoti kot del dejanskega predmeta. To priznanje pa potlači prav tako, da razliko med dvema predmetoma, predmetom spoznanja in dejanskim predmetom zvede na golo razliko delov enega in istega predmeta.« (KČK, str. 44)

Althusser pa vztraja pri radikalni diskontinuiteti med »dejanskim predmetom«, ki ga določi tudi kot *»zunaj glave obstoječ predmet«* in »predmetom spoznanja«, proizvodom spoznavnega procesa, bistvom empiristov, ki mišljenja nima več le za vmesne postaje v procesu samospoznave: »Proizvodnja spoznanja tvori proces, ki se *v celoti* odvija v mišljenju.« (KČK, str. 46, podčrtal IP)

Mišljenje je Althusserju sinonim za teoretsko prakso; ni psihološka kategorija, ne atribut transcendentalnega subjekta, ampak kombinacija treh faktorjev: prvotne materije, sredstev teoretske prakse in zgodovinskih odnosov v katerih mišljenje deluje.
Meja med dejanskim predmetom in predmetom spoznanja je neprekoračljiva: »... nikoli niti v enem trenutku ne bomo prekoračili absolutno neprekoračljive meje, ki deli »razvoj« ali podrobnejšo določitev pojma od razvoja in posebnosti stvari – in to zaradi tega, ker je ta meja nepremostljiva, ker ni meja ničesar, ker ne more biti meja, ker ne obstaja skupni homogeni prostor, (duh ali stvarnost) med abstraktnostjo pojma neke stvari in empirično konkretnostjo te stvari, ki bi lahko dovolil uporabo pojma meje.« (KČK, str. 196)
Diskontinuiteta je radikalna: kolikor nazaj v zgodovino spoznanja sežemo, le-to ni nikoli imelo opraviti z »zunaj glave obstoječim predmetom« v svoji čisti obliki, predmetom na sebi. Znanstvena praksa, nasprotno, vselej naleti na že posredovan predmet, »... vselej že sestavljeno prvotno materijo s strukturo »intuicije« ali »predstave«, ki v lastnem »Verbindungu« istočasno kombinira »čutne« elemente, tehnične elemente in ideološke elemente ...« (KČK, str. 47) Zavrnjen je mit neposrednega Začetka, ki bi lahko preko neskončnega niza posredovanj proizvedel sedanji razkorak med dejanskim predmetom in predmetom spoznanja. Ta razkorak zadeva tudi proces proizvodnje obeh predmetov. Proces proizvodnje predmeta spoznanja se ravna po lastnih pravilih zaporedja, ki z zgodovinsko genezo dejanskega predmeta nimajo ničesar skupnega. Znanost je deduktivni sistem, ki začenja z najsplošnejšimi kategorijami, da bi skozi križanje mnogih abstraktnih določitev proizvedel »konkretno mišljeno totaliteto.« Znanstvena praksa vselej naleti na predmet spoznanja neke druge spoznavne prakse, ki si je dejanski predmet prisvojila in ga v svoji evidenci predstavlja.
Odnos znanstvene prakse do uveljavljenega spoznanja je načeloma lahko dvojen. v obdobjih teoretske konjukture se spoznanja nadgrajujejo in dopolnjujejo. Razvoj vsake znanosti pa pozna tudi obdobja, ko pridejo ob veljavo sama temeljna spoznanja, ki določajo okvire možnosti spoznave. Slednji odnos je konstitutiven za znanost vsaj enkrat v njeni zgodovini, ko se znanost otresa svojih ideoloških predpostavk, ko se ob svojem »epistemološkem prelomu« konstituira kot znanost. Znanost nima opraviti z »zunaj glave obstoječim predmetom«, ker je ta zaobsežen v neki spoznavni praksi, ki drži mesto njegove resnice.
»Znanost vselej deluje na »občem«, čeprav ima to obliko »dejstva« (ZM, str. 163)
Iz te teze potegne Althusser sklep o premostitvi pozornosti na samo to posredovanost in je
»... vsaka znanost v odnosu do ideologije iz katere izhaja lahko mišljena samo kot »znanost ideologije«. (KČK, str. 50)
Ideologija postane s tem dvakrat priviligiran predmet znanstvene prakse: na ravni vsake izmed znanosti in še odločilnejše na ravni epistemologije kot teorije o pogojih znanstvenega spoznanja. Za znanost so posledice tako zastavljenega vprašanja prevrat v njeni temeljni naravnanosti proizvodnje spoznanja, ki se odslej sestoji »... v razdelavi lastnih znanstvenih dejstev preko kritike ideoloških dejstev, ki jih je razdelala prejšnja teoretsko-ideološka praksa.« (ZM, str. 163) Kar pomeni »... narediti očitno to, kar je latentno, vendar pa pomeni tudi transformirati (da bi dali neki vnaprej obstoječi prvotni materiji obliko predmeta primernega določenemu cilju) –tisto, kar v določenem smislu *že obstoji*. Ta proizvodnja, ki daje operaciji proizvajanja nujno obliko kroga, je *proizvodnja spoznanja*.« (KČK, str. 38)
Izkupiček dosedanje obnove Althusserjevih korakov je zaobsežen v razkoraku (ki obsega heterogenost in heteronomnost) med »realnim« predmetom in objektom znanstvenega spoznanja ter teorijo proizvodnje spoznanja (epistemološki krog), ki spoznanja ne veže več na »realni« predmet, ampak ga postavlja v odvisnost od spoznanja ideološkosti obstoječe spoznavne prakse. Vprašanje, ki še ostaja odprto, je kriterij resničnosti znanstvenega spoznanja.
»Če resnici skušamo soditi na podlagi nekega »kriterija«, nastopi vprašanje tega krite-

rija –ker mora biti prvi resničen; in tako v neskončnost. Naj bo kriterij zunanji (adekvatnost duha in stvari kot v aristotelski tradiciji), ali notranji (kartezijanska evidenca), ga moramo v vsakem primeru zavrniti.« (ES, str. 38) Althusser to vprašanje rešuje tako, da ga premesti. Namesto vprašanja kriterija resnice, se znotraj Althusserjevega diskurza kot odločilno postavi vprašanje specifičnega mehanizma prisvajanja dejanskega predmeta, ki je lasten znanstvenemu spoznanju.

»S pomočjo katerega mehanizma proces spoznavanja, ki se v celoti odvija v mišljenju, proizvaja spoznavno prisvajanje svojega realnega predmeta, ki obstaja izven mišljenja, v realnem svetu?« (KČK, str. 60)

Althusserjevo stališče empirične koncepcije kriterija spoznanja je že implicirano v heterogenosti in heteronomnosti dejanskega predmeta in predmeta spoznanja. Rešitve tega vprašanja, ki jih je do Marxa in mimo njega oblikovala evropska idealistična filozofija, pa so za Althusserja, rečeno z Marxom, mistificirane v samem vprašanju. ». . . celotne zahodne filozofije ne obvladuje »problem spoznanja« ampak ideološka rešitev, t.j. tista rešitev, ki jo vnaprej vsiljujejo praktični, religiozni, moralni in politični »interesi«, tuji dejanskosti spoznanja, ki jo je problem moral privzeti.« (KČK, str. 57) Teoretska rešitev problema spoznavnega prisvajanja dejanskega predmeta je bila do sedaj določena z izventeoretskimi pobudami, katerih interes je bil »zrcalno prepoznavanje« (J. Lacan) subjekta in objekta.

Drugi možen odgovor na Althusserjevo vprašanje je kriterij prakse. Tudi ta se, enako kot idealizem, zateka k izventeoretskim argumentom ». . . edina razlika je v tem, da se klasični idealizem ne zadovoljuje z *dejanstvenim* jamstvom, ampak želi *zakonito* jamstvo (za katerega vemo, da ni nič drugega kot juridična preobleka neke faktične situacije), . . . (KČK, str. 61) Napram Engelsu, ki predstavlja pragmatičnost kriterija prakse (»Dokaz pudinga je to, da ga jemo«.), želi Althusser mnogo več:

»Kar nas zanima je *mehanizem*, ki nam jamči, da jemo prav puding in ne mlado slonico v vroči vodi, v trenutku, ko *mislimo*, da jemo naš jutranji puding.« (KČK, str. 61)

V isti smeri poteka tudi distinkcija med teoretsko in tehnično prakso:

»Vsaka tehnična praksa se določa po svojih ciljih: v določeni situaciji je potrebno izzvati določene efekte . . . V vsakem primeru je odnos med tehniko in spoznanjem *zunanji*, nereflektiran, radikalno različen od notranjega, reflektiranega odnosa, ki obstaja med znanostjo in njenimi spoznanji.« (ZM, str. 150)

Vse Athusserjeve kritike dosedanjih rešitev spoznavnega vprašanja afirmirajo vdor izventeoretskih argumentov. Če je »jamstvo skladnosti« tisto tretje, zunanje, ki posega v odnos predmet spoznanja – dejanski predmet in dopušča vdor izventeoretskih »interesov«, ki jih Althusser skuša odstraniti, je s tem per negatione določeno še njegovo drugo (poleg dihotomije dejanski predmetpredmet spoznanja) temeljno spoznavno teoretsko stališče.

»Teoretsko ugotavljamo primat prakse.«, (KČK, str. 63) Pravi Althusser, obenem pa dodaja: ne tiste ene, *»egalitarne prakse, »ideološkega protipola teorije«*, ampak diferenciranih, medsebojno nezavedljivih družbenih praks. »Šele tu dobi govor o kriteriju prakse v vprašanju teorije, kot nasploh v vsaki praksi, svoj polni pomen: *teoretska praksa* je sama sebi lasten kriterij, ki v sebi vsebuje definirane obrazce *vrednotenja* svojega proizvoda, t.j., kriterije znanstvenosti proizvodov znanstvene prakse.« (KČK, str. 63)

S tem je pozitivno določena tudi druga Althusserjeva temeljna epistemološka teza, ki je ves čas visela v zraku: notranjost kriterija spoznave samemu spoznavnemu diskurzu. S priključitvijo te teze nezvedljivemu razkoraku med predmetom spoznanja in dejanskim predmetom in v njunem križnem branju vprašanje mehanizma prisvajanje dejanskega predmeta s strani spoznavnega diskurza ni rešeno, ampak šele radikalno zastavljeno. Althusserjevo sklicevanje na ». . . posebne forme, ki zagotavljajo znanstvenost v proizvodnji spoznave . . .« (KČK, str. 72) in nadaljnje razgrajevanje znanstvenega diskurza, ki ga načenja Althusser,nas oddaljuje od odgovora na postavljeno vprašanje. Vprašanje mehanizma prisvajanja dejanskega predmeta, na katerega hoče Althusser odgovoriti z znotraj znanstveno utemeljitvijo, z odgovorom v okviru svojega deduktivnega sistema,

to vprašanje, meri na utemeljitev »zdravorazumske« evidence mostu med znanstvenim diskurzom in »zunaj glave obstoječim predmetom«. Znanost je bila do sedaj zgolj opozicionalno določena kot »znanost ideologije«, ki v svoji najbolj dovršeni obliki, z metodo simptomalnega branja, ravni prisotnega v tekstu všteje tudi njegove nesmisle kot enakovredne pomenske enote, nujne za obstoj teksta, ki pa obenem omogočajo njegovo destrukcijo. Ta odgovor, ki ga Althusser prepričljivo verificira na primeru vzpostavitve, poleg matematike in fizike, zadnjega izmed »velikih teoretskih kontinentov« – zgodovine, ko Marx s simptomalnim branjem pokaže nekonsistentnost teksta nacionalnih ekonomov, zadostuje zgolj na ravni teoretske prakse, saj je pravzaprav njen odgovor na konkretne težave, ki jih je srečala na svoji poti, ne zadostuje pa na ravni epistemologije, na kateri vztraja Althusser. Ta zahteva »krog utemeljenega spoznanja« (KČK. str. 74)
Zato na koncu »Predgovora vznikne vprašanje pozitivne opredelitve znanstvenega diskurza, ki bi ga utemeljila v avtonomiji glede na »ideologijo« iz katere je izšel:
»V čem je specifična razlika znanstvenega *diskurza* kot diskurza?« (KČK, str. 73)
Ta poslednja naloga meri dlje od Spinozovega »Verum index sui et falsi«, ki ne more imeti druge utemeljitve kot »Habemus ideam veram . . .«, na katerega Althusser po levih in desnih odklonih pristane v »Élèments d'autocritique«; meri namreč na samogotovost spoznanja, na neizpodbitnost, ki bi bila izvzeta zgodovini. S tem vprašanjem premesti svojo začetno problematiko in pride v navzkrižje s svojimi preliminarnimi tezami o zgodovinskosti spoznanja, ki naj ne bi doseglo svoje dovršitve, pač pa naj bi doživelo prelom in bilo od tega »trenutka« dalje potisnjeno v območje stališč, katerih obseg je izmerjen in resnica znana.
In odgovor na prvo izmed ključnih dveh vprašanj Althusserjevega podjetja:
»To zadnje vprašanje nas naposled sooča z diferencialno *naravo znanstvenega doskurza*, t.j. s specifično naravo diskurza, ki ga kot dişkurz opazujemo samo glede na to, kar je prisotno kot odsotnost v vsakem trenutku njegovega zaporedja: konstitutivni sistem njegovega predmeta, ki za svoj obstoj kot sistem, zahteva odsotno prisotnost znanstvenega diskurza, ki ga »razvija«. (KČK, str. 74)
Tu se Althusser v Predgovoru ustavi. Na prvi pogled naj bi pozitivna opredelitev znanstvenega diskurza kot njegovo specifičnost prinesla na dan diferencialnost – postavitev prisotnosti in odsotnosti na isto raven v njuni sopripadnosti. Pozorno branje pa spodbije tudi ta, še tako skromen rezultat. V čem je Althusserjev spodrsljaj? Po deklariranju diferencialnosti kot razločevalne poteze znanstvenega diskurza, trdi Althusser, da ». . . diskurz lahko opazujemo samo glede na to, kar je prisotno kot odsotnost v vsakem trenutku njegovega zaporedja . . .« Vzajemna pripadnost odsotnosti in prisotnosti se eksplicitno ne nanaša več na znanstveni diskurz, ampak na »diskurz«, ki ga lahko *opazujemo*«. Althusser tu ni povedal drugega kot to, da lahko doskurz opazujemo samo, če ga ne beremo le v njegovi prisotnosti, ampak tej ravni priključimo tudi pripadajočo odsotno raven in ju beremo v njuni vzajemni pripadnosti. S tem ni proizvedel distinkcije znanstvenega diskurza, ampak pogoje, pod katerimi lahko opazujemo vsak diskurz kot diskurz, tistega, ki ga kot diskurz sploh lahko opazujemo, diskurz nasploh.
Znotraj Althusserjevega konceptualnega aparata je opazovani doskurz, diskurz nasploh, od katerega poskuša razločevati znanstveni diskurz, prav *ideološki doskurz*. Kar naj bi bila pozitivna opredelitev znanstvenega diskurza, se izkaže za redefinicijo epistemološkega kroga – kroga proizvodnje spoznanja. Znanstveni diskurz na ravni metateorije ni dobil svoje pozitivne opredelitve in je ostal zavezan ideologiji.
Če naj bo »krog *utemeljenega* spoznanja«, (KČK, str. 74 – podčrtal IP) zadnja sintagma »Predgovora« smiselna, potem utemeljenost tu ne more pomeniti utemeljenosti v dejanskem predmetu, ker bi to pomenilo padec v empirizem, ki ga zavračata obe temeljni tezi Althusserjeve epistemologije. Znotraj Althusserjevega diskurza, lahko ta termin pomeni le notranjo utemeljenost diskurza, njegovo koherentnost, ki mora, da bi bil koherenten, odgovoriti še na vprašanje svoje zunanjosti, za zdravorazumsko stališče, najbolj preprosto izmed vprašanj, ki si jih lahko zastavi:
». . . s katerim *mehanizmom* proizvodnja *spoznavnega predmeta* proizvede spoznavno

prisvajanje *realnega predmeta*, ki obstaja izven mišljenja v realnega svetu? Govorimo prav o mehanizmu in to o mehanizmu, ki nam mora ponuditi obrazložitev specifičnega dejstva: načina, s katerim specifična spoznavna praksa, ki se v celoti nanaša na svoj *predmet* (predmet spoznanja), različen od realnega predmeta, ki ga spoznava, prisvaja svet.« (KČK, str. 65) »Poskušamo pojasniti *mehanizem*, ki nam razloži, kako nek stvaren rezultat proizveden z zgodovino spoznavanja, oziroma nekega določenega spoznanja, deluje *kot spoznanje* in ne kot nek drug rezultat (pa naj bo to kladivo, simfonija, pripovedka, politična parola, itd.)«

Kar je za empirizem evidenca, ki ne potrebuje nadaljnega vpraševanja, kolikor v spoznanju govori sama stvar, je za Althusserja epistemologijo nerešljiva težava. Tembolj zato, ker vprašanje po specifičnih formah znanstvenega diskurza ni dalo zadovoljivega odgovora in smo prisiljeni priznati, da kot spoznanje deluje nekaj, kar nima notranje konsistence.

Odgovor presega možnosti, ki jih nudi Althusserjeva epistemologija, katere zadnji razlog je spoznavno teoretsko stališče brez predpostavk, ki samo v sebi proizvaja svet. V naporu, da bi krog zaprl, Althusser spregleda, da vprašanje spoznavi svojstvenega prisvajanja zunanjosti meri na *vselejšnjo ideološkost* znanstvenega spoznanja. Ne gre za znanstveno spoznanje, ki je za Althusserja obračun dveh spoznavno teoretskih praks, ampak za *»delovanje kot spoznanje«* znanstvenega spoznanja, ki prestopi mejo diskurzivnosti in se nanaša na spoznavno prisvajanje »izven glave obstoječega predmeta«, kar ni več vprašanje spoznave, ampak *učinkovanja spoznanja*, ki kljub temu, da se nanaša samo na »svojo ideologijo« in je utemeljeno z intratekstualnimi mehanizmi (znanost je zapisani diskurz), kot svoj učinek proizvede tudi prisvajanje stvari.

Ideološki učinek je za Althusserja iz obdobja »Pour Marx« in »Lire le Capital« kategorija izven njegovega vidnega polja. Vanj se vključi šele v njegovih delih po »epistemološkem prelomu«, ko filozofije ne postavlja več v odvisnost od znanosti kot njihove refleksije, ampak v odvisnost od politike: »filozofija je v poslednji instanci borbarazredov v teoriji« (ES, str. 50) in s tem spremeni teoretsko polje. Do tedaj pa je to tista očitnost, ki je Althusser ne vidi, ali rečeno s samim Althusserjem: »Neznano neke znanosti ni to, kar misli empiristična ideologija, njen »residuum«, ... ampak *par excellence* tisto krhko v sebi, kar znanost nosi pod dozdevki najmočnejših »očitnosti« . . .« (KČK, str.3334)

Poleg teoretskega polja francoske epistemologije lahko pri Althusserju odkrijemo vsaj še eno, ki gre mimo Marxa: Freudovo psihoanalizo. V isti opombi pod črto »Predgovora«, kjer priznava dolg francoskim epistemologom, se pred njimi oddolži tudi J. Lacanu, ki je »obrnil naše *branje* Freuda:« ». . . želim javno priznati svoj dolg do lekcije eksemplarnega branja, ki, kot se bo pokazalo, z določenimi učinki presega svoj začetni predmet. To želim priznatio *javno*, da bi »delo krojača (ne) izginilo v obleki« (Marx), pa čeprav bi to bila naša obleka.« (KČK, str. 20)

Odnos med epistemologijo in psihoanalizo pri Althusserju na prvi pogled ni enakovreden. Od epistemologije je prevzel temeljne spoznavno teoretske teze, od Freuda pa le kategorijo naddoločenosti, ki na videz nima temeljnega dometa. Metodo simptomalnega branja ni moč brez rezerv oporedeliti kot Freudovo dediščino. Althusserjev simptom, ločen od Freudovega predmeta raziskovanja – nezavednega, ki mu daje teoretsko strogost, ni rezultat avtonomne logike označevalcev, prej plod nezadostnosti uma. Znanstveni instrumentarij, ki to nezadostnost odkriva je prav tako um pred svojimi čuti. Glede kategorije naddoločenosti je odnos Marx, Lenin/Freud analogen odnosu Priestly, Schelle/Lavoisier glede kisika. Prva dva sta proizvedla le praktično rešitev za teoretski problem, Lavoisier (kisik) in Freud (naddoločenost) pa sta praktično rešitev tudi teoretsko rešila (CF. MiF). S pojmom naddoločenosti misli psihoanalitski diskurz določnost zavesti, kot ene izmed instanc psihičnega aparata, z drugo instanco – nezavednim. Diskurz zavesti, ki je znotraj evropske filozofije utemeljen z Descartesom in temelji na gotovosti jaza, krši instanca nezavednega. Za optiko zavesti v svoji samoprisebnosti, so manifestacije te instance obrobne in zanemarljivega pomena. Ta odnos prihoanaliza pervertira: element nezavednega se pokaže kot nujen za konstitucijo zavesti.

Ko Althusser prevzema Freudov pojem naddoločenosti iz psihoanalize, kjer ima za svoj predmet psihični aparat in ga premešča v historični materializem, ki ima za predmet zgodovino, ohrani njegovo algebrajsko vrednost. Določi ga kot: ». . . odražanje eksistencialnih pogojev protislovja znotraj njega samega . . .« (ZM, str. 186) in kot ». . . določitev elementa kot tudi strukture s pomočjo strukture«. (KČK, str. 194)

Naddoločenost je Althusserju tisto, kar ločuje Marxov pojem protislovja od Heglovega in s tem seveda tudi Marxovo dialektiko od Heglove. Heglovo protislovje je »enostavno protislovje«, ki mu je njegov telos obenem imanenten in transcendenten in Althusser ga v zadnji instanci tematizira kot vdor ideologije, Heglovega mesta izjavljanja v njegove najbolj abstraktne kategorije.

Razlikovanje med Heglovim in Marxovim pojmovanjem protislovja potegne za seboj tudi različno pojmovanje kategorije totalitete.[1] Hegel povzema Leibnitza, ko totaliteto opredeli kot ekspresivno, kjer je v vsakem njenem delu izražena celota (pars totalis). Althusser kot marksistično uveljavlja strukturirano totaliteto, ki priznava različne družbene prakse in instance, nezvedljive na eno, vsem skupno enostavno protislovje. Vsaki instanci in praksi moramo priznavati določeno avtonomijo in celoto misliti kot strukturo, ki jo tvorijo specifična medsebojna učinkovanja njenih instanc. Konceptualizacija odnosov teh instanc je zalog pojma naddoločenosti.

Ni naključje, da Althusser vpelje pojem naddoločenosti v »Pour Marx« prav ob specifično marksističnem protislovju: protislovju med proizvajalnimi odnosi in proizvajalnimi sredstvi. Če to protislovje razumemo kot enostavno protislovje, nenaddoločeno, ne moremo z njim zapopasti nujnosti nastopa revolucije. Da bi protislovje postalo »aktivno«, je potrebno nakopičenje okoliščin, ki niso neposredno povezane s protislovjem v bazi. Okoliščine, ki jih našteje ob Leninovem razmišljanju o najslabšem členu v verigi, Althusser strne s konceptom »relativne učinkovitosti družbene nadzidave«. Naddoločenost je že od samega začetka pojem namenjen konceptualizaciji »relativne učinkovitosti družbene nadzidave«, ki jo marksistična teorija misli kot instanco, odvisno od temeljnega družbenega protislovja med proizvajalnimi sredstvi in proizvajalnici odnosi. ». . .*protislovje KapitalDelo nikoli ni enostavno, ampak vselej že specificirano s konkretnimi zgodovinskimi formami in pogoji, v katerih se odvija*. Specificirano je s formami *nadzidave* (država, vladajoča ideologija, religija, organizirana politična gibanja, itd. . . .), *z notranjo in zunanjo zgodovinsko situacijo* . . .« (ZM, str. 103)

Protislovja med proizvajalnimi sredstvi in proizvajalnimi odnosi nikoli ne moremo zapopasti v svoji čisti obliki. To protislovje,»odločujoče v zadnji instanci«, kot pravi Engels, nam je dano le skozi svojo odsotnost, skozi zgostitve, premene v neko drugo protislovje, ki igra vlogo »dominantnega protislovja«.

»Decentriranost družbene strukture« – ali, kar je isto – naddoločenost protislovja odločilneg v poslednji instanci z dominantnim protislovjem, so prvi pojmi, ki jih Althusser vpelje, da bi razdelal vlogo nadzidave v strukturi družbe.

Zanimiva je Althusserjeva analiza Engelsovega pisma J. Blochu z dne, 21.9.1890., ki prinaša teoretsko rešitev vprašanja določenost v zadnji instanci. Engels tu ponudi dve rešitvi. V prvi rešuje problem v marksističnih kategorijah baze in nadzidave in slednji priznava določeno avtonomijo. Vendar je konceptualizacija te teorije nemogoča:

»To je vzajemno delovanje vseh teh momentov (nadzidave opl.P.), v katerem se ekonomsko gibanje kot nujnost končno prebija skoz neskončno množico naključij (t.j. stvari in dogodkov katerih medsebojna notranja povezanost je tako daljna ali nedokazljiva, da lahko menimo, da ne obstoji in jo zanemarimo)«. (MED, str. 405).

Nekaj vrstic nižje rešuje Engels isto vprašanje v drugih kategorijah. »Momenti nadzidave« postanejo »hotenja posameznikov«, ki jih Engels sestavi v ». . . neskončno množico paralelogramov sil, katerih izid je rezultanta – zgodovinski dogodek, ki ga lahko pojmujemo kot proizvod sile, ki kot celota deluje *nezavedno in slepo*;« (MED, str. 405)

Althusser zavrne obe Engelsovi razlagi. Prva opredeli nujnost kot naključjem zunanjo: navkljub Engelsovemu povdarjanju vloge nadzidave pa ostaja njen vpliv neugotovljiv. V drugi razlagi je nujnost imanentna naključjem, vendar se rešitev giblje na predmarksi-

stičnih kategorijah individualnih hotenj. Izogib vulgarnomaterialističnemu substantiviranju hotenj posameznikov, povrne Engelsa v spoznavno praznino. »... pri čemer vsako od teh hotenj postane tisto, kar je, zahvaljujoč množici posebnih življenjskih pogojev; ...« (ibid.) Kljub temu, da Engels, po mnenju Althusserja pada v »... *epistemološko praznino*, ali, kar je vrhunec tega, v *filozofsko polnost*.«, (ZM, str. 126)
sprejme njegovo stališče do protislovja v družbeni bazi, ki je odločilno v zadnji instanci in ga brani tudi v »Lire le Capital«.
»Filozof«, pomeni Althusserju–epistemologu toliko kot kletvica.
Kljub kletvicam in izlitemu žolču pa Althusserepistemolog prevzame od Engelsa-filozofa stališče do protislovja v bazi – determinacije v poslednji instanci, ki po njegovem mnenju teoretsko *ni* rešeno in torej velja le kot *teza*. Althusserjevim filipikam proti analizam v »predbodočem času« navkljub, je to dejstvo »racionalno« razložljivo le kot anticipacija kasnejšega Althusserja, ki pusti svoj prvi zapis v »Predhodni opombi« k izdaji »Lire le Capital« v italijanskem jeziku.
»Enostranska definicija filozofije kot Teorije teoretskih praks (in s tem tudi kot teorije razlike praks), je formula, ki lahko izzove le »spekulativne« ali »pozitivistične« teoretske in politične odmeve ter posledice.« (KČK, str. 12)
Po »Lire le Capital«, Althusser opusti poskus dovršitve metateorije znanosti. Althusserepistemolog je bral »Kapital«, da bi proizvedel minimum konceptov potrebnih za obstoj koherentne marksistične filozofije, ki naj bi jo *in nuce* že vsebovala Marxova znanost zgodovine. Tedaj so mu polemični teksti Marxa in Engelsa pomenili padec na ideološka stališča, ki so ga upravičevale le zahteve ideološkega boja z nasprotniki. Tekst »Lénine et la philosophie« pomeni v tem kontekstu ločnico in premestitev teoretskega polja. O spremembi naravnanosti govori že sama izbira lektire. Če je v svoji prvi fazi razmišljal ob »Kapitalu«, znanstvenemu tekstu, postavi svoje nove teze ob Leninovem »Materializmu in empiriokriticizmu«, polemičnem tekstu *par excellence*, Lenin sam pa nastopa kot začetnik »nove filozofske prakse«. Kje so razlike med »prvim« in »drugim« Althusserjem? Centralna teza Lenina, ki jo Althusser povzema se glasi: »... filozofija *nima objekta*, se pravi: filozofije ni mogoče pojasniti *s preprostim razmerjem, ki ga vzdržuje z* znanostmi.« (LiF, str. 109) Zanikana je definicija, po kateri je filozofija mesto resnice znanstvenih praks. Filozofija ni več njihova refleksija, ampak je znanostim zunanja in šele kot taka z njimi v določenem razmerju. Teoretska praksa ni več predmet filozofije, ki je brez objekta in postavljena izven znanosti. Filozofija postane sekularen boj med dvema nasprotnima nazoroma, idealizmom in materializmom, kjer se nič ne zgodi, ki nima svoje zgodovine in ne vodi nikamor. Kljub temu pa ta boj ni nesmiseln. »Filozofsko moramo reči: postavitev na oblast je brez *objekta* ... Prevzem oblasti (ali postavitev na oblast) je politična, nima objekta, ima zalog (enjeu), namreč oblast, in cilj: učinke oblasti.« (LiF, str. 107-108)
Trditev, po kateri filozofija nima objekta, je potrebno torej delno popraviti. Objekt neke filozofije – vendar ne filozofije v celoti, je nasprotni filozofski nazor in med njima se bije boj za oblast. Politika, razredni boj, je druga instanca, ki poleg in bistveneje od znanosti, določa mesto filozofije, saj filozofija živi id njene »denegacije«, »potlačitve«. Filozofija je tretja instanca med znanostjo in politiko in v tej dvojni določenosti ji je namenjena posredniška vloga: »Filozofija bi predstavljala politiko na področju teorije, ali natančneje, pri znanostih – in narobe, filozofija bi predstavljala znanstvenost v političnem, pri razredih angažiranih v razrednem boju.« (LiF, str. 114) Njeno posredovanje pri tej menjavi je trgovsko umazano in nepošteno: obema udeleženima stranema se filozofija predstavlja kot zastopnik druge, pri tem, da vsaj znanosti po zgornjih ugotovitvah filozofija ne more zastopati. To je prva skica »teorije filozofije«, ki jo ponuja Lenin v Althusserjevem branju, zametek »objektivnega spoznanja filozofije«. Z novo določitvijo mesta filozofije uvaja Lenin tudi novo »filozofsko prakso«, katere poslednje bistvo je »*intervencija* v teoretsko področje«. Intervencija pomeni tu razumevanje tez in idej, ločevanje in razglašanje resničnih in napačnih, ideoloških in znanstvenih. Lenin opravlja intervencijo v območje teorije s stališča politika. Od poklicnih filozofov se razlikuje v tem, da prekine z njim

konstitutivno prakso potlačitve politične sfere; nasprotno, kapitalizira zavest o naddoločenosti filozofije z razrednim bojem. Teoretsko gledano omogoča to pozicijo teza, ki filozofijo loči od njenega predmeta, s tem pa tudi od vprašanja resnice *o* nečem. Tako zastvljeni filozofiji, ki postavlja demarkacijske linije, razmejuje tabore, gre za posledice opravljenih razmejitev, konkretno Leninu za oblast delavskega razreda. To je optika zadnje instance presoje filozofskih vprašanj.

»... mi moramo po pravi poti; da pa bi šli po pravi poti, moramo *študirati* filozofijo, ki je *»pot poti, ki ne peljejo nikamor«* (der Holzweg der Holzwege). Kar dobesedno pomeni: ni mogoča prava pot (razumimo: v znanostih, predvsem pa v politiki) brez študija in, še več, brez *teorije filozofije kot poti, ki nikamor ne pelje.«* (LiF, str. 82)

Bistvena novost, ki jo v sicer divji in nereflektirani obliki prinaša Leninova praksa filozofije in s katero se Althusser globoko strinja – sodeč vsaj po tem, da simbolno ponovi leninovo gesto, ko »Leninine et la philosophie« prebere pred Francoskim filozofskim društvom –, je v tem, da je pravi predmet te prakse *njen učinek*, tako v znanostih in še odločilneje v politiki. S tem je dosledno naravnana v kapitalizacijo teza o političnem zalogu filozofskih sporov.

Slika je še jasnejša v »Élèments d'autocritique«, ko iz definicije filozofije izpade znanost in je obrazec sledeč: »filozofija je v poslednji instanci razredni boj v teoriji« (ES, str. 51) ali v radikalnem branju: *filozofija je v poslednji instanci ideologija, ki hoče zmagati.*

Louis Althusser,predgovor h »Pour Marx« (1960):

»Ko smo dojeli teoretsko brezvrednost dogmatične razprave, nam je ostalo le še to, da sprejmemo odgovornost pred tem, da smo nemočni, da ne moremo resnično misliti svoje filozofije: da samo filozofijo mislimo kot *nemožno*. Takrat smo spoznali veliko in subtilno skušnjavo »konca filozofije«, na katero so nas napeljali enigmatsko jasni teksti mladega Marxa (18401845) in Marxovega preloma (1845). Najbolj borbeni in najbolj velikodušni so nasedali »koncu filozofije«, njeni »realizaciji« in slavili smrt filozofije v akciji, v njeni politični realizaciji in proletarski izpolnitvi. Brez zadržkov so se posluževali znamenite Teze o Freuerbachu, kjer dvosmiseln teoretski jezik zoperstavlja spreminjanje sveta njegovi razlagi. Od tukaj do teoretskega pragmatizma *je vedno bil* in je le korak. Drugi so, z več znanstvenega duha, razglašali »konec filozofije«, v stilu določenih pozitivističnih formul iz Nemške ideologije, kjer za realizacijo filozofije, torej njeno smrt, ne skrbita več proletariat in revolucionarna akcija, ampak čista in preprosta znanost: . . .«

Igor Pribac

LITERATURA:

I.

Althusser, Louis: *Za Marxa*, Nolit, Beograd 1971 (*ZM*)

Kako čitati Kapital, Center za kulturno djelatnost socialistične omladine, Zagreb, 1975 (KČK)

Lenin in filozofija, v Časopis za kritiko znanosti VII./31, Ljubljana 1979(LiF), *Risposta a John Lewis*, De Donato editore, Bari 1977

Nota su »la critica del culto della personalità, ib, *Osservazioni su una categoria: »processo senza Soggetto nè Fine(i)«*, ib.

Elementi samokritike, Beogradski izdavačkografični zavod, Beograd 1975 (*ES*),

Ideologija in ideološki aparati države, v Ideologija in estetski učinek (zbornik), Cankarjeva založba, Ljubljana 1980,

O Marxu in Freudu, v Marksizam u svijetu VI./1, *Freud in Lacan*, ib.

II.

Debenjak, Božidar: *Qu'est-ce qu'il y a de certain?*, v Problemi 12/1983
Engels, Friderich: *Pismo Josephu Blochu 21.9.1890*, Marx/Engels: Dela tom 44, Prosveta, Beograd 1979 (*MED*)
Erjavec, Aleš: *Francoski materializem in Althusserjeva epistemologija*, v Anthropos12/1982
Majer, Boris: *Strukturalizem*, Izdavački centar »Komuinist«, Beograd 1976
Marx, Karl: *Teze o euerbachu*, v MEID II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, *Uvod (v očrte kritike politične ekonomije Prvi osnutek) 18571858*, v MEIDIV, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968
Miščević, Nenad: *Marksizam i poststrukturalistična kretanja*, Marksistični centar, Centar za društvenu i uslužnu djelatnost mladih, Rijeka 1975
Pechéx, Michael: *Diskurz in ideologija(e)*, V Ideologija in estetski učinek (zbornik), Cankarjeva založba, Ljubljana 1980
Riha, Rado: *Filozofija v znanosti*, DDU Univerzum, Ljubljana 1982 (*FvZ*)
Žižek, Slavoj: *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980

O PRVEM NEGIBNEM GIBALU IN GENETIČNI EPISTEMOLOGIJI

Vprašanje nastajanja in razvoja, njunega mehanizma in gibala, sega prav v osrčje sodobne filozofije znanosti. Anglosaško analitično teorijo znanosti, v katero se izteka logični pozitivizem, opredeluje premik od razlage strukture znanosti, ustroja znanstvene pojasnitve, k preučevanju razvoja znanosti in znanstvenega odkritja, prehoda od stare teorije k novi, od enega obdobja zgodovine znanosti v drugega. Obrat k problematiki razvoja znanosti nastopi že s Popperjem, ki raziskuje rast znanstvenega spoznanja v procesu iskanja resnice, nenehnega kritičnega preverjanja hipotez in teorij skoz možnost izkustvene zavrnitve, falsifikacije s »krucialnim« eksperimentom. Popper sicer ne verjame več v primat čutnega izkustva, v čista in nevtralna dejstva, od katerih bi se potem šele vzdignili do teorije, temveč vztraja pri vselejšnji teoretski posredovanosti znanstvenega spoznanja. Toda preverjanje teorije ostaja zavezano čutnemu izkustvu: teorijo lahko falsificira in izloči iz nadaljnjega razvoja znanosti le eksperiment, ne pa kakšna druga, alternativna teorija.

Dokončni prelom z neopozitivizmom nastopi s Kuhnmom, z njegovo idejo znanstvene revolucije kot zamenjave ene paradigme z drugo. Kuhnov koncept paradigme je širši od pojma teorije: paradigma je sam osnovni pojmovni okvir, celotna konstelacija prepričanj, vrednot in tehničnih postopkov, tisti »vzorčni primer«, ki ne nakazuje le načina vpraševanja in zastavitve problema, temveč ponuja tudi model konkretnih rešitev. Ko so možnosti razvoja znotraj obstoječe paradigme izčrpane in ko postanejo protislovja preveč moteča, pride do znanstvene revolucije, do nenadnega, kratkega in nepričakovanega prehoda v novo paradigmo. Razvoj znanosti za Kuhna ni več kumulativen proces, postopno širjenje in kopičenja znanja in odstranjevanje zmot in nesmislov, saj je nova paradigma s prejšnjo načeloma nezdružljiva, znanstveno revolucije pa zaznamuje radikalni prelom, prava »gestalt« sprememba tipa *figure and ground*.

Problematika prelomov v razvoju znanosti je po drugi strani tudi v središču zanimanja v francoski teoriji znanosti. Utemeljitelj francoske epistemologije, Bachelard, je razvil koncept epistemološkega reza, s katerim je skušal razložiti nastanek znanosti kot prekinitve s predznanstvenim diskurzom, z naivnim realizmom in logiko identitete, hkrati pa je v tem okviru tematiziral prelome in mejnike v zgodovini znanosti. Tudi koncept epistemološkega reza zadeva, tako kot Kuhnova znanstvena revolucija, teoretsko, neizkustveno raven, ali točneje, raven konceptulacije: sledi mu reorganizacija celotnega konceptualnega polja, v katerem so definicije pojmov določene na osnovi medsebojnih teoretskih relacij. Bachelardov naslednik Canguilhem pa je obravnaval problematiko epistemološkega reza ob raziskovanju rojstva in razvoja znanstvenih konceptov in ga v tej perspektivi vmestil v širši okvir zgodovine znanosti. Med francoske epistemologije štejejo tudi Piageta, čeprav je v njegovih delih v ospredju razvoj spoznanja pri otroku, psihogeneza. Toda Piaget ves čas vztraja pri vzporeditvi psihogeneze in zgodovine znanosti, ontogeneze in filogeneze; kar jima je skupno, naj bi bil prav temeljni mehanizem razvoja, proces uravnoteževanja.

Že v tem začetnem in nadvse shematskem orisu diskusije v sodobni filozofiji znanosti se dovolj jasno pokaže njeno logično jedro, namreč problem same zastavitve koncepta razvoja. Povzeli bi ga lahko v dve točki:

1. kakšen je mehanizem razvoja, kako razvoj poteka: kumulativno ali nekumulativno, kontunuirano ali diskontinuirano, z znanstvenimi revolucijami (Kuhn), z epistemološkimi rezi (Bachelard, Canguilhem), v zaporednih razvojnih stadijih (Piaget), in

2. zakaj pride do sprememb, prelomov, ali širše, do nastajanja in razvoja sploh, kaj je sprožilni moment, gibalo razvoja: eksperimentalni dokaz neustreznosti določene teorije (Popper), izčrpane možnosti in notranja protislovnost paradigme (Kuhn), prevladanje epistemološke ovire in rojstvo novega koncepta (Bachelard, Canguilhem), proces uravnoteževanja (Piaget).

V tej splošni zastavitvi ima torej problematika, ki je v žarišču sodobne filozofije znanosti, širši domet in se vključuje v tradicijo vpraševanja po prehodu od enega k drugemu, od notranjosti k zunanjosti, od starega k novemu, od dela k celoti. Zastavlja se kot vprašanje, ali je novo, drugo, na nek način, denimo kot del ali »v kali«, že prisotno v starem, prejšnjem, izvornem, . . .enem? Če je, kako naj se potem izognemo mehanicističnemu ali organicističnem modelu odnosa med delom in celoto, med staro teorijo in novo, med prejšnjo paradigmo in naslednjo, med obstoječim konceptom in rojstvom novega? Če pa ni, kako naj potem razložimo nastanek tega »povsem drugega«, od kod kriterij za ugotavljanje spremembe, razvoja, drugosti?

I.

Razlaga razvoja začenja pri njegovem rezultatu, pri razviti obliki, pri sintezi. Na epistemološki ravni bi v prvem približku temu ustrezala problematizacija sodobne filozofije znanosti ob poskusih posredovanj in združevanj nasprotnih postavk o razvoju, ob iskanju skupnih potez evolucionistične, kontinuirane podobe razvoja s »prelomljeno«, diskontinuirano – ob poskusih, ki so se jih lotili nekateri novopopperjanci. Toda ta težnja po posredovanju in vsestranosti zadobi še mnogo širše dimenzije v genetični epistemologiji. Njenega utemeljitelja Jeana Piageta bi lahko označili prav kot zgled zagovornika »tretje pozicije«: ne le, da so kvalitativni prelomi in skoki združljivi s pojmom kontinuiranega razvoja, temveč moramo preučiti tudi interakcijo med nasprotnimi poli drugih alternativ, ki so tej vzporedne.

Tako Piaget najprej razreši spoznavnoteoretsko alternativo racionalizem-empirizem, vprašanje, ali izvira spoznanje iz razuma ali iz čutnega izkustva, v svojo varianto konstruktivizma, »interakcionistične epistemologije«. Spoznanje po Piagetu ni niti vrojeno niti izkustveno, ne izhaja niti iz subjekta niti iz objekta, temveč iz interakcije med njima: da bi subjekt lahko prišel do spoznanja objektov, mora nanje delovati, jih transformirati. Spoznanje objekta je podrejeno delovanju, strukturam akcij in operacij, ki so opredeljene kot ponotranjene reverzibilne akcije. Te strukture nastanejo v razvoju, so konstruirane; če so namreč odvisne od človekovega delovanja, ne morejo biti dane v objektu, na katerega človek šele deluje, pa tudi v subjektu ne, če naj se izognemo enostranski predpostavki, da so vrojene, dedno programirane.[1]

Takšna sintetična, nova, tretja pozicija v spoznavni teoriji naj bi potem omogočila prevladovanje raznih nasprotij in poenostavitev: »strukturalistični« pojem strukture naj bi dopolnila z genezo, behaviorizem z gestalt psihologijo, v biologiji pa darvinizem z lamarkizmom. Poleg tega naj bi bil ontogenetski razvoj vzporeden filogenetskemu, razvoj spoznanja pri otroku, psihogeneza, pa zgodovini znanosti.

To postavko, s katero posega Piaget na področje filozofije znanosti, je ob obsežnem eksperimentalnem in zgodovinskem materialu skušal utemeljiti že v svoji prvi veliki teoretski sintezi, v *Uvodu v genetično epistemologijo* (Introduction à l'épistemologie génétique, 1950), in kljub trhlosti tovrstnih preprostih in neizpeljanih analogij je pri njej vztrajal vse do svojega poslednjega dela, do *Psihogeneze in zgodovine znanosti* (Psychogenèse et historie des sciences, 1983), ki ga je napisal skupaj s fizikom Garcio. Prav do zadnjega je zatrjeval, da ontogenetskega razvoja spoznanja ni mogoče ločiti od »embriologije razuma« in ga izvzeti iz »njegovega zgodovinskega konteksta«. Sorodnosti psihogeneze z zgodovino znanosti seveda ne gre iskati v sami vsebini, pravi Piaget, temveč je funkcionalna, zadeva vprašanje »dinamizma sukcesivnih konstrukcij«, prehoda iz enega razvojnega stadija v drugega. V razvoju kognitivnega sistema od otroka prek »normalnega« odraslega do znanstvenika obstaja torej kontinuiteta (prim.op.cit., str. 292), ki pa – s tem se vračamo k izhodiščnemu vprašanju – ne izključuje diskontinuitete. Prav

nasprotno: omogoča nam jo opredeliti, in to ne v smislu kakšnega novega postulata, temveč *ex post facto*, na osnovi primerjalne analize psihogeneze in zgodovine znanosti. Tako smo sklenili prvi krog.[2]

Kar je psihogenezi in zgodovini znanosti skupnega, kar povezuje kontinuiteto z diskontinuiteto, je proces uravnoteževanja. To je temeljni koncept, s katerim Piaget razlaga razvoj. Vpelje ga nekako takole: razvoj spoznanja, tako v psihogenezi kot v zgodovini znanosti, poteka v zaporednih stadijih. Ti niso vnaprej določeni, temveč šele nastajajo v konstrukciji spoznanja (spomnimo se, da Piaget s tem pojmom razrešuje alternativo racionalizem-empirizem). Ker je vsak razvojni stadij nujni pogoj naslednjega, ker se prejšnji, nižji stadij vključuje v naslednjega, višjega, mora biti njihov vrstni red konstanten. Toda če poteka razvoj v stadijih, torej s kvalitativnimi prelomi, potem se nam takoj zastavlja vprašanje prehoda iz enega stadija v drugega (posredovati diskontinuitete s konstinuiteto), vprašanje, kako uskaditi »dva nujna pogoja«, konstantni vrstni red stadijev in nenehno konstruiranje, ali drugače, vprašanje procesa uravnoteževanja.

Pojem ravnotežja se pojavlja v Piagetovih razmišljanjih že vse od začetka. Razčlenjuje ga v različnih konceptualnih kontekstih, od pretežno biološkega, kjer razpravlja o ravnotežju med organskim sistemom kot celoto in njegovimi sestavnimi deli, pa tudi med deli samimi, prek probabilističnega modela procesa uravnoteževanja v smislu cikličnega ponavljanja na vse višjih ravneh, pa vse do sistemsko-teoretskega in kibernetskega modela, ki prevladuje v njegovih poznih delih.

Že v dvajsetih letih, v delu *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (Razsojanje in sklepanje pri otroku, 1924) vpelje Piaget v razlago ravnotežja pojmovni par asimilacije in akomodacije, s katerim pogosto pojasnjuje razvoj tudi v poznejših delih, in ki je za koncept uravnoteževanja ključnega pomena. Asimilacija je proces vključevanja novih, zunanjih elementov, objektov iz okolja, v že obstoječe kognitivne sheme in strukture, akomodacija pa pomeni spremembo same sheme ali strukture. Asimilacija torej omogoča kontinuiranost, akomodacija pa je potrebna zá spremembo, za diskontinuiteto, za nastajanje novega in drugačnega. Razvoj spoznanja pa poteka kot vzpostavljanje ravnotežja med obema nasprotujočima si procesoma.

V nadaljnjih premenah dobiva pojem ravnotežja poleg biološkega tudi logično-matematično obeležje, najprej v obliki »težnje po koherentnosti«, »reverzibilnosti« kognitivnih procesov, in podobno. Namesto samega stanja ravnotežja pa začne Piaget vse bolj poudarjati proces uravnoteževanja /equilibration/. V delu *Logique et équilibre* (Logika in ravnotežje, 1957) ga opredeljuje kot ciklično ponavljanje na vse višjih ravneh: v vsakem razvojnem stadiju se v določenem časovnem razmaku ponovi isti proces uravnoteževanja, toda na novem področju in ob drugačnih merilih; ravnotežje pa postaja vse bolj trdno in zaobsegajoče. Tako lahko sredi petdesetih let govorimo o oblikovanem konceptu uravnoteževanja, ki ga Piaget utemeljuje s probabilističnim modelom: prehod iz enega razvojnega stadija v drugega se odvija po načelu sekvenčne verjetnosti, saj se bo kot naslednji stadij pojavil tisti, ki je najbolj verjeten glede na prejšnjega, neposredno predhodnega. S tem se Piaget sicer reši razlage z vrojenostjo in preformizmom, toda izogne se tudi temeljnemu vprašanju začetnih pogojev, ki bi jih teorija razvoja morala pretresti in razčleniti.

Biološka dimenzija razlage uravnoteževanja dobi svojo izdelano podobo v *Biologie et connaissance* (Biologija in spoznanje, 1967), kjer skuša Piaget, kljub temu, da bi se rad izognil redukcionizmu, eksplicitno »izpeljati zakone mišljenja iz samega organskega življenja«. Logično-matematični vidiki razlage pa vse bolj prevladujejo v poznejših delih. Probabilistični model uravnoteževanja zamenja v *L'équilibration des structures cognitives. Problem central du developement* (Uravnoteževanje kognitivnih struktur. Osrednji problem razvoja, 1975) sistemsko-teoretski, kibernetski model. Ta prinaša za analizo koncepta razvoja več odločilnih poudarkov. Prvi od teh zadeva osnovno opredelitev procesa uravnoteževanja kot vrnitve iz odklonskega, motenega, neuravnoteženega stanja v »pravilno«, konstantno ravnotežje.Takšnemu uravnoteževanju, ki ga Piaget označuje kot »enostavnega«, se pridruži »naraščajoče« uravnoteževanje /equi-

libration majorante/ – transformacija samega »pravilnega«, konstantnega, lahko bi rekli kriterijskega stanja. Regulacija neuravnoteženosti vključuje torej dve možnosti: ali pride do kompenzacije motnje in do vrnitve v prvotno stanje ali pa do spremembe samega izhodiščnega stanja, do novega, drugačnega, boljšega ravnotežja. Tako se torej lahko predrugači tudi sam kriterij, ob katerem merimo novost, drugačnost.

Mimo nove opredelitve razmerja med odklonskim stanjem in pravilnim, med ravnotežjem in neuravnoteženostjo, zdaj Piaget podrobneje razčlenjuje vprašanje, kako sploh pride do odklonov, kaj je tisto, kar ruši ravnotežje in poganja gibanje naprej, ali drugače, kaj preprečuje mirovanje. Omenili smo že, da imajo v začetku to vlogo rušenja ravnovesja zunanje motnje, ki jim pozneje dodaja razne inačice »notranjih« motenj npr. logično nekoherentnost, kognitivni konflikt, ipd. V omenjenem delu pa se sistematično loteva samih razlik med zunanjimi in notranjimi motnjami in s tem povezanih razlik v procesu uravnoteževanja. S tega vidika razčlenjuje v kibernetskem modelu več vrst uravnoteževanja (*alfa, beta* in *gama* uravnoteževanje). Prva (*alfa*) vključuje interakcije med sistemom in okoljem, med »subjektivnimi shemami in objekti«, »med asimilacijo objektov v akcijske sheme in akomodacijo teh akcijskih shem na objekte«. Ta najpreprostejša oblika ravnotežja sicer teži k ohranitvi obstoječe sheme ali sistema, k asimilaciji; če pa objektov ni mogoče vključiti v obstoječo shemo, se oblikuje nova, pride do akomodacije. Tako opredeljenemu razmerju med shemo in objektom, sistemom in okoljem, skratka, med notranjostjo in zunanjostjo, se pridružita še dve vrsti (*alfa* in *beta*) zgolj notranjih interakcij. *beta* uravnoteževanje je vzajemno delovanje med posameznimi podsistemi ali podshemami, »recipročna asimilacija in akomodacija podsistemov«, ki se razvijajo z različno hitrostjo in zato lahko pride med njimi do konflikta; v procesu uravnoteževanja se te neskladnosti uravnavajo in kompenzirajo. Tretja vrsta uravnoteževanja (*gama*) pa vodi do konstrukcije novega sistema. V procesu diferenciacije, ki je notranja lastnost sistema kot celote, nastajajo novi in novi podsistemi. Diferenciaciji je nasproten proces integracije, ki pa bi jo spet lahko označili kot »naraščajočo«: ob vključevanju novih podsistemov v sistem se spreminja tudi sam sistem, nastane nova celota (in to ne le zaradi težnje po koherentnosti, temveč tudi zaradi težnje po diferenciaciji, razvijanju in bogatenju celote prek nastajanja novih podsistemov, itd.). Vendar takšne opredelitve celote Piaget ne izpeljuje, temveč jo utemeljuje z »izvornostjo kognitivnega ravnotežja«.

V svojih poznejših delih, nekako od 1975 naprej, torej Piaget razčlenjuje tri vrste uravnoteževanja. Te so med seboj hierarhično in logično povezane, ustrezajo različnim razvojnim stadijem. V skladu s tem so opredeljene tudi motnje, ki rušijo ravnotežje in poganjajo gibanje. Razvoj spoznanja namreč poteka kot »progresivni prehod od zunanjega k notranjemu, v tem smislu, da so motnje (neuresničena predvidevanja itd.) najprej izničene ali nevtralizirane, nato pa postopoma integrirane (s premestitvami ravnotežja) in naposled vgrajene v sistem kot notranje variacije, ki jih je mogoče *deducirati* (podčrtala E.B.) in ki preko notranjega rekonstruirajo zunanje«.[3]

Zaman listamo po Piagetovih tekstih, da bi to dedukcijo odkrili. Nadomešča jo opis. Tako se mora Piaget konec koncev temeljnemu vprašanju vsake, še toliko bolj pa genetične epistemologije izogniti s sklicevanjem na biologijo: v pojmu fenokopije, pridobljene spremembe genotipa, ki sledi fenotipski variaciji, najde tisti vmesni, »tretji« člen, mesto posredovanja med pari nasprotij, h kateremu se mora v razreševanju teoretskih dilem vedno znova vračati.[4]

II.

Ves Piagetov opus tako priča o njegovih iskanjih, o pritegovanju novih in novih področij v razlago razvoja spoznanja s procesom uravnoteževanja, o vztrajnih poskusih pojasnjevanja nejasnosti in nedorečenosti. Ena za drugo se vrstijo tudi kritike: od zavračanja uravnoteževanja kot nepotrebnega pojma, ki naj bi razlagi s progresivno reverzibilnostjo ne dodajal nič novega, prek ugotovitev, da ravnotežje ne more biti dejavnik razvoja, saj je opredeljen kot »odnos, kot zakon organizacije elementov«, do splošnih očitkov, da Piaget ne razloži pojmov, ki jih v tem kontekstu uporablja: motenj in pertur-

bacij, motiva koherentnosti, interakcij med subjektom in okoljem, interakcij med internaliziranimi objekti, itd.[5] Vendar ostajajo Piagetove razlage, kljub nenehnim naporom in upoštevanju kritike neizpeljane, če ne že kar protislovne. Zaplete se mu prav pri izhodiščnih vprašanjih, pri problematiki poteka razvoja in sprožilnega momenta, gibala. Razvoj spoznanja poteka diskuntinuirano v stadijih, ki temeljijo na procesu uravnoteževanja, na gibalu, hkrati pa teorija uravnoteževanja že predpostavlja različne stadije. Osnovne vrste uravnoteževanja, *alfa, beta* in *gama,* enkrat, denimo v *Recherches sur la contradiction* (Raziskovanja protislovja, 1974), sovpadajo z razvojnimi stadiji, drugič, v *Equilibration des structures cognitives* (op.cit) pa se vse tri vrste pojavljajo znotraj vsakega stadija in utemeljujejo razlago prehoda iz enega stadija v drugega, iz nižjega v višjega.

Podobno se zaplete pri pojmu naraščajočega uravnoteževanja, ki je za razlago razvoja in napredovanja odločilnega pomena. Ta pojem se namreč pojavlja kot nerazloženo splošno dejstvo, namesto da bi bil deduciran iz samega procesa uravnoteževanja. Če bi to bil teoretski koncept, bi moral priskrbeti odgovor na vprašanje, zakaj pride do novega, drugačnega ravnotežja, ne pa da ga Piaget preprosto postulira kot dopolnitev in nasprotni pol enostavnemu uravnoteževanju. Poleg tega je ta novi pojem aporetičen: naraščajoče uravnoteževanje je opredeljeno kot tisto, kar vodi k novi, drugi celoti, hkrati pa obstoječa celota nastopa kot regulator tega prehoda samega (Ros, 1983).[6] In če se vrnemo k pojmovnemu paru asimilacija-akomodacija, ki ga najdemo v prejšnjih, pa tudi še v zadnjem modelu razvoja: kako vemo, kdaj so novi objekti, zunanji elementi le asimilirani, vključeni v že obstoječo shemo, kdaj pa se je spremenila, akomodirala sama shema? Od kod kriterij za opredelitev in ugotavljanje novega, drugega – ali pa so razlike vendarle zgolj kvantitativne in razvoj kontinuiran?

Lahko bi povzeli: genetična epistemologija skuša razložiti razvoj s pojmom uravnoteževanja in tako odgovoriti na vprašanje, kako poteka razvoj, kot tudi na vprašanje, zakaj pride do spremembe in razvoja, do novega in drugega. Razčlenjuje ga v različnih konceptualnih kontekstih, dodaja mu vedno nove opredelitve in specifikacije. Kljub temu ostaja proces uravnoteževanja v temelju nepojasnjen. Je rezultat ali pogoj razvoja? Vprašanje ostaja odprto, pa naj se Piaget še tako sklicuje na »dialektiko« spoznavanja. V srcu rešitve problem še vedno vztraja, in to velja za obe ključni pojmovni dvojici, s katerima razlaga razvoj, tako za proces asimilacije in akomodacije kot za enostavno in naraščajoče uravnoteževanje, tako za zgodnje kot za poznejše tekste. Lahko bi celo rekli, da gre v novem modelu le za terminološko preformulacijo starega problema, namreč za razlago razvoja, ki je utemeljena v opoziciji med spremembo v okviru obstoječega, danega in s tem kontinuiranega (asimilacija, enostavno uravnoteževanje; *alfa* uravnoteževanje), in med procesom, ki prinaša nekaj novega, drugega, ki pomeni diskontinuiteto (akomodacija, naraščajoče uravnoteževanje; *gama* uravnoteževanje[7]). Toda ta opozicija ni pri Piagetu nikoli konceptualno zastavljena. Problem ostaja nerazrešen tudi znotraj njegovega referenčnega okvira, kjer je zastopan kot, denimo, pomanjkanje kriterija za ugotovitev, kdaj bodo zunanji elementi povzročili motnjo v sistemu, ali drugače, kdaj bo motnja odpravljena z asimilacijo in kdaj bo prišlo do akomodacije. Piaget se ne vpraša po kriteriju razlikovanja obeh procesov, s tem pa tudi ne po izvoru spremembe, neidentitete, drugosti, po sprožilnem momentu razvoja. Zato se mora zadovoljiti z nereflektirano izjavo o povezanosti kontinuitete z diskontinuiteto, asimilacije z akomodacijo, zunanjega z notranjim, ki jo potem dopolnjuje z biološkimi metaforami.

Genetična epistemologija torej išče odgovor na vprašanje, ki v njenem vidnem polju ne more biti zastavljeno, ki ji zaradi vselejšnjega iskanja »tretje pozicije«, načelne interdisciplinarnosti in epistemološkega interakcionizma ne more postati relevantno. Zato moramo obrniti tudi osnovno smer kritike, ki je implicitna marsikateri interpretaciji Piagetove teorije razvoja. Težave ne izvirajo šele iz nejasnosti, nezadostne opredeljenosti Piagetovih razlag, iz preveč ohlapnega ločevanja med termini nasprotnih parov, ki bi nas končno prisililo k uporabi formule prave mere in vsestranske povezanosti. Prav tako je prekratka ugotovitev, da Piaget vsakič, ko naleti na teoretski problem, poišče re-

šitev v preprosti podvojitvi, da najprej predpostavi dva nasprotna pojma, potem pa ju povezuje v nedoločeno interakcijo, tam med organizmom in okoljem, subjektom in objektom, racionalizmom in empirizmom,. psihogenezo in zgodovino znanosti, tu med asimilacijo in akomodacijo, enostavnim in naraščajočim uravnoteževanjem. Eksplanatorne moči znanstvenega koncepta ne najeda šele nezadovoljiva rešitev, ki bi jo bilo mogoče v nadaljnjem napredovanju znanosti zamenjati z boljšo, bolj resnično in »objektivno«, ali jo, denimo, preinterpretirati v smislu Lakatosevega trdnega jedra /hard core/ raziskovalnih programov (prim.Rowell, 1983)[8].

Epistemološka analiza se mora osredotočiti, nasprotno, na sam izostanek relevantnega vprašanja, na epistemološko oviro, opredeljeno v tem negativnem smislu. Odpovedati se mora zvajanju teoretikovih spoznanj in »krpanj« na nekaj začasnega in odpravljivega in se skoz analizo procesa odpravljanja zmot dokopati do tistega notranjega sprožilnega momenta, ki omogoča razvoj spoznanja in je zanj konstitutiven. Piagetovo misel o razlogu razvoja in spremembe bi lahko v tem smislu obrnili in parafrazirali takole: razvoja ne pogojuje šele neka zunanja motnja, pa tudi ne »notranja« neskladnost »podsistemov« (ki kljub vsemu ostaja pri Piagetu mehanicistično obeležena), ali drugače, ne obstaja najprej ravnotežje, ki bi ga potem rušili takšni ali drugačni dejavniki, temveč je sprožilni moment – kolikor tu prehitimo tok analize – na nek paradoksen način notranji razvoj. Da bi lahko problem prvega gibala sploh zastavili, moramo postaviti v središče raziskovanja samo razmerje med zunanjim in notranjim, enim in drugim, obstoječim in novim, in pojmovno zajeti paradoks, da iz enega nastaja drugo – paradoks, ki ga razvoj vsebuje kot gonilno silo.

Prav ta temeljna neuravnoteženost ravnotežja, asimetričnost strukture se Piagetu izmuzne: kljub poudarjanju, da ni absolutnega začetka ali konca, da se proces uravnoteževanja nikoli ne ustavi, da se vedno pojavljajo nova in nova neravnovesja in boljše in boljše ravnotežje, se gibanje ustavi. Po notranji logiki namreč asimilacija prevlada nad akomodacijo, enostavno ravnotežje nad naraščajočim, saj mora otrok postajati vse bolj avtonomen, neodvisen od okolja, mišljenje pa, tako v psihogenezi kot v zgodovini znanosti, vse bolj racionalno, logično in neprotislovno. Zato se lahko končno vprašamo, ali Piageta strast, da bi razložil razvoj, ne privede prav do tega, da naredi razvoj nerazložljiv.

III.

Poskusimo se problema lotiti z drugega zornega kota, v drugem konceptualnem kontekstu. Proces avtoregulacije, ki omogoča, da poteka razvoj v smeri vse večje avtonomnosti, konsistentnosti in neprotislovnosti, Piaget teoretsko utemeljuje v svojem pojmu strukture.

Prav nezamišljivo je, pravi Piaget v svojem spisu *Le structuralisme* (Strukturalizem, 1968), da ne bi bila struktura »kot prvotno dejstvo življenja ljudi v družbi« (str. 90), torej Lévi-Straussovo pojmovanje strukture, povezano s konstruktivističnim strukturalizmom – z genetično epistemologijo. Še več: »obstaja skupni ideal intelegibilnosti . . . h kateremu težijo vsi 'strukturalizmi'« (str. 5), tako v lingvistiki in filozofiji kot v matematiki, logiki, biologiji, psihologiji, sociologiji in morda še kje. Sicer pripisujejo strukturi v različnih znanostih različne pomene in je zelo težko najti skupni imenovalec. Čeprav je to tvegano početje, pa naj bi vseeno lahko poiskali vsaj dve skupni potezi, pozitivni opredelitvi pojma strukture: težnjo po »absolutni intelegibilnosti«, osnovano na postavki o avtonomnosti in samozadostni struktur, in ugotovitev, da se lahko kljub raznolikosti povzpnemo do skupnih splošnih in nujnih značilnosti vseh struktur. V skladu s tem bi lahko strukturo opredelili kot »sistem transformacij, ki zadeva zakone kot del sistema (v nasprotju z lastnostmi elementov), in ki se vzdržuje in bogati z igro transformacij, ne da bi pri tem transformacije presegale svoje meje in se opirale na zunanje elemente. Z eno besedo, struktura ima tri lastnosti – totaliteto, transformacije in avtoregulacijo« (str. 7).

Začnemo lahko kar pri prvi lastnosti strukture, pri totaliteti. Struktura ni le skupek agregatov elementov, temveč so ti podrejeni »zakonom, ki določajo sistem kot takšen« (str.

8), zakonom totalitete. Po drugi strani pa struktura tudi ni le celota, ki bi bila neodvisna od svojih delov. Tako smo takoj spet pri znani tretji poziciji, pri formuli »ne le – temveč tudi «: za opredelitev strukture niso odločujoči niti sami elementi, niti celota, temveč šele relacije med elementi, zakoni strukture, načini in procesi povezovanja in sestavljanja. Celoto pa lahko zdaj označimo kot »rezultanto teh relacij in sklopov«.

Takšno pojmovanje totalitete že nakazuje naslednjo značilnost strukture: transformacije. Vse strukture, kar jih poznamo, »od najbolj elementarnih matematičnih 'razredov' do struktur sorodstva«, so organizirane kot sistemi transformacij. Prav transformacije so tisto, po čemer se struktura razlikuje od forme in kar ji daje eksplanatorno moč. Če se ne bi vprašali, kako strukture nastajajo in se spreminjajo, bi takoj zašli v kraljestvo transcendentalizma (prim. str. 22). Vendar pa tudi tako naletimo na težave, na vprašanje, ali so celote povezane od nekdaj, ali pa so s sestavljanjem in transformiranjem šele nastale – torej na dilemo: nastajanje novega ali večno pretvarjanje in ponavljanje? In spet priskoči na pomoč Piagetov spoznavnoteoretski konstruktivizem, ki pojmu strukture povrne razvoj in ga očisti antihističnih in antigenetičnih obeležij. Strukture niso niti vrojene, vnaprej določene, kot na primer pri Chomskem, ki je iz obstoja pravil transformacij napačno sklepal o njihovi vrojenosti, niti niso dane le v izkustvu, od zunaj. Strukture so konstruirane, v razvoju šele nastajajo; ne pogojujejo jih niti začetni pogoji niti zunanji vplivi, temveč so avtoregulatorne, same uravnavajo svoje transformacije.

Avtoregulacija je tretja pomembna lastnost strukture: v konstrukciji spoznanja nastajajo elementi, ki pripadajo strukturi, ostajajo znotraj njenih meja in ohranjajo njene zakone. Čeprav je nastajanje novih elementov neomejeno, pa ti ne segajo izven strukture, tako da lahko govorimo o »zaprtosti strukture«. Vendar to še ne pomeni, da se neka struktura ne more vključevati v širšo, splošnejšo strukturo in postati njena podstruktura; ohranja pa svoje lastne zakone. In po drugi strani spet . . . – temu izigravanju enega pola proti drugemu, ki vodi v slabo neskončnost interakcionizma, se Piaget tudi tokrat izogne z vpeljavo še ene pojmovne dvojice. Z vidika nastajanja novih struktur moramo namreč razlikovati dve vrsti regulacij. Notranje regulacije zadevajo že oblikovano in zaprto strukturo. Pri nastajanju novih struktur, pri vključevanju obstoječih struktur v širše strukture, pa pride do drugačnega načina uravnavanja. Od kod ta razlika in od kod kriterij za razlikovanje obeh vrst regulacij, kriterij za prepoznavanje novega – teh vprašanj si Piaget tudi tu, tako kot pri razpravljanju o asimilaciji in akomodaciji, o enostavnem in naraščajočem ravnotežju, ne zastavlja.

IV.

Piagetovemu pojmu strukture bi bilo seveda mogoče marsikaj oporekati. Namesto da bi se lotili njegovih opredelitev lastnosti strukture korak za korakom in pokazali, kako se struktura ne more skleniti v totaliteto, kako so transformacije in avtoregulacija nekaj drugega od diferencialnosti simbolnega reda, bomo poskusili izpeljati tezo, da Piagetu tukaj uide ravno način, kako je razvoj zasnovan v sami strukturi. Ob primerjavi z Lévi-Straussovim konceptom strukture bo postalo jasno, zakaj so »avanture« Piagetove strukture podobne in korelativne zapletom okrog razlage razvoja s procesom uravnoteževanja, ob tem pa se bo hkrati nakazala tudi možnost tematizacije problema sprožilnega momenta razvoja.

»Strukturalistični« prenos poudarka z elementov na relacije, o katerem govori Piaget, je kaj blizu zdravorazumskemu rezoniranju. S kančkom dobrohotnosti pa bi se vendarle lahko vprašali, kako razumeti to prvenstvo relacij, da se nam ne bi bilo treba sklicevati na golo aditivnost in da ne bi spet podlegli mehanističnemu modelu odnosa med delom in celoto, med podstrukturami in širšimi strukturami. Odgovor najdemo v osvetliti vzvratnega vpliva te nove, »relacijske« perspektive na definicijo samih elementov. Če opredeljujejo elemente relacije med njimi, potem njihovega pomena ne moremo izpeljati niti in že obstoječe realnosti, empirične danosti, niti iz imaginarnih ali pojmovnih vsebin, ki bi reprezentirale zunanjo realnost in »ustrezale referentu«, objektu (v obeh primerih bi namreč v končni konsekvenci pristali na preprosto zvezo elementov *plus* relacij, ali pa

na mistično priseganje na novo kvaliteto celote, ki da je »nekaj več«). Če pa, dalje, elementi strukture nimajo niti zunanjih niti notranjih določil, lahko njihov pomen izpeljemo šele iz kombinacije med njimi, iz vzajemne, recipročne določenosti. Ali drugače, pomen izhaja zgolj iz mesta, ki ga imajo v strukturi, v sistemu – v topološkem, simbolnem prostoru; pozicije logično predhodijo elementom, pomen je naknaden, je rezultat, učinek položaja v strukturi.

Vzemimo klasični Lévi-Straussov primer totemizma. Ta zadeva različne prepovedi v hranjenju: pripadnikom klana, ki nosi ime neke živali, totema, je hranjenje s totemom prepovedano. Antropologi so te prepovedi razlagali na osnovi fizičnih ali mističnih lastnosti totemskih živali, pojasnjevali so jih funkcionalistično, z neposredno koristnostjo ali prek predpostavljenih skupnih potez, s podobnostjo in stičnostjo. Protislovja, ki jih takšen postopek poraja, pa so končno pripisali »primitivnosti«, nižji razvojni stopnji mišljenja domorodcev. Toda ta poljubnost in domnevna primitivnost lahko kaj malo pove o tem, zakaj totemske prepovedi niso splošne, veljavne za vse klane, zakaj se lahko iste živalske vrste enkrat prepovedane, drugič spet dovoljene ali celo predpisane kot obveznost, zakaj se povezujejo s takšnimi ali drugačnimi (nadvse zapletenimi!) eksogamnimi pravili. Iste živalske vrste dobijo v različnih »pojmovnih shemah« drugačen pomen, ker jih opredeljujejo pozicije, ki jih imajo v sistemu, ali kot pravi Lévi-Strauss, ker niso samo »dobre za jesti, temveč tudi za misliti«. Razlika med dovoljenimi in prepovedanimi vrstami omogoča označevanje družbenih skupin: če se en klan hrani z mesom živali, ki je drugemu prepovedana, je s tem metaforično izražena razlika med obema klanoma. Povezava med skupino ljudi in živalsko vrsto je torej posredna, »prek duha« – kar je »podobno«, so le prazna mesta, pozicije, razlike.[9]

Piagetov prenos poudarka z elementov na relacije bi torej v Lévi-Straussovem konceptualnem kontekstu pomenil, da je struktura sistem diferencialnih razmerij, v katerih se simbolni elementi recipročno določajo in da tem razmerjem ustrezajo mesta, pozicije v topološkem prostoru. Toda z izpostavitvijo diferencialne določenosti se razlaga šele začenja. Podobnost med totemskimi klani in živalskimi vrstami ne izhaja iz njihove pozicije kar tako, piagetovsko poljubno, ali iz posameznih relacij, temveč moramo recipročno določenost razumeti prav kot popolno določenost. Homologni diferencialni razmaki, razlike med klani in »vzporedne« razlike med vrstami, niso razpršene v kakšnem virtualnem prostoru. Organizirane so ordinalno, v »pakete relacij«, serije, označevalne verige. Recipročna določenost v pravem pomenu besede je mogoča šele med (vsaj) dvema sistemoma razlik, ki se vanju razporejajo simbolni elementi, vtem ko se diferencirajo. In kot je podobnost med živalskimi vrstami in skupinami ljudi vedno le metaforična, je tudi homologija med serijama le strukturalna: seriji sta divergentni, podvrženi pravilom razpršitve.

S tezo o strukturalni homologiji serij diferencialnih razmerij pa se zastavlja zadnje, a za celotno problematiko razvoja ključno vprašanje: kaj omogoča vzporednost serij, če nimajo skupnih lastnosti, ki bi jih povezovale v višjo celoto, v Piagetove širše strukture, ali *per negationem*, zakaj seriji ne sovpadeta in se gibanje, proces diferenciacije ne ustavi? Kaj preprečuje sovpadanje in mirovanje, kaj ruši ravnotežje?

Šele v tem kontekstu lahko problem sprožilnega momenta gibanja in razvoja zastavimo tako, da se nam ne bo treba sklicevati na piagetovsko motnjo, ki je sistemu vnanja in kot takšna nerazložena, šele tako nam ne bo treba zaobiti vprašanja kriterija za razlikovanje med spreminjanjem znotraj danega in iniciacijo novega, drugega, med procesoma asimilacije in akomodacije, med enostavnim in naraščajočim uravnoteževanjem. Interpretacijo Piagetovih oklevanj in protislovij nam je iskati v razčlenitvi paradaksnega, izjemnega elementa, ki omogoča diferenciacijo označevalnih verig, preprečuje njihovo imaginarno priličevanje po podobnosti, hkrati pa je točka sovpadanja. Ta element ima poseben položaj, ker je pogoj procesa simbolizacije, a sam ni asimbolen, ker je znotraj simbolnega reda, ni pa na isti ravni z ostalimi elementi. Prav s svojo izjemnostjo, z nenehnim drsenjem in premeščanjem razpršuje in razporeja mesta in pozicije ostalih členov označevalne verige, jih pa tudi preči, šiva – je njihova točka prešitja, kratek stik struktu-

re (prim. Žižkove banane), mesto, kjer zunanjost sovpade z notranjostjo. Lahko bi torej rekli, da je relacijska, diferencialna določenost mogoča le v razmerju do »absolutne«, do paradoksnega elementa – do Lévi-Straussovega sicer še dvosmiselnega »plavajočega označevalca« ali »mane«, Barthesove »ničelne stopnje«, Lacanovega »falosa«.

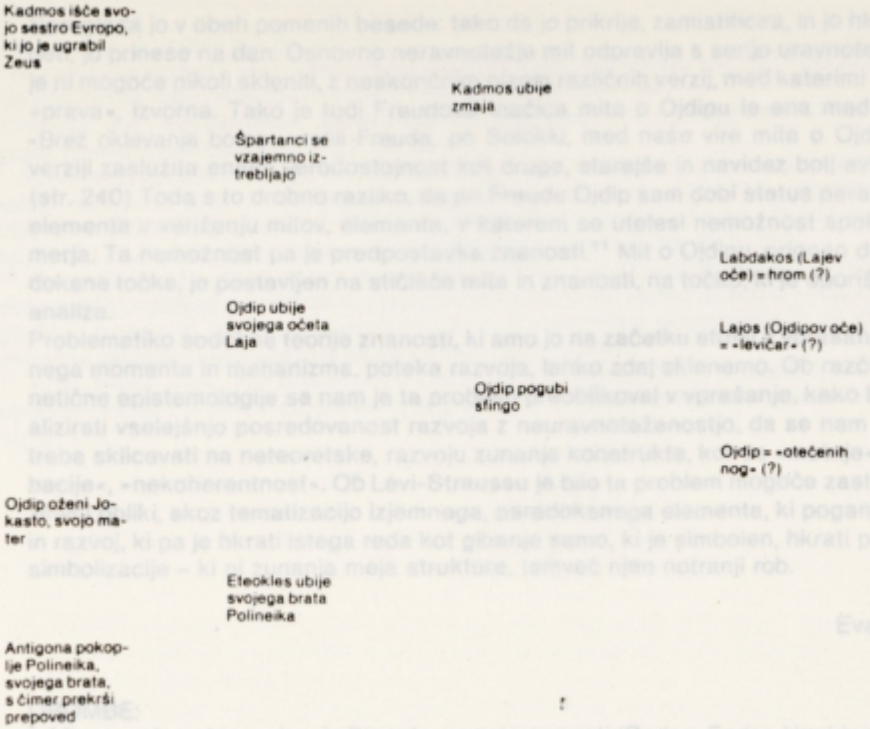
Pozitivna opredelitev posebnega statusa tega paradoksnega elementa, seveda ne more izhajati iz določenega pomena, ki bi ga nosil ta plavajoči označevalec, dodan označevalni verigi. Mana pomeni zgolj to, *da* pomeni, ne pa *kaj* pomeni: »funkcija pojmov tipa mana je v tem, da se postavijo po robu odsotnosti pomena, ne da bi sami prinašali kakšen poseben pomen«, pravi Lévi-Strauss v *Introduction à l'oeuvre de marcel Mauss* (Uvod v delo Marcela Maussa, 1950). Mana označuje samo diferencialnost, čisto razliko, zaradi nje opredeljujejo simbolne elemente le mesta v strukturi, zato nimajo niti zunanjih niti notranjih določil. Zaradi plavajočega označevalca, ki vedno pošilja k nečemu drugemu in manjka na lastnem mestu, je slednjič struktura krožna, brez središča in opore, zgolj recipročno in diferencialno določena, vselej posredovana – torej brez izvora, porekla, začetka. Prav zato v analizi razvoja ne moremo narediti regresije do izhodišča, do Piagetove zunanje motnje, do prvega negibnega gibala, v razlagi totamizma ne do prvotnega, nemetaforičnega pomena prepovedi, v preučevanju mitologije – Lévi-Straussovi privilegirani temi – pa ne do osrednje, avtentične zgodbe, iz katere bi bilo potem mogoče izpeljati vse ostale inačice in transformacije.[10]

V.

V slavnem članku »La structure des mythes« (Struktura mitov, 1955) začenja Lévi-Strauss analizo takole: »V mitu se lahko zgodi karkoli; videti je, kot da smer dogodkov ni podrejena nikakršnemu pravilu logike ali kontinuitete. Vsak subjekt lahko dobi kakršenkoli predikat, vsak odnos, ki si ga je moč zamisliti, je mogoč.« (*Anthropologie structurale*/Strukturalna antropologija/, 1958, str. 229). Toda če bi to naključnost, tako kot pri totemizmu, pripisovali primitivnosti mišljenja domorodcev ali nevednosti starih ljudstev, kako naj bi potem pojasnili, da se na različnih koncih sveta pojavljajo inačice mitov, ki so si močno podobne, pogosto tudi do potankosti? Kako naj rešimo to temeljno antinomijo?

Lévi-Strauss predlaga sledeči postopek: Najprej moramo ugotoviti, kaj lahko pojmujemo kot element mita, kot enoto analize: »substanca mita ni niti v stilu, niti v načinu pripovedovanja, niti v sintaksi, temveč v zgodbi, ki jo pripoveduje« (str. 232). To zgodbo potem razčlenimo v zaporedne dogodke, ki jih opišemo s čim krajšimi stavki – en subjekt, ki mu pripada en predikat – in jih označimo v skladu z zaporednim mestom, ki ga imajo v zgodbi. Na ta način obdelamo vse znane variante mita, ki ga preučujemo; kadar pa v kateri od variant nek dogodek ne nastopa, moramo pustiti prostor prazen. Zdaj se lahko lotimo same analize. Če naj mit ima smisel, kljub navidezni naključnosti »ta ne more izhajati iz ločenih elementov, ki se povezujejo, temveč iz načina, kako se ti elementi kombinirajo« (str. 232). In ker se isti elementi v posameznih variantah mita povezujejo na drugačen način, moramo vse znane variante mita obravnavati hkrati. Tako pridemo do strukture, ki je diahrona (zaporedje dogodkov v mitu) in sinhrona (skupek vseh znanih in možnih – prazna mesta! – variant). Za mit o Ojdipu, ki ga Lévi-Strauss razčlenjuje v omenjenem članku na svoj »ameriški način«, dobimo naslednjo tabelo (gl. sp.):

Vsaka od vertikalnih kolon ustreza enemu od »paketov relacij«, eni od označevalnih verig. V prvi koloni so zbrani dogodki, ki zadevajo krvne sorodnike. Ker so tu odnosi med njimi bolj tesni, kot dovoljujejo družbene norme, lahko njihovo skupno potezo označimo kot *precenjeni sorodstveni odnosi*. Isto potezo najdemo tudi v drugi koloni, toda tu z obratnim predznakom, namreč kot bratomor ali kot očetomor; torej gre za *podcenjene* ali *razvrednotene sorodstvene odnose*. Podobno velja za odnos med tretjo in četrto kolono. Dogodki v tretji koloni govorijo o pošastih in o tem, kako so jih ljudje pogubili, v četrti pa se pojavljajo ljudje, ki so v nekem smislu sami nenormalni, »pošastni«. Pošasti iz tretje kolone so same avtohtone, tj. nastale iz zemlje, in hkrati označujejo človeški avtohtoni izvor (Kadmov mit o ljudeh, nastalih iz posejanih zmajevih zob), z uničenjem pošasti pa



bi torej skupno potezo tretje kolone lahko opredelili kot *negacija avtohtonosti človeka*. Tudi četrto kolono lahko pojasnimo na tej osnovi: v mitologiji velja za ljudi, ki se rodijo iz zemlje, da po rojstvu ne znajo hoditi ali pa hodijo nespretno. Ker je tako tudi z osebami v tej koloni, ji lahko pripišemo potezo: *trajanje avtohtonosti človeka*.

Ne da bi se spuščali v podrobnosti Lévi-Straussove izpeljave, lahko zdaj v naključnost, ki smo jo ugotavljali na začetku, vnesemo red in različice tebanske verzije mita o Ojdipu razporedimo v serije, ki tvorijo »skupino permutacij« (str. 248). Razmerje med serijami, označevalnimi verigami, kolonami je »simetrično, a inverzno«: *precenjeni sorodstveni* odnosi so glede na *podcenjene* takšni, kot je *negacija avtohtonosti* človeka glede na nemožnost te negacije oz. *trajanje avtohtonosti*. Odnos četrte serije nasproti tretji ustreza odnosu prve nasproti drugi, skupni pomen obeh razmerij pa je končno v razlagi prehoda od avtohtonega izvora človeka, ki ga izpričuje grška mitologija in religija, k izvoru iz moškega in ženske, iz seksualnega odnosa. Mit o Ojdipu povezuje dve ločeni predstavi o svetu, odgovarja na vprašanje, ali človek nastane iz enega ali iz dveh, in je logični instrument, ki nas od tega začetnega vprašanja pripelje k izpeljanemu: ali nastaja enako in enakega ali iz različnega (prim. str. 239).

Z drugimi besedami, naloga mita je prav v prekritju temeljne asimetričnosti, ki jo vsebuje struktura kot gonilno silo, paradoksa, da nastaja enako iz enakega *in* iz drugačnega, če rečemo z Lévi-Straussom, ali v izpeljani obliki: paradoksa, da poteza identičnega zastopa neidentično, prisotnost odsotno. S krpanjem skuša zakriti, da poteza neidentičnega, »enakega samemu sebi« že po definiciji predpostavlja podvojitev, ki šele dodeljuje stvari lastnost, da je »ena«, ena pa je le, kolikor je druga od sebe. Tako s svojim imaginarnim priličevanjem mit spregleda osnovno dimenzijo simbolnega, temeljno neravnotežje, razkol, nekomplementarnost enega in drugega, ki bi ga z Lacanom lahko poimenovali kot nemožnost spolnega razmerja.

Spregleda jo v obeh pomenih besede: tako da jo prikrije, zamistificira, in jo hkrati da videti, jo prinese na dan. Osnovno neravnotežje mit odpravlja s serijo uravnoteževanj, ki je ni mogoče nikoli skleniti, z neskončnim nizom različnih verzij, med katerimi ni nobena »prava«, izvorna. Tako je tudi Freudova inačica mita o Ojdipu le ena med mnogimi: »Brez oklevanja bomo uvrstili Freuda, po Sofoklu, med naše vire mita o Ojdipu. Njuni verziji zaslužita enako verodostojnost kot druge, starejše in navidez bolj avtentične.« (str. 240) Toda s to drobno razliko, da pri Freudu Ojdip sam dobi status paradoksnega elementa v veriženju mitov, elementa, v katerem se utelesi nemožnost spolnega razmerja. Ta nemožnost pa je predpostavka znanosti.[11] Mit o Ojdipu, prignan do te paradoksne točke, je postavljen na stičišče mita in znanosti, na točko, ki je oporišče psihoanalize.

Problematiko sodobne teorije znanosti, ki smo jo na začetku strnili v vprašanju sprožilnega momenta in mehanizma, poteka razvoja, lahko zdaj sklenemo. Ob razčlenitvi genetične epistemologije se nam je ta problem preoblikoval v vprašanje, kako konceptualizirati vselejšnjo posredovanost razvoja z neuravnoteženostjo, da se nam ne bi bilo treba sklicevati na neteoretske, razvoju zunanje konstrukte, kot so »motnje«, »perturbacije«, »nekoherentnost«. Ob Lévi-Straussu je bilo ta problem mogoče zastaviti v pozitivni obliki, skoz tematizacijo izjemnega, paradoksnega elementa, ki poganja gibanje in razvoj, ki pa je hkrati istega reda kot gibanje samo, ki je simbolen, hkrati pa je pogoj simbolizacije – ki ni zunanja meja strukture, temveč njen notranji rob.

Eva Bahovec

OPOMBE:

[1] Mimogrede naj omenim, da Piageta mnogi interpreti (Boden, Fodor, Hacking, Toulmin, itd.) razglašajo za kantovca; za diskusijo o tem gl. Hutten, J.: Egocentrism: a defence of pre-reflexive experience, Revue internationale de philosophie, 1982, 142–143, 508–547 (cela številka je posvečena Piagetu), in Ros, A.: Die genetische Epistemologie Jean Piagets. Resultate und offene Probleme, Philosophische Rundschau, 1983, 9, 1–92.

[2] Za ilustracijo Piagetove postavke o povezanosti psihogeneze in zgodovine znanosti vzemimo primer iz fizike: »V določenih primerih, pred 17. stoletjem, lahko ugotavljamo celo vzporednost stadija s stadijem. Tako lahko glede odnosa med silo in gibanjem razlikujemo štiri obdobja: 1) obdobje Aristotelove teorije dveh motorjev, iz katere izhaja model *antiperistasis;* 2) globalna razlaga, kjer ostajajo sila, gibanje in zagon nediferencirani; 3) teorija *impetus* (ali zagona), ki ga Burian pojmuje kot nujnega posrednika med silo in gibanjem5 4) končno in prednewtonovsko obdobje, ko zagon vse bolj zvajajo na pospešek. Pri otroku lahko ugotovimo zaporedje štirih močno analognih stadijev. Prvega, ko dva motorja ostajata dokaj sistematično kot preostanek animizma, toda z velikim številom spontanih *antiperistasis* . . . V drugem stadiju se pojavi globalni pojem, ki je podoben »delovanju«, in ki ga lahko simboliziramo z *mve*, kjer je *m* teža, *v* hitrost, *e* pa opravljena pot. V tretjem obdobju (7. – 10. leto) se spontano pojavi »zagon« v smislu Burianovega posrednika . . . In končno pridejo na četrto mesto (proti 11. – 12. letu) začetki pospeška. Jasno je, da v daljših zgodovinskih obdobjih ne najdemo vzporednosti stadija s stadijem, toda poiščemo lahko skupne mehanizme.« (»La psychogenèse des connaissances et sa signification épistémologique«, v: Piattelli-Palmarini, M. (Ed.): Théorie du langage, théorie de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky /1975/, 1979, Seuil, Pariz, 53-64, cit. str. 63).

[3] Piaget v Piattelli-Palmarini, M. (Ed.), op. cit., str. 62.

[4] O problematičnosti pojma fenokopije gl. Ros, A., 1983, op. cit., str. 54.

[5] Cit. po Broughton, J.M.: Piaget's structural developmental psychology. III.Function and the problem of knowledge, Human development, 1981, 24, 257–285, tu str. 263–266. Okrog razpravljanja o pojmu uravnoteževanju pri Piagetu gl.še: Pešić, M.: Uloga pojma ravnoteže u obješnjenju kognitivnog razvoja, Psihologija, 1972, 1–2, 43–47; Moessinger, P.: Piaget on equilibration, Human development, 1978, 21, 255–267; Ros, A., 1983, op. cit., str. 46–72, itd.

[6] Prim. Ros, A., 1983, op. cit., str. 67.

[7] Morda bi lahko beta uravnoteževanje označili v tem kontekstu kot tisti »tretji« člen, ki naj posreduje med ostalima dvema vrstama uravnoteževanja.

[8] Rowell, J.A.: Equilibration: developing the hard core of the Piagetian research program, Human development, 1983, 26, 61–71.

[9] Širše o tej problematiki gl. moj članek ». . . lakota, ki golta surovo meso s pomočjo roke, nohtov in zob . . .«, Problemi-razprave, 1982, 4–6, 202–218, predvsem str. 209–214. Prim. še: Deleuze, J.: A quoi reconnait-on le structuralisme /1973/, v: Châtelet, F. (Ed.): La philosophie au xxe siècle, 1979, Marabout, Pariz, 293–330.

[10] Omenili smo že, da je pojem mane, plavajočega označevalca pri Lévi-Straussu še dvosmiseln, vpeljuje ga počasi in previdno. Istočasno še vedno govori o »ničevosti dogodka«, o zunanji, asimbolični realnosti, ki ruši ravnotežje simbolnega in ga sili v neskončno drsenje (uravnotežuje pa se v procesu menjave).

[11] Prim. Miller, J.-A.: Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. Tretje predavanje: Elementi epistemologije /1980/, v: Gospostvo, vzgoja, analiza, DDU Univerzum, Ljubljana, 1983, str. 51–71.

SLAVOJ ŽIŽEK

NEKAJ MISLI PO VPRAŠANJU IDEOLOŠKIH PREDPOSTAVK PUNKA

Da je reakcija na punk del samega punka,[1] to je dojeti v smislu, ki je strožji od običajnega poudarjanja, značilnega za nekatere fenomenološke in avantgardne estetike, da je šele sprejemnik tisti, ki s svojo dejavno recepcijo zapolni prazen okvir predmetne danosti umetnine in ji podeli konkretno pomensko vsebino; bližje smo temu smislu, če izhajamo iz tipa šal, katerih poanta je v svojskem dialektičnem obratu »negativnega« v »pozitivno«: prav tisto, kar se na prvi pogled zdi zagata, ovira, je razplet, razrešitev. Znano je, da so mojstri tovrstnih šal predvsem srednje- in vzhodnoevropski Judje; navedimo zato primer judovske šale iz Sovjetske zveze:

– Rabinovič pride na emigracijski urad in hoče vložiti prošnjo za emigracijo. Ko ga začuden uradnik vpraša, zakaj le hoče emigrirati, odvrne Rabinovič: »Iz dveh razlogov. Prvi je ta, da se bojim, da bo propadla sovjetska oblast in da bo prišla na oblast desna kontrarevolucija, ki bo po svoji stari navadi za vse grehe boljševikov dolžila nas, Jude, in spet uprizarjala pogrome proti nam . . .« Uradnik ga presenečen prekine: »Toda to je nemogoče! Sovjetska oblast je tako trdna, da se nikoli ne bo zrušila!« Rabinovič mirno nadaljuje: »No, to pa je drugi razlog!«.

Bistven za nas je imanentno-dialogični značaj te šale: če bi Rabinovič enostavno naštel oba razloga (1. ker bo po propadu sovjetske oblasti kontrarevolucija uprizorila protijudovske pogrome, 2. ker sovjetska oblast nikoli ne bo propadla), bi imeli navaden protisloven nesmisel; ves čar, vsa poanta šale je v tem, da se sam argument zoper prvi razlog izkaže za drugi razlog. In odveč je pripomniti, da je edini pravi razlog drugi razlog, t.j. da je edina vloga navajanja prvega razloga v dobesednem pomenu provokativna – prvi razlog je naveden zgolj zato, da bi pri sogovorniku izzval vprašanje, ki direktno pripelje do drugega, pravega razloga. – Naša izhodiščna postavka bi torej bila, da je natanko takšna tudi logika tako imenovane »punkovske provokacije«: sam neposreden punkovski nastop igra vlogo »prvega razloga«, ki naj izzove našo reakcijo, skoz katero se dokopljemo do pravega razloga. Skušajmo to logiko pojasniti ob zgledu, ki je pred časom precej vzburil našo javnost, ob nastopu skupine Laibach v TV Tedniku ljubljanske televizije. Ta nastop je izzval dva glavna tipa reakcij: prvi, značilen predvsem za tako imenovano »širšo javnost«, je lepo povzet že z naslovom in nadnaslovom temu posvečenega članka v *Nedeljskem dnevniku* z dne 3. julija 1983: »Pet mladeničev zbuja spomine na zloglasnega malarja /Kdo je »Laibachu« naredil srajčke?/ (str. 4) – na kratko, nastop Laibach se jemlje kot neposredno poigravanje z nacizmom, kot napolzastrto oživljanje nekakšne proto–nacistične, totalitarne ideološke drže. Mnogo bolj zanimiva za nas pa je reakcija tistih – predvsem družbenopolitičnih forumov, pa tudi marsikaterih »odprtih«, »kritičnih« intelektualcev –, ki se povsem zavedajo nesmiselnosti očitka, da imamo pri Laibach opraviti z nacistično skupino, pa vendar jih na njihovem nastopu nekaj globoko moti, nelagodje, ki se ga ponavadi izraža z besedami »otopelost«, »razosebljanje«, »dehumanizacija« in podobno. Vzemimo na primer stališče predsedstva ZSMS:

»ZSMS zavrača način družbene kritike, kakršnega si je privoščila, na primer, skupina »Laibach«, ideje, ki ob anarhičnosti prinašajo tudi otopelost; poudarjajo pa, da ne gre za nekakšno nacistično skupino, kakor jo riše administrativno obravnavanje kulture mladih.« (*Delo*, 8. julija 1983, str.2)

Podobno, četudi nekoliko ostrejše, je stališče predsedstva MK SZDL Ljubljana:

»Pri tem nikakor ni sprejemljiv koncept izvajalcev, da z izraznimi oblikami totalitarizma (njihovi simboli učinkujejo kot močna asociacija na nacifašizem, stalinizem itd.) želijo baje opozarjati na odtujenost politične oblasti. kritika negativnih družbenih pojavov mora biti ostra, stvarna in brezkompromisna, toda razbremenjena anarhoidnega brezupa in razosebljanja, ki ni in ne sme biti lasten naši socialistični samoupravni družbi./ Zavoljo tega predsedstvo MK SZDL Ljubljana, ob tem ko opozarja na dehumaniziran izraz, ki je v potencirani obliki lasten skupini Laibach, ki na račun radikalnih provokacij iritira z nedvoumnimi asociacijami na nacifašizem, odločno odklanja ter protestira proti takšni dejavnosti skupine.« (*Ljubljanski dnevnik*, 30. junija 1983, str. 5)

Če pustimo ob strani, koliko si MK SZDL res želi »ostro« in »brezkompromisno« kritiko družbenih pojavov, ostane temeljno dejstvo, da obeh teh stališč ne moti sama kritičnost, marveč predvsem pozicija »otopelosti«, »razosebljenja«, od koder se izreka ta kritika: namesto da bi na prodoren, duhovit, ironičen način, z osvobajajočo refleksijo pokazala protislovja in negativne plati naše družbe, ponuja Laibach individue, ki tako rekoč »kot stroji« deklamirajo priučene totalitarne obrazce. Z eno besedo, namesto živega duha ponuja mrtvo črko. S tem pa smo dregnili v osrednji problem ideološke reprodukcije, v dejstvo, ki nam, kolikor ostajamo znotraj nekega ideološkega polja, nujno ostane prikrito, namreč dejstvo, da se neka ideologija na ravni subjektivne ekonomije individuov, ki so ji podvrženi, nikakor ne reproducira skoz svojo argumentativno moč, marveč skoz razsežnost, ki jo je nemara prvi izsledil Pascal in jo poimenoval razsežnost »stroja« oziroma »avtomata«, danes pa jo je razvil predvsem Louis Althusser v svoji teoriji »ideoloških aparatov države«: ideologija ni v zraku lebdeča »iluzija«, marveč je še kako »materialna«, je cela vrsta materialnih praks, in – kot poudari Pascal – ta »navada« »naredi toliko ljudi za kristjane, ona ustvarja Turke, pogane, obrtnike, vojake« (*Misli*, 252) in – kot bi lahko dodali mi – samoupravljalce. Ključen je tu slavni Pascalov fragment o nujnosti stave (*Misli*, 233): prvi, daljši del fragmenta se giblje na ravni dokazovanja upravičenosti »stave na boga«, vendar se argumentacija zlomi ob naslednji trditvi Pascalovega partnerja v dialogu, s katero je razprava prenesena na povsem drugo raven:

». . .'imam zvezane roke in mutasta usta. Silijo me, naj stavim, pa zato nisem svoboden. Ne izpustijo me, jaz pa sem tak, da ne morem verovati. Kaj naj tedaj po vašem napravim?'

– Res je. Vendar spoznajte vsaj svojo nemoč, da bi verovali, ko vas razum k temu nagiba, pa vseeno ne morete. Ne trudite se za to, da bi si s povečanim številom dokazov za Boga ustvarili prepričanje, ampak (se trudite za to,) da boste bolj in bolj krotili svoje strasti.

Radi bi prišli do vere, a ne poznate poti; radi bi ozdraveli od nevere in iščete zdravila: učite se od tistih, ki so bili nemočni kakor vi in ki zdaj jamčijo z vsem, kar imajo. Ti ljudje poznajo pot, po kateri bi šli radi vi, in so ozdraveli od bolezni, ki jo vi želite pregnati. Posnemajte način, ki so z njim oni začeli: ravnali so, kakor da vero že imajo, uporabljali blagoslovljeno vodo, dajali za maše ipd. To vam bo čisto naravno pomagalo k veri in vas poneumilo.

. . .

Kakšno zlo vas bo tedaj doletelo, če se odločite za to? Postali boste zvesti, pošteni, ponižni, hvaležni, plemeniti, odkriti, iskren prijatelj. Resda ne boste deležni gnilih užitkov slave in slasti, vendar: mislite, da ne boste deležni drugih? Povem vam, da boste na dobičku v tem življenju in da boste na vsakem koraku, ki ga boste napravili na tej poti, videli toliko gotovost dobitka in toliko ničnost tega, kar ste tvegali, da boste naposled spoznali, da ste stavili na gotovo stvar, na nekaj večnega, za kar niste dali ničesar.«

Zadnji Pascalov odgovor je torej: pusti razumsko dokazovanje in podredi se ideološkemu ritualu, ravnaj, *kot da* imaš vero, pa bo prišla vera. – Da ta argumentacija ni omejena zgolj na katoliško vero, marveč je relevantna za ideološki proces nasploh, o tem ne nazadnje priča dejstvo, da je prav sklicevanje na pascalovsko problematiko stave bilo pred časom zelo priljubljeno med francoskimi komunisti; marksistična različica Pascala se glasi nekako takole: meščanski intelektualec ima zvezane roke in mutasta usta. Na videz je svoboden, zavezan zgolj argumentom svojega razuma, v resnici pa je prežet z

meščanskimi predsodki. Ti predsodki ga ne izpustijo, zato ne more verovati v Smisel zgodovine, v zgodovinsko poslanstvo delavskega razreda. Kaj naj torej naredi? Odgovor: najprej naj spozna vsaj svojo nemoč, da bi veroval v Smisel zgodovine: četudi ga razum nagiba k temu, da je nosilec zgodovinskega smisla delavski razred, pa je vseeno tak, da ne more vanj verovati. Zato naj se ne trudi z dokazovanjem resničnosti zgodovinskega poslanstva delavskega razreda, marveč naj raje bolj kroti svoje malomeščanske strasti in predsodke. Uči naj se od tistih, ki so bili nemočni kot on in ki so zdaj pripravljeni vse tvegati za Stvar revolucije. Posnema naj način, ki so z njim oni začeli: ravnali so, kakor da verjamejo v poslanstvo delavskega razreda, bili dejavni v Partiji, propagirali delavsko gibanje, zbirali pomoč za stavkajoče ipd. To jim je sčasoma čisto naravno prineslo še notranjo vero. In res, kakšno zlo jih je doletelo, ko so se odločili za to, četudi niso verovali? Postali so zvesti, ponižni, požrtvovalni, plemeniti, predani. Resda so se morali odpovedati nekaterim gnilim malomeščanskim užitkom, egocentričnemu intelektualističnemu igračkanju ipd., vendar so zato – ne glede na resničnost svoje stave na Smisel zgodovine – že danes veliko pridobili: živijo polno in smiselno življenje, vso njihovo dejavnost prežema zavest, da dajejo svoj skromni prispevek velikemu in plemenitemu poslanstvu ... Ta past je kajpada zelo učinkovita, saj omogoči intelektualcu, da se odpove kritični misli z dobro vero, da se s tem pravzaprav odpove zgolj svojemu egocentričnemu individualizmu in prispeva k veliki, plemeniti stvari.

Pri tej »navadi« pa je treba biti previden, saj direktno vabi k napačnemu razumevanju v slogu sklicevanja na nekakšno »moč navade« ipd.; kar se skriva za to »navado«, je v resnici tako imenovana *performativna* razsežnost ideološkega rituala, t.j. to, da ta ritual skoz svoje prakticiranje sam vzpostavlja simbolno realnost, o kateri je v njem govor. Tej »performativni« razsežnosti ideološkega govora se nemara najlaže približamo skoz neko vsakdanje »psihološko izkustvo«, ki je dovolj znano slehernemu vsaj malo pretanjenemu opazovalcu nravi: vzemimo neko mučno medčloveško razmerje, ko je nekdo izmed individualov, vključenih v to razmerje, zagrešil neko skrajno neprimerno dejanje – vzdušje je napeto, vsi vedo, kaj je ta individuum storil, in hkrati vsak ve, da to vsi ostali vedo; vzemimo, da se nekdo odloči in takšno situacijo razreši tako, da to, kar že itak vsi vedo in vedo, da vedo, *izreče* – s tem se naenkrat celotno intersubjektivno razmerje spremeni, vsi morajo to izjavo vzeti na znanje, ne morejo več ravnati, kot da tega ne vedo. Bistveno pri tem pa je, da tisti, ki stvar končno izreče in tako razreši napetost, ne pove nič novega, informacijska vrednost njegovega sporočila je v strogem pomenu nič, saj so vsi stvar ne le vedeli, marveč so vedeli tudi to, da o njej ve vsak drug. Tovrstna izjava je – nemara bolj kot danes že obrabljeni primeri »Obljubljam, da bom prišel!«, »Otvarjam sestanek!«, »To ladjo krstim z imenom 'Jožef Stalin'.« itn. – čisti zgled performativa, čeprav je po svoji formi konstativ, čista informacija o nekem dejstvu, n.pr. »Prevaral si nas.«, »Ukradel si.«: z njo je razrušena celotna doslejšnja mreža intersubjektivnih razmerij, ki je temeljila prav na nekakšnem simbolnem suspenzu tega dejstva – čeprav so vsi to vedeli, so ravnali, kot da tega ne vedo, simbolna »učinkovitost« njihove vednosti je bila nekako postavljena v oklepaj. Tovrstna izjava je torej čisti zgled posega *označevalca* kot takega: saj je na ravni označenca povsem redundantna in torej odvečna, če govorico dojamemo kot sredstvo izražanja in prenašanja informacij, čustev ipd. – Od tod lahko tudi lepo pojasnimo nek določen tip intelektualnega konformizma, značilnega za realni socializem, ko se npr. ob kakšnem grobem administrativnem ali policijskem posegu oblasti nastopi z argumentacijo »saj vsi vemo, da je to svinjarija, zakaj o tem še govoriti, ko pa s tem itak ne bi nič dosegli, ko samo zapletli bi situacijo« – resnica je kajpada, da bi izjava, ki bi zgolj javno izrekla tisto, kar že itak »vsi vedo in vedo, da vsak ve«, delovala še kako eksplozivno, saj se sistem reproducira prav skoz to, da se o stvareh, ki jih »vsi vedo«, ne govori. So situacije, kjer je najbolj subverzivno prav z vso naivnostjo izreči očitnost, da »je kralj nag«.[2]

Takšna intelektualna distanca, kjer individuum »dobro ve, kako je v resnici« in se hkrati udeležuje simbolnega rituala vladajoče ideologije, je nemara najčistejši zgled tega, kako nas neka ideologija drži na ravni »stroja« prav tedaj, ko mislimo, da smo »v duhu

svobodni«, – v svoji notranjosti smo prepričani, da gre zgolj za »zunanjo masko«, toda kako nas ta »maska« v resnici drži, izpričajo prav katastrofalne posledice tega, če jo kdo postavi pod vprašaj in reče, da je kralj nag. – Zasnovanost neke ideologije v »navadi«, v njenem lastnem materialnem ritualu, se samim subjektom/podložnikom te ideologije » od znotraj« prikazuje kot njena »mistična«, »iracionalna« danost, kot njena brezdanja, tavtologična fakticiteta: zakon je zakon zato, ker je zakon, v skrajni instanci ga moramo ubogati zato, ker je zakon, in ne zato, ker je dober, pravičen ipd. Temu dejstvu so prišli na sled marsikateri najpredirnejši teologi, n.pr. Kierkegaard, ki dobro vedo, da je izjava »verujem v Kristusa, ker je moder in pravičen« grozljiva blasfemija: v resnici je odnos sprevrnjen, šele na podlagi vere vanj se mi Kristus prikaže v vsej svoji modrosti in dobroti! Naivnorazsvetljenski kritiki se takšno stališče seveda lahko prikaže le kot primer skrajne dogmatske zaslepljenosti, slepega podrejanja avtoriteti, medtem ko se nam, če izhajamo iz teze o primatu »ideoloških aparatov države«, hitro pokaže njegovo skrito »materialistično jedro«: daleč od tega, da bi bil ideološki simbolni ritual zgolj »zunanji izraz« notranje vere, nekaj v zadnji instanci nebistvenega in drugotnega, je nasprotno konstitutiven za notranjo vero – pot do prave vere vodi zgolj prek »stroja«:

»Spodbudno pismo prijatelju, ki naj ga pripravi do iskanja. A on bo odgovoril: »Čemu mi bo iskanje? Nič ne bom imel od tega.« Pa mu odgovoriti: »Nikar ne obupaj!« Nakar bo on odgovoril, da bi bil srečen, če bi prišel do kakega spoznanja, a da ta vera sama pravi, da mu ne bi nič koristilo, če bi na tak način [t.j. zgolj na podlagi razumskega dokazovanja] veroval, in da zato rajši sploh ne išče. A na to mu odgovoriti: »stroj«.« (*Misli*, 247).
Tavtologija »zakon je zakon« zgubi tako svoj prazni, formalni značaj in pomeni: zakon (vera, ideologija) temelji v zadnji instanci zmerom v samem sebi, v svojem lastnem procesu izjavljanja, v praksi simbolnih ritualov, v katerih je utelešen. Sam simbolni ritual, samo »govorjenje o zakonu«, je tisto, ki ga performativno vzpostavlja:

»Navada določa vso pravico, in to samo zato, ker je sprejeta – v tem je mistični temelj njenega ugleda. Kdor jo zvede na njeno počelo, jo izniči. Nič ni tako napačnega kakor ti zakoni, ki popravljajo napake. Kdor se jih drži, zato ker so pravični, se pokorava pravičnosti, kot si jo on predstavlja, ne pa bistvu zakona: leta je obsežen sam v sebi – zakon je in nič več . . .
Spretnost kritiziranja in spodkopavanja držav je v tem, da se omajajo obstoječe navade, s tem da se navrtajo pri samem izviru in pokažejo njihove pomanjkljivosti glede veljavnosti in pravičnosti. »Treba se je«, pravijo taki, »vrniti k temejnim in prvotnim zakonom države, ki jih je krivičen običaj odpravil.« To je zanesljiv način, da se vse zapravi: nobena stvar ne bo pravična po tem merilu. Vendar ljudstvo rado prisluhne takemu govorjenju. Otresa se jarma, kakor hitro zanj zve; velikaši pa se okoristijo na njegov račun in na račun tistih vedoželjnih preiskovalcev ustaljenih navad. Zato je najmodernejši med zakonodajalci rekel, da je ljudem samim v dobro, da so večkrat varani; neki drug dober politik pa: *Cum libertatem qua liberetur, expedit quod fallatur.* [»Ker ne pozna resnice, ki bi ga osvobodila, mu je v prid, da se moti.« – netočen navedek iz Montaignea, ki netočno navaja sv. Avguština] Ne sme začutiti resničnosti te nezakonitosti; le-ta je bila svojčas nezakonito uvedena, a je postala zakonita. Treba jo je prikazovati kot upravičeno, večno, in zakriti njen začetek, sicer bo z njo kmalu konec.« (*Misli*, 294)
Na izjemno subverzivnost teh Pascalovih postavk, ki so najbolj nezaslišane in »škandalozne« prav tam, kjer na prvi pogled hočejo varovati državno avtoriteto pred njenim spodkopavanjem, je skoraj škoda opozarjati: tavtologija »zakon je zakon« pomeni, da je bil zakon zmerom »nezakonito uveden«, da se njegovega začetka zmerom drži neka zunajzakonska fakticiteta – opraviti imamo torej s tavtologijo v heglovskem pomenu, s tavtologijo, ki je hkrati čisto protislovje: »zakon je zakon« pomeni prav izvirnone zakonitost zakona. To brezdanjo fakticiteto zakona, dejstvo, da je zakon v zadnji instanci utemeljen zgolj v lastnem procesu izjavljanja, da je sleherna pozicija Zakonodajalca zmerom pozicija goljufa, lažnega pretendenta,[3] pa je treba za vsako ceno prikriti, saj je ta prikritost pogoj funkcioniranja zakona: zakon deluje le kolikor so njegovi podložniki varani,

kolikor »ne začutijo resničnosti te nezakonitosti«, kolikor se jim avtoriteta zakona prikazuje kot »upravičena, večna«. – Od tod pa se lahko vrnemo k »razosebljeni otopelosti«, ki jo povzroča Laibach: temeljni zastavek nastopa Laibach, »slepega«, »mehaničnega« branja totalitarnih tekstov, je v tem, da nam da videti to notranjo, imanentno razsrediščenost ideološkega govora, da nam da tako rekoč v razgaljeni obliki videti brezsmiselni »avtomatizem«, »stroj«, skoz katerega se reproducira ideologija, se pravi natanko v tem, da izpostavi imanentno »nezakonitost« in tavtologičnost zakona, da torej blokira učinkovitost tiste prevare, tistega samoprikrivanja, ki je nujna za uspešno reprodukcijo ideologije. »Neznansko morast« občutek, ki ga vzbuja v nedolžnih poslušalcih tisto, kar je *Nedeljski dnevnik* poimenoval »prebrana besedna driska uniformirancev« –

»Nič direktno fašističnega ni bilo v bebastih odgovorih uniformiranih fantalinov, pa vendar je bil občutek po oddaji neznansko morast.« (*Nedeljski dnevnik*, 3. julija 1983, str. 4) – ta občutek je kajpada razložljiv le s tem, da je nastop Laibach prinesel na dan nekaj, kar nam ni preprosto tuje, marveč nas še kako zadeva v najbolj »pristni« notranjosti: »neznanska mora« je pač v tem, da so neprijetno razkrite karte – na dan je prišlo, da tudi naša najbolj reflektirana, duhovita, argumentirana, kulturno pretanjena in oplemenitena ideološka zavzetost v zadnji instanci temelji nà »navadi«, na avtomatizmu brezmiselnega ideološkega rituala, da ima v zadnji instanci vse naše argumentativno duhovičenje zgolj to vlogo, da – če naj povzamemo Pascala – ta ritual prikazuje kot »upravičen« in zakrije njegov pravi »začetek«. Sintagma, ki jo je *Nedeljski dnevnik* bralcem ponudil kot psovko– »uniformirani kulturniki« – se od tod izkaže za povsem ustrezno: gre prav za »uniformo«, slepi simbolni ritual, ki se skriva za plemenitim »kulturnikom«. In od tod lahko končno tudi odgovorimo na vprašanje, kako Laibach – kot sama trdi – s svojim delovanjem »kritično razkriva fašistične težnje v sodobni družbi«, ko pa ni v njenem oponašanju totalitarnega ideološkega rituala (ki pa – ne pozabimo na to ključno dejstvo – nikakor ni direktno fašističen, marveč gre za neidentificiran »totalitarizem« s celo vrsto napol jasnih aluzij na nacizem, stalinizem itd., kar ga seveda naredi še bolj morastega) nikakršne refleksivne, ironičnokritične distance; in res, nesporazum, da gre v resnici le za nekak prikriti neonacizem ali kaj podobnega, ta nesporazum sproža očitno dejstvo, da Laibach s svojim nastopom totalitarnega ideološkega rituala nikakor ne ironizira, nikakor do njega ne vzpostavlja nekakšne refleksivne distance, marveč ga ponavlja vseskoz *resno*. Opirajoč se na našo pravkaršnjo analizo Pascala bi lahko rekli, da Laibach proizvede neprimerno močnejši učinek potujitve v razmerju do totalitarne ideologije od slehernega direktnega ironiziranja ipd. prav s tem, ko ponovi njen ritual v njegovi »naivni« dobesednosti, samoistovetnosti: prav s tem ko razgali brezsmiseln ritual, nas radikalno potuji »smislu«, ki ga »doživljamo«, kolikor smo ujeti vanjo. Distanca, ki jo proizvede Laibach, je distanca samega »slepega« označevalnega mehanizma do učinka – smisla, ki ga proizvede ta mehanizem.[4]

Ideologija se v subjektivni ekonomiji individuov zmerom reproducira skoz neko distanco, njeni podložniki/subjekti je nikoli ne jemljejo »dobesedno«: soočenje z nesmiselno dobesednostjo ideološkega rituala zato nujno proizvede »morast« učinek potujitve, učinek, analogen tistemu, ko se nam neka beseda, čim se zavemo nenavadnega zvena njenih črk, nenadoma zagnusi. To distanco, ki ima seveda v različnih ideoloških epohah različne moduse, bi lahko zajeli izhajajoč iz razkoraka med *(realno) vednostjo* in *(simbolnim) verovanjem*. Ponazorimo ga lahko s splošno znanim psihološkim izkustvom, ko – kot temu pravimo – o nečem (praviloma grozljivem, traumatičnem) »vemo, da je tako, pa tega kljub temu ne moremo verjeti«: traumatična vednost o realnem je ostala zunaj simbolnega, simbolna artikulacija še naprej deluje, *kot da* tega ne vemo, in potreben je »čas za razumevanje«, da to vednost integriramo v naš simbolni univerzum. Bolj razširjena je seveda nasprotna različica: »vem, da ni tako, pa kljub temu verjamem« – obrazec fetišistične utajitve (»vem, da mati nima penisa, pa kljub temu verjamem . . .[da ga ima]«), ki je vsakomur znan predvsem v obliki tako imenovanih rasističnih »predsodkov« («vem, da Judje niso nič krivi, pa vendar . . .«). Ob tem je treba opozoriti, da izpričuje tovrstni

razkorak med vednostjo in verovanjem, kolikor sta oba momenta »zavestna«, psihotični razcep, »utajitev realnosti«; izjave tovrstnega tipa so – povedano v govorici jezikovne analize – pragmatični paradoksi. Vzemimo n.pr. izjavo »vem, da v sosednji sobi ni mize, a vseeno verjamem, da je tam miza«: ta izjava ni logično protislovna – saj ni med tem, da v sosednji sobi ni mize, in med tem, da jaz verjamem, da je v sosednji sobi miza, nikakršnega logičnega protislovja –, protislovna postane šele na pragmatični ravni, t.j. kolikor pritegnemo pozicijo subjekta izjavljanja tega stavka: subjekt, ki ve, da v sosednji sobi ni mize, ne more neprotislovno hkrati verjeti, da je tam miza. Drugače povedano, subjekt, ki to verjame, je *razcepljeni* subjekt. »Normalna« rešitev tega protislovja je kajpada, da drugi moment, da verovanje *potlačimo* v nezavedno: na njegovo mesto stopi nek nadomesten moment, ki ni v protislovju s prvim – v tem je logika tako imenovane »racionalizacije«. Namesto direktnega razcepa »vem, da Judje niso nič krivi, pa vendar . . .[verjamem, da *so* krivi]« stopi izjava tipa »vem, da Judje niso nič krivi, toda dejstvo je, da so bili Judje v razvoju kapitalizma kot predstavniki finančnega in trgovskega kapitala predvsem oderuški izkoriščevalci produktivnega dela drugih«; na mesto direktnega razcepa »vem, da boga ni, pa vendar . . . [verjamem, da *je*]« stopi izjava tipa »vem, da boga ni, vendar pa spoštujem religiozni ritual in se ga udeležujem, ker ta ritual utrjuje etične vrednote in prispeva k bratstvu in ljubezni med ljudmi«. Tovrstne izjave so lep zgled tega, čemur pravimo »lagati tako, da govorimo resnico«: drugi del izjave, trditev, ki sledi sintagmi »pa vendar . . .«, je lahko na neposredno-dejstveni ravni povsem resnična, pa vendar deluje kot laž, ker v konkretni simbolni ekonomiji konteksta, v katerem nastopi, deluje kot potrditev nezavednega verovanja, da so Judje vendarle krivi, da bog vendarle je ipd. – brez te »investicije« nezavedne energije postane »notranja«, libidinalna ekonomija tovrstnih izjav povsem nerazumljiva. Eden največjih mojstrov je tu seveda stalinski »diamat«, katerega osnovni postopek, ko je treba legitimirati nek pragmatično-političen ukrep, ki krši teoretska načela, je prav »načelno je seveda tako, vendar pa konkretne okoliščine . . .«: znamenita »analiza konkretnih okoliščin« ni v svoji temeljni razsežnosti nič drugega kot iskanje racionalizacije, ki naj naknadno upraviči kršitev lastnih načel.

Implicitno pascalovsko pozicijo bi torej lahko na podlagi omenjenega razkoraka med (realno) vednostjo in (simbolnim) verovanjem opredelili takole: »vem, da boga ni, vendar pa delam, kot da (verjamem, da) je« – avtodistanca, lastna tradicionalni ideologiji, pri čemer del, ki je v oklepaju, zapade potlačitvi (verovanje v boga, ki ga izpričujemo s svojim delovanjem, je nezavedno). Implicitna, imanentna negacija te pozicije je nemara na delu pri Sadu: najprodornejše analize njegovega dela (predvsem tiste, ki jih je opravil Pierre Klossovski) so že zdavnaj pokazale, kako Sadovo delo nikakor ni preprosto brezbožno, marveč v svoji notranji ekonomiji predpostavlja obstoj boga, le da se tukaj glede na Pascala vrednost členov zamenja, t.j. obstoj boga ni afirmiran na ravni verovanja, marveč na ravni vednosti. Sadovski junak ravna, kot da verjame, da boga ni, krši vse moralne norme ipd., vendar pa vse to počenja na podlagi vednosti, da bog je: v tem je čar sadovskega junaka, čar njegove heroično-demonične pozicije – zaman se ob njem trudimo z dokazovanjem boga, ne zato, ker ne bi bil sprejemljiv za te dokaze, marveč zato, ker sam v sebi še kako dobro ve, da bog obstoji, vendar kljub temu heroično noče tega verjeti, ravna v nasprotju s tem, čeprav ve, da si bo tako nakopal večno pogubljenje. Njegova pozicija bi torej bila »(vem, da bog je, vendar kljub temu) delam, kot da verjamem, da boga ni« – pri njem je v nezavedno potlačena sama vednost o obstoju boga.

Čeprav se na prvi pogled zdi, da velja isti tip avtodistance še toliko bolj za sodobne tako imenovane »totalitarne« ideologije, ki jih individui na subjektivni ravni sprejemajo s cinično »notranjo distanco«, in se hkrati udeležujejo »zunanjega« rituala, prek katerega se te ideologije reproducirajo, pa vendar ta videz vara: za »totalitarne« ideologije je značilen drugačen, mnogo radikalnejši tip avtodistance, ki ga je nemara prvi detektital Orwell v *1984*. – Težava z Orwellom je v tem, da je besednjak *184* (Big Brother, the Thought Police, doublethink . . .) že zdavnaj postal del vsakdanje dokse, samoobsebiumevna oznaka »totalitarizma«, kar je bilo kajpada nujno plačano z neko določeno poenostavitvijo, s sprevidom neke ključne razsežnosti – tu gre predvsem za idejo »totalne mani-

pulacije«, ki jo implicira utečeni pojem »totalitarizma«: idejo, po kateri obstoji neki skriti subjekt, ki nadzira celoten družbeni proces, ki mu nič ne uide, ki »drži vse niti v rokah«, ki v popolni presojnosti upravlja družbo; odveč je pripomniti, da takšna predstava »totalitarnega gospodarja« kot Velikega Drugega, ki ni že sam v sebi »prevaran«, vpet v igro, ki je ne obvlada, zgolj reproducira imanentni mit samega »totalitarizma« ... Ob vseh pomanjkljivostih svoje vizije »1984« pa je na tej ključni točki Orwell daleč od tovrstne naivnosti: dobro ve, da nimamo na eni strani zmanipuliranih naivnežev, na drugi strani pa neprevaranega Manipulatorja, ki bi »vodil igro« – tisti, ki v »totalitarizmu« najbolj verjame, ki edini zares verjame v rezultat svoje manipulacije, je sam manipulator. »V naši družbi so tisti, ki najbolje vedo, kaj se dogaja, tudi tisti, ki so najdlje od tega, da bi svet videl takšen, kakršen je. Večje kot je, nasploh vzeto, razumevanje, večja je prevara ...« beremo v »Goldsteinovi knjigi«, ki je vključena v *1984*. To »verovanje« je v samem jedru znamenitega *doublethink*: ves čas moramo zavestno manipulirati, spreminjati preteklost, varati z »objektivno realnostjo«, hkrati pa z vso iskrenostjo verjeti v rezultat manipulacije. »Totalitarni« univerzum je univerzum nekega psihotičnega razcepa, utajitve neke v oči bijoče očitnosti, ne pa univerzum neke »potlačene skrivnosti«: nujna vednost, da »varamo«, v ničemer ne prizadene verovanja v rezultat/učinek prevare.

Da bi se razpršil videz, po katerem so te Orwellove postavke zgolj abstraktna možnost, do absurda prignana tendenca, zadošča prebrati, denimo, Hitlerjev *Mein Kampf*: že ob prvem branju se pokaže vsa nemoč očitkov, po katerih Hitler v resnici vara, manipulira, zavestno računa z »nizkimi nagoni« ipd. – zagata tovrstnih očitkov ni v tem, da ne bi držali, marveč je mnogo bolj neugodna: zaletavajo se v odprta vrata, to, kar se mukoma trudijo dokazati, sam Hitler povsem odprto priznava, saj se na široko razpiše o manipuliranju s »psihologijo množice«, o tem, kako je treba množico histerizirati, ji lagati in poenostavljati probleme, najti enostavne in razumljive rešitve zanje, jo držati v pokorščini z mešanico groženj in obljub ... Vendar pa nas šelê tu čaka najtežja past: varljivi sklep, da potemtakem nacistične teorije sploh ni treba vzeti resno, da sploh ne zasluži stroge pojmovne kritike, saj že sama sebe pravzaprav ne jemlje resno, da imamo opraviti s preprostim sredstvom manipulacije brez imanentne pretenzije na resničnost, z zunanjim instrumentom, do katerega imajo sami njegovi tvorci cinično distanco – past, v katero se je ujel celo tak pretanjen kritičen um, kot je Adorno. Pri takšnem dojemanju gre namreč v zgubo ključno dejstvo, ki se mu pozorno branje ne more izmakniti, da ob vsej zavesti o manipulaciji Hitler v temelju *povsem verjame v svoj nazor* – n.pr. ve, da je predstavitev Juda kot sovražnika, ki drži »vse niti v rokah«, zgolj manipulantsko sredstvo, da kanaliziramo agresivno energijo množice, da preprečimo njeno razrednobojno radikalizacijo ipd., *hkrati* pa povsem nedvoumno sam »zares« verjame, da so Judje prasovražniki; grozljivosti tega razcepa se že izognemo, čim ga tolmačimo kot manipulantski cinizem, t.j. čim vidimo moment resnice zgolj v manipulaciji – ta priljubljena predstava nacistov kot brezobzirnih ciničnih oblastnikov, ki manipulirajo z vsem in drug z drugim, nam omogoči, da nacistični subjekt zvedemo na tradicionalni utilitarni-egoistični meščanski subjekt in da se tako izognemo neznosni razcepljenosti, hkratnemu soobstoju skrajnega cinizma in skrajnega fanatizma, ki paradoksno drug drugega podpirata.

Takšno funkcioniranje »totalitarne« ideologije bi zato lahko opredelili s terminom »ciničnega uma«, ki ga je – prav v pomenu specifičnega načina avtodistance, značilnega za sodobne ideologije – vpeljal Peter Sloterdijk v svojem delu *Kritika ciničnega uma* [*Kritik der zynischen Vernunft* III, Suhrkamp, NF 99, Frankfurt 1983]; vendar s pogojem, da upoštevamo, kako je druga plat cinizma zmerom neko naivno verovanje, kako – kot smo pravkar videli – cinična distanca, zavest o manipulaciji, zmerom koeksistira s povsem »zavestnim« in »naivnim« verovanjem v rezultat manipulacije, kako torej cinizma nikakor ne smemo omejiti zgolj na moment cinične distance, neverovanja. Osnovno logiko delovanja »ciničnega uma« nakaže že začetek prvega poglavja Sloterdijkovega dela:

»Nelagodje v kulturi je privzelo novo kvaliteto: prikazuje se kot univerzalno razširjen cinizem. Tradicionalna kritika ideologije je pred njim brez moči. Ne vidi, kam naj se pri ci-

nično budni zavesti nastavi vzvod za razsvetljitev. Moderni cinizem nastopa kot tisto stanje zavesti, ki prihaja po naivnih ideologijah in njihovi razsvetlitvi. V njem je dejanski razlog očitne izčrpanosti kritike ideologije. Ta kritika je ostala naivnejša od zavesti, ki jo je hotela razkrinkati; v svoji hrabri racionalnosti ni mogla slediti obratom moderne zavesti v smeri zvijačnega mnogoterega realizma.« (str. 33)

Tradicionalna kritika ideologije namreč zmerom predpostavlja ideološko zavest, predmet svoje kritike, v podobi »naivne« zavesti, ki se ne zaveda svojih dejanskih predpostavk in pogojev, ki v svoji ideološki zaslepljenosti ne opazi razkoraka med predstavo o sebi in tem, kar dejansko počne; ob takšni »naivni« zavesti lahko kajpada steče kritičnoideološki postopek razsvetlitve, ko napačni zavesti – kot pravi Marx – »zaigramo njeno lastno melodijo«, jo priženemo do refleksije njenih dejanskih predpostavk. Moderna cinična zavest pa pomeni paradoks *reflektirane napačne zavesti*: »cinizem je razsvetljena napačna zavest – nesrečna zavest v modernizirani obliki« (str. 399); cinični subjekt se v polni meri zaveda lažnosti ideološkega sklopa, po katerem se ravna, pa kljub temu še naprej tako ravna – refleksija je že vnaprej všteta v njegovo pozicijo. Na mesto »naivnega« nezavedanja lastnih predpostavk stopi direktna shizofrenija, patološki razcep, »perverzno zapletena struktura reflektirane zavesti, ki je skoraj bolj žalostna kot napačna« (str. 400). Cinična zavest je zavest, ki se ideološkim normam nikakor noče odpovedati, hkrati pa jih v imenu partikularnega interesa samoohranitve zmerom znova izdaja in dejavno zanika: če je – kot pravi Marx – za naivno ideologijo značilno, da njeni podložniki svoj partikularni interes doživljajo kot »splošni interes«, pa se cinična zavest povsem zaveda partikularnosti, ki se skriva za ideološko Univerzalnostjo, hkrati pa resignirano pristaja na nujnost ideološke maske. Marxov obrazec naivne ideologije je tisti iz 1. poglavja *Kapitala*: »tega ne vedo, vendar pa to počnejo [sie wissen es nicht, aber sie tun es]« – obrazec cinične zavesti pa je nasprotno »vedo, kaj delajo, pa kljub temu to delajo [sie wissen, was sie tun, aber sie tun es]« (str. 37).

Od tod pa lahko tudi natančno pokažemo, kje ne zadošča običajno tolmačenje Marxovega obrazca lažne zavesti »sie wissen es nicht, aber sie tun es«, t.j. tolmačenje, ki ga dojame v smislu variacije na znano temo iz *Nemške ideologije*, po kateri je treba zmerom strogo razlikovati med tem, kar si individui predstavljajo, da so, in med tem, kar dejansko počnejo, med njihovim dejanskim življenjskim procesom: njihove ideološke predstave so iluzorični, sprevrnjeni, mistificirani int. izraz in moment njihovega dejanskega življenjskega procesa. V okviru tega običajnega tolmačenja je torej »iluzija« na strani zavesti, resnica pa na strani biti, četudi je seveda ta »bit« (dejanski življenjski proces) že v sebi odtujena in kot takšna producira sprevrnjeno zavest. Nezadostnost takšnega tolmačenja je, da mu uide moment prevare, »iluzije«, ki je na delu že sredi same »biti«, že sredi tega, kar individui »počnejo«; vzemimo za zgled denarni fetišizem: individui, vpeti v blagovno-denarne razmere, seveda zavestno vedo, da »denar ni bog«, da je denar zgolj predmetna strdina družbenih razmerij, navzlic temu pa v dejanskem menjalnem procesu ravnajo, *kot da* bi denar bil v svoji neposredno čutni predmetnosti utelešenje obče vrednosti. Tisto, česar individui »ne vedo«, je torej »iluzija«, fetišistična sprevrnitev, po kateri se ravnajo v samem svojem dejanskem življenjskem procesu: ob Marxovih slavnih stavkih v 1. poglavju *Kapitala*, da je, če rečemo, da sta rimsko pravo in nemško pravo dve vrsti prava, to povsem samoobsebiumevno, da pa postane, če rečemo, da se abstraktum prava udejanja v obliki rimskega in grškega prava, zveza mistična, ob teh stavkih niti za trenutek ne smemo pozabiti, da meščan v svojem blagovnemu vsakdanu nikakor ne misli, da se Pravo nasploh udejanja v obliki posebnih prav – njegova vsakdanja ideologija je skozinskoz nominalistična, misli, da sta rimsko in nemško pravo dve vrsti prava, problem je v tem, da v svoji menjalni praksi *ravna, kot da* se v posebnih pravih udejanja abstraktum Prava, in da *tega* ne ve!

Šele na tej podlagi lahko dojamemo notranjo napetost in paradoks obrazca ciničnega uma »vedo, kaj delajo, pa kljub temu to delajo«: če bi obrazec lažne zavesti »tega ne vedo, kljub temu pa to delajo« dojeli kot enostaven razcep med lažno zavestjo in dejanskostjo, bi obrazec cinične zavesti lahko pomenil le enostavno ujemanje zavesti in biti, nerazcepljeno »resnično« zavest individua, ki je osveščen svoje biti, ki ve, kaj dela; pra-

va razsežnost cinične zavesti se pokaže šele, če izhajamo iz že razvitega dejstva, da je »iluzija« na delu sredi same biti in opredeljuje prav dejansko ravnanje individuov v nasprotju z njihovo zavestjo – v tem primeru obrazec ciničnega uma pomeni »vedo, da v svojem dejanskem ravnanju delajo, kot da verjamejo (v fetišistično iluzijo), pa kljub temu delajo, kot da verjamejo.«

Sloterdijk razvije osnovno logiko cinične zavesti skoz triado *naivna ideologija – kinizem – cinizem*, ki jo je nedvomno treba brati kot cinično ponovitev/oponašanje heglovske triade: Najprej imamo nek naivno-vzvišen ideološki sklop, ki se »jemlje resno«, sklop, poln »plemenitih« nravnih vodil ipd. Prva reakcija nanj – neposredna »negacija« – bi bil kinizem, denimo tisti Diogena: osnovno izkustvo kinizma je izkustvo razkoraka med lažno vzvišenostjo »uradne« ideologije in dejanskostjo banalnega, vsakdanjega življenja, izkustvo tega, kako smešna, nebogljena je vzvišenost uradne ideologije, hkrati pa izkustvo tega, kako se za vzvišeno plemenitostjo uradne ideologije zmerom skrivajo umazani partikularni interesi, nasilje, brezobzirna oblast. Že od Diogena naprej sredstvo kinične reakcije na uradno ideologijo ni bilo toliko razumsko argumentiranje kot predvsem parodiranje, spodbijanje skoz soočanje s konkretnimi življenjskimi zgledi, ob katerih se pokaže resnična funkcija uradne ideologije. Vzemimo tale skrajno poenostavljen zgled: kinična reakcija na vzneseni govor uradnega politika o plemenitosti žrtvovanja za domovino ni argumentirano pobijanje smiselnosti takšnega žrtvovanja, marveč soočanje takšnih izjav s celotnim kontekstom izjavljanja, torej – v terminih jezikovne analize povedano – pragmatična, ne logična kritika: odgovor bi bil »pridiga žrtvovanje, ker ve, da bo le tako lahko ohranil oblast« ali kaj podobnega. Takšna kinična reakcija je bila že od vsega začetka ključni moment Marxovega kritičnoideološkega postopka: spomnimo se le na neskončno vrsto sarkazmov v *Nemški ideologiji* in analizah revolucije 1848. Na slogovni ravni bi se tu lahko oprli na znano Bahtinovo razlikovanje »karnevalske« tradicije dialogičnosti, parodirnja ipd. od »uradne« tradicije vzvišene monološke resnobe.

Kinična reakcija torej v provokativni obliki prinaša na dan razkorak med vzvišeno ideološko resnobo in dejanskostjo, ki to resnobo postavi na laž in jo osmeši. Vendar pa so vladajoči našli na to kinično provokacijo odgovor, ki je neprimerno bolj učinkovit od direktne represije, od nasilne vrnitve k »resnosti«, od direktnega zanikanja razkoraka: cinizem:

»Pojem cinizem smo prihranili za odgovor vladajočih in vladajoče kulture na kinično provokacijo; le-ti vseskoz vidijo, kaj je resničnega na kinični provokaciji, vendar še naprej nadaljujejo s tlačenjem. Od zdaj vedo, kaj delajo.« (str.400).

Cinizem bi torej bil tista točka pervertirane »sinteze«, ko sama vladajoča kultura implicitno povsem prizna partikularni interes gospostva, ki se skriva za njenimi univerzalnimi ideološkimi postavkami, vendar v interesu samoohranitve še naprej ohranja to univerzalno masko: denimo točka, ko kapitalist ugotovi, da mi ni treba direktno, z grobimi sredstvi, ropati delavcev, ker že sam okvir »pravične« tržne menjave zagotavlja izkoriščanje. Drugače povedano: neko ideološko polje zmerom artikulira »vsakdanje« izkustvo skoz kategorije dobrozlo, zakonito/nezakonito, pošteno/nepošteno; tako je n.pr. normalen meščanski vsakdan zgrajen na nasprotju med zakonitim bogatenjem skoz prekupčevanje, bančništvo, vlaganje itn. in nezakonitim nasilnim ropom in prevaro. Cinizem bi tukaj bil tista točka sprevrnitve, ki jo je Brecht izjemno posrečeno zadel z znanim sarkazmom v *Beraški operi*: »Kaj je rop banke proti ustanovitvi nove banke!« – točka, na kateri izkusimo, kako je pravzaprav samo »zakonito« bogatenje mnogo hujši in uspešnejši rop od direktnega zločina, rop, ki je poleg tega še zakonit in krit z avreolo poštenosti . . . Vrhunski cinični liki bi bili stari razvratnež, ki z izkušenim nasmehom pridiga, kako je morala le potrebna, oblastniški prevarant, ki se – da bi zaščitil institucionalizirano prevaro – z nravnim besom spravi na male »nezakonite« prevarante ipd. Grobo povedano, vrhunska cinična modrost je, da je poštenost najuspešnejša oblika prevare, da je morala najvišja oblika razvrata, da je resnica najuspešnejša oblika laži. Prosluli stari modrosti »laž ima kratke noge« se postavi nasproti znani cinizem Oscarja Wilda, ki ga – mimogrede

povedano – globoko potrjuje praksa realnega socializma na področju novinarstva: »če boš govoril resnico, te bodo gotovo prej ali slej ujeli!«.
Natanko iz te logike cinizma je treba – kot poudari Sloterdijk – dojeti dejstvo, da je v zgodnjemeščanski tradiciji od dr. Faustusa do Don Juana ta lik junaka, ki je »sklenil pakt s hudičem«, ki je odkrito, načelno živel »onstran dobrega in zlega«, na koncu kaznovan stokrat huje, kot bi zaslužil glede na svoja dejanja: po ljudskem izročilu so dr. Faustusa raztrgali bestijalni duhovi, njegovi možgani in kri so leteli na vse strani in se prilepili na zidove, medtem ko so se Don Juanu pod nogami odprla tla in ga je pogoltnil peklenski ogenj. Bes, ki se usmeri na njiju, ne leti toliko na njuna dejanja – njuni »zločini« so smešni v primerjavi z neznansko večino politikov – kot na njuno držo, na to, da sta se načeloma postavila »onstran dobrega in zlega«, da sta iz svoje eksistencialne pozicije naredila *etično držo* v strogem pomenu, odločitev, ki sta ji sledila »onstran načela ugodja«, ne glede na ugodja, koristi, častihlepje ipd. Zahteva po njunem strahotnem, eksemplaričnem kaznovanju izraža cinizem par excellence:

»Ta zahteva je cinična v najbolj modernem pomenu, ker vsebuje zahrbtnoško-doželjno [hämisch] vnovično vzpostavitev morale prek tistih, o katerih tako in tako vemo, da se je načeloma ne držijo.« (Sloterdijk, op.cit., str. 665)
Ta cinizem – katerega lep zgled bi bil sklepni prizor (po Don Giovannijevi smrti) v Mozartovem *Don Giovanniju*: »nauk« na koncu zgodbe – zadene Don Juana in ne Casanovo, saj je razlika med njima prav v tem, da Casanova svoje dejavnosti ne povzdigne na etično raven in zato ničesar in nikogar ne ogroža, marveč se brez problemov vključuje v vladajočo cinično komedijo.

Na podlagi te opredelitve cinično-obscenega delovanja ideologije pa se lahko za sklep znova vrnemo k trditvi, da je nastop Laibach vzeti kot uprizoritev Heglove dialektike tavtologije, ki je hkrati čisto protislovje, in to trditev nekoliko širše utemeljimo. V čem je heglovska subverzija tavtologije? Vzemimo izjavo »bog je bog«: ta izjava je po formi sodba, tj. prvi del (»bog je . . .) vzbuja pričakovanje, da nam bo drugi del podal neki partikularni predikat, opredelitev izhodiščne prazne občosti (npr. bog je najmodrejše bitje, vsemogočen ipd.); drugi del (». . . bog«) pa razočara, ker zgolj ponovi isto, zato je izjava »bog je bog« protislovje. Prvi bog (»bog je . . .«) je pozitivna občost, ki obsega vse svoje predikate, njihov nevtralni medij, drugi bog (». . . bog«) je negativna občost, ki negira vso svojo posebno vsebino. Spomnimo se na Lacanovo interpretacijo Racinove *Athalie*: prvi bog je dobri, pomirjajoči, je bog blaženstva v onstranosti, drugi bog je bog božjega srda, bog, ki vzbuja bojazen, strahoten bog, strašnejši od vseh posvetnih grozot. Tu bi lahko pritegnili še večkrat omenjeni Marxov paradoks iz *Razrednih bojev v Franciji*, kjer republikanstvo nastopi kot tista paradoksna vrsta rojalizma, ki utelesi sam rod rojalizma: izjavo »bog je bog« je brati natanko kot izjavo »rojalizem je republikanstvo«: občost med svojimi vrstami sreča samo sebe v negativni obliki.
No, in prav tako je z nastopom Laibach: Laibach nastopi kot obscena subverzija totalitarnega rituala, tj. sama forma njegovega nastopa določi, opredeli, da imamo opraviti s subverzijo; toda naše pričakovanje je »vsebinsko« razočarano, namesto kritične distance, posmeha ipd. dobimo isto, ponovitev totalitarnega rituala. »Sporočilo« je s tem dovolj jasno: zaman se trudimo z obscenim parodiranjem, transgresiranjem ipd. ideološkega rituala oblasti – zaman ne ato, ker bi bil ta ritual neranljiv, nerazrušljiv, marveč nasprotno zato, ker je ta ritual že sam v sebi najvišja obscenost. Tu bi bilo treba parafrazirati že navedeno Brechtovo misel iz *Beraške opere*: Kaj je uboga avantgarda »provokacija« proti provokaciji, ki jo realizira oblast! Koliko več cinizma je v eni sami politični deklaraciji kot v vseh »radikalnih« subkulturnih nastopih skupaj! Koliko več posmeha, distance do »etične resnosti in zavzetosti« je v utemeljitvi navadnega birokratskega sklepa kot v avantgardnem posmehovanju in oponašanju »resnobe« »uradnega« govora! Veliki Punker, cinični »izobčenec«, ki se ne pusti »ujeti v igro«, je *Sama Oblast*.

Slavoj Žižek

OPOMBE:

[1] Tekst je predelani odlomek raziskovalne naloge »Vloga nezavednih fantazem v procesu oblikovanja identitete Slovencev«, ki poteka na Inštitutu za sociologijo v okviru projekta o procesih oblikovanja identitete Slovencev, finansira pa jo RSS.

[2] Od tod je nemara jasno, da ni le beseda tista, ki je beg pred dejanjem (v smislu proslule fraze »preidimo od besed k dejanjem« oziroma »govoriš, namesto da bi delal«), marveč je v določenih okoliščinah lahko tudi dejanje tisto, ki je beg pred besedo: pravo besedo, tisto, ki bi naredila nadaljevanje obstoječe situacije nemogoče. Iz te perspektive pa dobi običajna proklamacija, ki jo vsebuje skoraj vsaka izjava družbenopolitičnih forumov pri nas, namreč variacija na temo »ne samo prazne deklaracije, ne samo sklepi, ne samo besede, preidimo k dejanjem, ljudje pričakujejo od nas dejanja, ne prazne besede« – variacija, ki je skoraj že postala zaščitni oziroma razpoznavni znak birokrata –, poteze tistega, čemur v psihoanalitični teoriji pravimo *acting out*: beg v dejavnost, da bi se tako izognili simbolni razrešitvi neke zaostrene situacije. Odgovor vladajočim silam mora zato biti: preidite od dejanj k besedam, dovolj ste delali, dovolj dolgo ste delali, kar ste hoteli, čas je, da spregovorite – namreč besedo, ki ne bo »prazna«, besedo, ki bo preprečila, da bi še naprej delali tako, kot ste doslej.

[3] »Edina garancija sleherne izjave-za-vtoriteto je samo njeno izjavljanje, saj jo zaman iščemo v nekem drugem označevalcu, ki na noben način ne more nastopiti zunaj tega mesta. To smo povedali s tem, ko smo rekli, da ni metagovorice, ki bi jo lahko govorili, bolj aforistično povedano: da ni Drugega [od] Drugega. Zakonodajalec (tisti, ki pretendira na to, da bi vzpostavil Zakon), ki hoče zapolniti [to praznino], se izkaže za goljufa [imposteur].« (J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, str. 813).

[4] Dodatno potujevalno razsežnost vnese v nastop Laibach prav dejstvo, da v svojem nastopu oponaša raznotere, med sabo nasprotujoče si, izključujoče se »totalitarizme«, n.pr. nacizem in stalinizem; takšna pozicija samo sebe blokira, saj – tako kot ni mogoče biti rojalist nasploh, ne da bi bili za neko kraljevsko hišo, tako kot je (Marx dixit) edini rojalizem nasploh republikanstvo – tudi ni mogoče biti »totalitarist nasploh«, je edini »totalitarizem nasploh« antitotalitarizem.

Sv. Tomaž Akvinski

SUMMA THEOLOGICA

II. vprašanje

O Bogu, ali Bog je.

Točka III – ALI BOG JE.

Tretjo točko obravnavamo takole. 1. Zdi se, da Boga ni. Če bi eno izmed /obeh/* nasprotij bilo neskončno, bi drugo popolnoma izginilo. A prav to razumemo z imenom *Bog*; namreč nekaj, kar naj bi bilo neskončno dobro. Če bi torej Bog bil, ne bi bilo najti nobenega zla. Na svetu pa naletimo na zlo. Torej Boga ni.

2. Zraven tega: kar je mogoče pojasniti z manj številnimi načeli, tega ne pojasnjujemo z mnogimi.[1] Zdi pa se, da je vse, kar se pojavlja na svetu, mogoče razložiti z drugimi načeli; ne da bi predpostavili, da je Bog; saj se tisto, kar je naravno, zvede na načelo, ki je narava; tisto pa, kar je po nameri /a proposito/, se zvede na načelo, ki je človeški um ali volja. Potemtakem ni nikakršne nujnosti, da bi postavili, da Bog je.

Toda *v nasprotju s tem* je rečeno po božji osebi: *Jaz sem, ki sem.*[2]

Odgovarjam: reči je treba, da je mogoče po petih poteh dokazati, da Bog je.

– Prva in najočitnejša pot izhaja iz gibanja. Gotovo je namreč in s čuti ugotavljamo, da se nekatere stvari na tem svetu gibljejo. Vse pa, kar se giblje, se giblje po nečem drugem; giblje se namreč le, kolikor je v razmerju potencialnosti /in potentia/ glede na tisto, k čemur se giblje. Giblje pa nekaj po tem, kar je aktualno /actu/; gibati ni namreč nič drugega kakor nekaj iz potencialnosti izpeljati v aktualnost /educere aliquid de potentia in actum/. Iz potencialnosti pa lahko izvede nekaj v aktualnost samo bitje, ki je /samo že/ v aktualnosti; tako nekaj aktualno vročega, kakor je ogenj, stori, da les, ki je potencialno vroč, postane aktualno vroč, in ga tako giblje in spremeni. Ni pa možno, da bi bila ista stvar hkrati v aktualnosti in v potencialnosti glede na isto /stanje/, ampak je lahko /taka/ le glede na različna /stanja/. Kar je namreč aktualno vroče, ne more biti hkrati vroče potencialno, temveč je hkrati potencialno hladno. Potemtakem je nemogoče, da bi glede na en in isti način nekaj bilo hkrati gibalec in tisto, kar je pognano v gibanje, ali da bi samo sebe gibalo. Vse, kar se giblje, potemtakem nujno poganja v gibanje nekaj drugega. Če naj se torej tisto, kar ga giblje, tudi samo giblje, ga mora poganjati v tek nekaj drugega, to drugo pa spet nekaj drugega. To pa ne pomeni, da moramo tako naprej v neskončnost, saj ne bi sicer bilo nikakršnega prvega gibala in zatorej tudi ničesar, kar bi gibalo kaj drugega; drugotna gibala namreč gibljejo samo zato, ker jih poganja v gibanje prvo gibalo, prav kakor se palica giblje samo zato, ker jo poganja roka. Potemtakem

---

* Vsi poševni oklepaji so prevajalčevi; v njih dodajamo besede, ki so sicer redundantne, a lajšajo razumevanje; ali pa navajamo izvirne latinske izraze – bodisi ker smo v dvomu glede posrečenosti prevoda bodisi ker hočemo poudariti terminološko veljavo izraza; ali zaradi obojega. Tekstne reference v opombah povzemamo po angleškem dominikanskem prevodu in po izdaji, iz katere prevajamo: S. Thomae Aquinatis *Summa theologica*, diligenter emendata de Rubeis, Billuart et aliorum, notis selectis ornata. Editio VI. Taurinensis, 1894. – Odstavkovna razčlenitev je prevajalčeva, a se ne oddaljuje veliko od raznih izdaj.

[1] Aristoteles, De partibus animalium, lib. III, cap. 4.

[2] Exodus, 3, 14.

je nujno, da pridemo do nekega prvega gibala, ki ga nič /drugega/ ne poganja v gibanje; in to vsi razumejo z *Bogom*.

– Druga pot izhaja iz urejenosti tvornega vzroka /ex ratione causae efficientis/. Vidimo namreč, da so v čutnih stvareh tvorni vzroki urejeni /v nize/; ne vidimo pa, in tudi mogoče ni, da bi kaj bilo tvorni vzrok sebi samemu; tako bi namreč bilo pred samim seboj, to pa ni mogoče. Prav tako pa tudi ni mogoče, da bi v tvornih vzrokih šli v neskončnost, saj je v vseh urejenih tvornih vzrokih prvi /člen/ vzrok srednjega in srednji je vzrok zadnjega; pa naj bo srednjih /členov/ več ali samo eden. In če odstranimo vzrok, odstranimo tudi učinek. Če bi potemtakem ne bilo prvega /člena/ med tvornimi vzroki; ne bi bilo zadnjega in tudi ne srednjega. A če bi v tvornih vzrokih šli v neskončnost, ne bi bilo prvega tvornega vzroka; in potem ne bi bilo tudi zadnjega učinka in ne srednjih tvornih vzrokov; to pa je očitno napačno. Zatorej je nujno, da postavimo neki prvi tvorni vzrok, ki mu vsi pravijo *Bog*.

– Tretja pot izhaja iz možnega in nujnega, in gre takole. Med stvarmi naletimo na nekatere, pri katerih je mogoče, da so in da niso; saj vidimo, da se nekatere porajajo in ginevajo, in je zatorej zanje mogoče, da so in da niso. Nemogoče pa je, da bi vse takšne stvari vselej bile; saj tistega, za kar je mogoče, da ni, kdaj pa kdaj pač ni. Če je torej za vse možno, da ni, nekoč na svetu ničesar ni bilo. A če bi to bilo res, potem tudi zdaj ne bi ničesar bilo; saj tisto, česar ni, začne biti samo po nečem, kar je. Če torej nič ni bilo bivajoče, je bilo nemogoče, da bi karkoli začelo biti; in tako bi nič ne bilo; kar pa je očitno napačno. Niso potemtakem vsa bitja možna, temveč mora biti med stvarmi nekaj nujno. Vse, kar je nujno, pa ali ima vzrok svoje nujnosti drugod ali pa ga nima. Ni pa mogoče, da bi pri nujnih stvareh, ki imajo vzrok za svojo nujnost, šli v neskončnost; prav kakor ni mogoče pri tvornih vzrokih, kakor smo že dokazali. Potemtakem je nujno, da postavimo nekaj, kar je po sebi nujno, ker nima kje drugje vzroka za svojo nujnost, temveč je vzrok nujnosti drugih; in temu vsi pravijo *Bog*.

– Četrta pot izhaja iz stopenj, ki jih opažamo v stvareh. Vidimo namreč, da je v stvareh več ali manj dobrega, resničnega, plemenitega; in tako tudi glede vsega drugega. A »bolj« ali »manj« pravimo o različnih stvareh glede na to, kako se v različnih stvareh glede na to, kako se v različnih stopnjah približujejo nečemu, kar je »najbolj«; tako je bolj vroče tisto, kar se bolj približuje najbolj vročemu. Torej je nekaj, kar je najbolj resnično in najboljše in najplemenitejše, in je potemtakem najbolj bivajoče /maxime ens (est)/. Kar je namreč najbolj resnično, je tudi najbolj bivajoče, tako je rečeno.[3] Tisto pa, o čemer pravimo, da je v nekem rodu najbolj takšno, je vzrok vseh drugih /stvari/ v tem rodu; tako je ogenj, ki je najbolj vroč, vzrok vsega, kar je vroče; kakor je rečeno v isti knjigi.[4] Potemtakem je nekaj, kar je vsem bitjem vzrok, da so, vzrok njihove dobrote in sleherne popolnosti; in temu pravimo *Bog*.

– Peta pot izhaja iz vodenosti /ex gubernatione/ stvari. Vidimo namreč, da stvari, ki nimajo zavesti /cognitione carent/, denimo, naravna telesa, delujejo smotrno /propter finem/. To je razvidno iz tega, da vselej ali vsaj kar najpogosteje delujejo prav na način, ki pripelje do tistega, kar je najboljše. Iz tega je jasno, da smotra ne dosežejo po naključju, temveč iz namena /non a casu, sed ex intentione/. A tista bitja, ki nimajo zavesti, lahko težijo k smotru samo, če jih vodi nekaj, kar ima zavest in razum, kakor puščico uravnava strelec. Potemtakem je nekaj razumnega, kar vse naravne stvari naravnava k smotru; in temu pravimo *Bog*.

K *prvi* točki je treba torej reči, kakor pravi Avguštin:[5] »Ker je Bog pač najbolj dober, nikakor ne bi dopustil, da bi v njegovih delih bilo kaj zlega, če ne bi bil tako zelo vsemogočen in dober, da naredi dobro iz zla«. K neskončni božji dobroti potemtakem sodi, da dopušča zlu, da je, in da iz zla proizvaja dobro.

K *drugi* točki pa je treba reči takole: ker narava deluje v smislu določenega smotra pod vodstvom nekega višjega dejavnika, je nujno, da tisto, kar nastaja po naravi, prav tako

[3] Aristoteles, Metaphysica, lib. II, 1. 993b30.
[4] Ibidem, 993b25.
[5] Enchiridion 11 PL 40, 236.

zvedemo /reducere/ na Boga kot prvi vzrok. Podobno moramo tudi tisto, kar nastaja po nameri /ex proposito/, zvesti na neki višji vzrok, ki ni /zgolj/ človeški um in volja; saj sta ta /zadnja/ spremenljiva in lahko opešata. Vse, kar je gibljivo in kar lahko preneha biti /deficere possibilia/, moramo zvesti na neko prvo načelo, ki je negibno in po sebi nujno; kakor smo tudi pozakali.

Prevedel Rastko Močnik

ZGODBE OČETA IGNACIJA

Po njegovem pripovedovanju napisal p. Ludvik Gonçalves

Prvo poglavje

Ranjenec iz Pamplone (1521–1522)

Do svojega šestindvajsetega[17] leta je bil predan nečimrnostim[18] sveta in ga je posebej veselilo urjenje z orožjem v veliki prazni želji, da bi se proslavil.

Zgodilo se je, da je bil v neki trdnjavi, ki so jo obkolili Francozi.[19] Vsi so bili mnenja, naj se predajo, če jim seveda obljubijo življenje, saj jim je bilo jasno, da se ne morejo braniti. On pa je navedel poveljniku toliko razlogov, da ga je kljub vsemu prepričal, naj se branijo, in čeprav je bilo to zoper mišljenje vseh oficirjev, jih je on s svojim pogumom in svojo hrabrostjo potegnil za seboj.

Prišel je dan, ko so pričakovali napad, in spovedal se je pri enem svojih bojnih tovarišev.[20] Ko je obstreljevanje že dalj časa trajalo, ga je zadela topovska krogla v nogo in mu jo popolnoma zlomila. Ker pa je šla krogla med obema nogama, je bila tudi druga hudo ranjena.

Ko je padel on, so se možje v utrdbi takoj predali Francozom. Po zavzetju trdnjave so ti zelo lepo ravnali z ranjencem in se obnašali do njega plemenito in prijateljsko.

Potem ko je dvanajst ali petnajst dni ostal v Pamploni, so ga na nosilih odvedli v njegovo domovino. Počutil se je zelo slabo, zato so iz mnogih krajev poklicali vse vrste zdravnikov in kirurgov. Bili so mnenja, da je treba nogo še enkrat zlomiti in kosti ponovno naravnati, češ da so bile prvič slabo naravnane ali pa so se premaknile med potovanjem in se zato nahajajo izven svoje lege, tako da ne more ozdraveti. Spet so se lotili mesarskega posla. Pri tem pa, kot tudi pri vsem drugem, kar je prestal že prej in še kasneje, ni nikoli spregovoril besede niti ni pokazal kakega znamenja bolečine, ampak je le močno stiskal pesti.

Kljub temu je šlo z njim vedno slabše. Ni mogel jesti in imel je ostale slabosti, ki navadno oznanujejo smrt. Ko je prišel dan sv. Janeza,[21] so imeli zdravniki le še prav malo upanja v njegovo ozdravljenje, zato so mu svetovali, naj se spove. Sprejel je torej zakramente. Na dan pred sv. Petrom in Pavlom [22] so zdravniki rekli, da se lahko šteje že za mrtvega, če mu do polnoči ne odleže. Imenovani bolnik je gojil pobožnost do sv. Petra in tako je naš gospod hotel, da se je prav tisto noč njegovo počutje izboljšalo. Njegovo izboljšanje je tako napredovalo, da so nekaj dni zatem menili, da je že izven smrtne nevarnosti.

Ko so se kosti že med seboj zarasle, mu je ostala pod kolenom kost, ki je segala čez drugo, zaradi česar je bila noga krajša. Kost na tem mestu je ostala tako izbočena, da je bilo prav grdo. Seveda on tega ni mogel trpeti. Odločil se je za svetno kariero in je menil, da bi ga to iznakazilo. Zato je vprašal kirurge, če bi se dalo kost odrezati. Rekli so mu, da bi se kost sicer dalo odrezati, da pa bi bile bolečine večje od vseh, ki jih je že prestal, ker se je stvar že pozdravila in bi vzelo rezanje veliko časa. Kljub temu se je odločil, da se bo pustil mučiti, sebi na ljubo. Ob tem se je njegov starejši brat zgrozil in rekel, da si ne bi upal prenašati take bolečine, a ranjenec jih je prenašal z običajno potrpežljivostjo.

Ko sta bila meso in kost, ki je molela ven, odrezana, so se skrbno poslužili zdravil, da mu noga ne bi ostala tako kratka. Dali so mu veliko mazil in mu vztrajno natezali nogo s pripravami, ki so ga mučile dneve in dneve. A naš Gospod mu je podelil zdravje in počutil se je tako dobro, da je bil poslej čisto zdrav, le na nogi se ni mogel dobro držati. Zato so ga silili, da je ležal v postelji.

Ker je bil zelo vdan branju posvetnih in izmišljenih knjig, ki se navadno imenujejo viteški romani,[23] in ker se je dobro počutil, je prosil, da bi mu dali kak roman, da bi mu čas hitreje

---

Dve poglavji iz Avtobiografije Ignacija Loyolskega, ki jo bodo verjetno že letos izdali slovenski jezuiti. Prevedel in opremil z opombami France Baraga

mineval. Toda v tisti hiši ni bilo najti nobene izmed knjig, ki jih je on navadno bral. Dali so mu torej življenje Kristusovo in neko življenje svetnikov v domačem jeziku.[24]
Ker ju je velikokrat prebral, ga je polagoma navdušilo, kar je bilo tam napisano. Kadar pe je nehal brati, je začel včasih o stvareh, o katerih je prebiral, tudi razmišljati. Drugikrat je razmišljal o posvetnih stvareh, na katere je običajno mislil poprej
Izmed številnih praznih stvari, ki so mu prihajale na pamet, je ena tako prevzela njegovo srce, da se je lahko pogreznil v razmišljenje o njej po dve, tri ali štiri ure, ne da bi to opazil. Predstavljal si je, kaj bi storil v službi neke gospe; pripomočke, ki bi se jih poslužil, da bi lahko šel v deželo, od koder je bila, gesla in besede, katere bi ji govoril in junaška dejanja, ki bi jih storil v njeni službi. Bil je od tega tako prevzet, da ni opazil, kako nemogoče bi bilo to doseči. Gospa[25] namreč ni bila iz navadnega plemstva, ne grofica ne vojvodinja, ampak je bil njen stan mnogo višji kot vse to.
Naš Gospod pa mu je pomagal, storil je, da so za temi mislimi prišle druge, ki so se porajale iz stvari, ki jih je bral. Ker je bral življenje našega Gospoda in svetnikov, se je zamislil in razglabljal sam pri sebi: »Kaj bi bilo, če bi delal jaz, kar je delal sv. Frančišek ali to, kar je delal sv. Dominik?« Tako je pretresel številne stvari, ki so se mu zdele dobre. Vedno si je predstavljal težke in naporne stvari, in kadar si jih je predočil, se mu je zdelo, da se čuti sposobnega, da jih uresniči.
Vse njegovo razglabljanje je bilo v tem, da si je rekel: Sv. Dominik je delal to in to, torej moram delati to tudi jaz. Sv. Frančišek je delal to in to, torej moram delati to tudi jaz.
Tudi te misli so trajale v nedogled. Vmes so prišle kake druge stvari, pa spet posvetne misli, omenjene zgoraj, in tudi v njih se je mudil še in še.
Menjavanje tako različnih misli je trajalo zelo dolgo časa. Naj so bile misli, ki so se nudile njegovi domišljiji, misli na posvetna junaštva, ki jih je želel uresničiti, ali pa one druge, božje, vedno se je zadrževal v misli, ki je ravno prišla; dokler ni zaradi utrujenosti prenehal in usmeril svojo pozornost k drugim stvarem.
Bila pa je ta razlika: kadar je premišljeval o posvetnih stvareh, je pri tem zelo užival. A ko je potem zaradi utrujenosti odnehal, se je počutil suhega in nezadovoljnega. Kadar pa je premišljeval o tem, kako bi šel bos v Jeruzalem, jedel samo zelišča in počel vse ostale strogosti, za katere je bral, da so jih delali svetniki, ga to ni tolažilo samo, dokler se je mudil v takih mislih, ampak je bil tudi potem, ko je odnehal, zadovoljen in vesel. Toda ni pazil na to in se tudi ni ustavil, da bi to razliko pretehtal, dokler se mu niso nekoč oči polagoma odprle in se mu je začela razlika zdeti čudna. Začel je o njej razglabljati, in ker je izkustveno doživel, da so ga ene misli puščale žalostnega, druge pa veselega, je polagoma prišel do tega, da je spoznal razliko duhov, ki sta nanj delovala, eden namreč od hudiča in drugi od Boga.

> To je bilo prvo razglabljanje, ki ga je imel o božjih stvareh, in ko je kasneje delal duhovne vaje, je od tod začel dobivati luč za nauk o razlikovanju duhov.

Ta nauk mu je podelil nemalo luči in začel je resneje razmišljati o svojem preteklem življenju in kako potrebno bi bilo, da bi delal zanj pokoro. Prevzele so ga želje, da bi posnemal svetnike. Ni mu bilo več mar okoliščin, ampak je sklenil, da bo delal to, kar so delali oni. Edino, kar si je želel storiti, takoj ko bo ozdravel, je bila pot v Jeruzalem, kot je povedano zgoraj,s takimi pokorami in takimi zatajevanji, kot si jih navadno želi početi velikodušno, od Boga vžgano srce.
Polagoma je pozabljal na nekdanje misli zaradi teh svetih želja, ki jih je imel in ki jih je še okrepil neki obisk na sledeči način. Ko je bil neko noč buden, je jasno videl podobo naše Gospe s svetim Detetom Jezusom. To dokaj dolgo videnje mu je podelilo preobilno tolažbo in prevzel ga je gnus nad preteklim življenjem in še posebej nad mesenimi rečmi, da se mu je zazdelo, kakor da so njegovo dušo zapustile vse slike, ki so se bile poprej v njej nabrale. Od tiste ure, vse do avgusta 1553, ko se to piše, ni nikoli niti v najmanjši stvari več privolil v mesenost. Glede na ta učinek je mogoče zaključiti, da je bila stvar od Boga, dasi si on tega ni upal določeno reči, niti ni rekel kaj več kot le zgoraj omenjeno tr-

ditev. Pač pa so tako njegov brat kot vsi domači iz zunanjosti spoznali spremembo, ki se je zgodila znotraj njegove duše.
Vendar se on za nobeno stvar ni menil, ampak je vztrajal v svojem branju in v svojih dobrih sklepih. Ko se je pogovarjal z domačimi, je ves čas porabil za božje stvari in tako koristil njihovim dušam.
Ker sta mu bili oni knjigi zelo všeč, mu je prišlo na misel, da bi si na kratko izpisal nekatere najpomembnejše stvari iz življenja Kristusovega in svetnikov. Tako se je z veliko marljivostjo lotil pisanja knjige – pomalem je namreč že začel hoditi po hiši.

Imela je kakih 300 listov, popisanih z obeh strani v četrtinskem formatu.

Kristusove besede je pisal z rdečo tinto, besede naše Gospe z modro. Papir je bil poliran in liniran, pisava pa lepa, ker je bil spreten lepopisec.
Del časa je porabil za pisanje, del za molitev. Največja tolažba ga je navdajala, kadar je gledal nebo in zvezde. To je velikokrat delal dolgo v noč, kajti navdajalo ga je z občutkom zelo velike moči za službo našemu Gospodu. Velikokrat je premišljeval o svojem sklepu in si želel, da bi bil že čisto zdrav, da bi se lahko odpravil na pot.
Ko je preudarjal, kaj naj stori potem, ko se bo vrnil iz Jeruzalema, da bo lahko vedno živel v pokori, se mu je zdelo, da bi lahko šel v seviljsko kartuzijo, ne da bi povedal, kdo je, da bi ga čim manj cenili, in bi vedno jedel samo zelišče. Ko pa je spet drugikrat razmišljal o spokori in dejanjih, ki si jih je želel vršiti potujoč po svetu, se mu je želja za kartuzijo ohladila, ker se je zbal, da tam ne bi mogel prav uresničiti sovraštva, ki ga je čutil do samega sebe. Vseeno je naročil domačemu služabniku, ki je šel v Burgos[26], naj povpraša po kartuzijanskih pravilih, in sporočilo, ki ga je odondod dobil, se mu je zdelo v redu. Toda zaradi zgoraj navedenega razloga, in ker je bil ves zatopljen v potovanje, ki ga je nameraval kmalu nastopiti, se za poročilo ni toliko menil, saj bi moral o tem ukrepati šele po vrnitvi.
Ker se je počutil že nekoliko pri močeh, se mu je zdelo, da je čas za odhod, in je rekel svojemu bratu: »Kot veste, gospod najerski vojvoda[27] že ve, da se bolje počutim. Bilo bi prav, da odidem v Navarreto.« Vojvoda se je takrat mudil tam.

Brat in nekateri domači so sumili, da bržkone namerava svoje življenje temeljito spremeniti.

Brat ga je vodil iz ene sobe v drugo in ga začel z veliko prizadevnostjo prositi, naj se vendar ne zapusti, ampak naj pomisli na to, kakšne upe stavljajo ljudje vanj, do kakšne veljave se še lahko povzpne in druge slične besede, ki so vse imele namen, da bi ga odvrnile od dobre namere, ki jo je imel. Toda odgovor je bil takšne vrste, da se je brata otresel, ne da bi se oddaljil od resnice, v tem je bil namreč že takrat zelo rahločuten.

Tretje poglavje

V Manresi (1522–1523)

V Manresi je vsak dan prosil miloščine. Ni jedel mesa ne pil vina, tudi če so mu ga dali. Ob nedeljah se ni postil, in če so mu dali malo vina, ga je pil.
Ker je bil zelo nečimrn v negovanju las, kakor so jih takrat nosili, in jih je imel lepo urejene, je sklenil, da jih bo pustil, naj rastejo, kakor bodo hoteli, ne da bi jih česal ali strigel in ne da bi jih s čimerkoli pokrival, najsi bo ponoči ali podnevi. Iz istega razloga si je pustil rasti tudi nohte na nogah in rokah, ker je bil tudi v tem zelo nečimrn.
Ko je bil v zavetišču, se mu je večkrat pripetilo, da je pri belem dnevu videl v zraku poleg sebe neko stvar, ki mu je dajala veliko tolažbe, ker je bila izredno lepa. Ni dobro ločil, kaj naj bi stvar bila, ampak se mu je nekako zdelo, da ima obliko kače. Imela je tudi veliko stvari, ki so sijale kakor oči, čeprav niso bile. Kadar je videl to stvar, je čutil veliko ugodje

in tolažbo, in čim večkrat jo je videl, toliko večja je bila tolažba. Kadar pa je stvar izginila, je bil potrt.

Do tega časa se je vseskozi nahajal v skoraj enakem notranjem stanju z veliko stanovitnostjo v veselju, ne da bi imel kakršnokoli spoznanje o notranjih duhovnih stvareh. Tiste dni, ko je imel ono prikazen ali nekoliko prej, kot pa se je začela – trajala je namreč več dni – pa mu je prišla misel, ki ga je trdovratno mučila. Prikazovala mu je težavnost njegovega življenja, kot če bi mu v notranjosti njegove duše govorili: »Le kako boš mogel prenašati takšno življenje sedemdeset let, ki ti jih je še živeti?« On je na to prav tako na notranji način odgovoril z veliko odločnostjo – spoznal je namreč, da je misel sovražnikova: »O bednik, ali mi lahko obljubiš eno samo uro življenja?« Tako je premagal skušnjavo in ostal miren. To je bila prva skušnjava, ki mu je prišla po tem, kar je bilo povedano zgoraj. To se je zgodilo, ko je hotel stopiti v neko cerkev, v kateri je vsak dan poslušal glavno mašo, večernice in kompletorij, ki so jih tam vedno peli. Pri tem je čutil veliko tolažbo. Pri maši je navadno bral Kristusovo trpljenje. Njegova uravnovešenost je trajala dalje.

Toda kmalu po omenjeni skušnjavi je začel v svoji duši doživljati velike spremembe. Včasih se je počutil tako praznega, da ni našel zadovoljstva niti pri molitvi v koru niti pri poslušanju maše ali pri kaki drugi molitvi, ki jo je opravljal. Drugikrat spet se mu je pripetilo povsem nasprotno od tega in to tako iznenada, da se mu je zdelo, da sta žalost in zapuščenost od njega izginili, kakor če kdo drugemu naskrivaj vzame ogrinjalo z ramen. Tedaj se je začel strahoma čuditi nad spremembami, ki jih prej nikoli ni doživel, in je sam pri sebi govoril: »Kakšno novo življenje je to, ki ga zdaj pričenjamo?«

Tisti čas se je včasih tudi pogovarjal z duhovnimi osebami, ki so ga cenile in si želele pogovora z njim. Kajti čeprav še ni imel spoznanja o duhovnih stvareh, je vendar v svojem govorjenju kazal veliko gorečnost in čvrsto voljo, da bi napredoval v božji službi.

Takrat je živela v Manresi neka žena, ki je bila že zelo v letih in je že zelo dolgo Bogu služila ter so jo po tem poznali širom po Španiji. Nekoč jo je dal poklicati celo katoliški kralj, da bi se z njo o nečem pogovoril. Ko se je ta žena[35] nekega dne pogovarjala z novim Kristusovim vojakom, mu je rekla: »O da bi se vam hotel nekega dne prikazati naš Gospod Jezus Kristus!« On pa se je tega prestrašil, ker je vzel stvar dobesedno. »Kako naj bi se ravno meni prikazal Jezus Kristus?«

Vseskozi se je zavestno držal svoje običajne nedeljske spovedi in obhajila.[36]

Medtem je začel prestajati velike težave s skrupuli.[37] Čeprav je bila namreč splošna spoved, ki jo je bil opravil na Monserratu, prav skrbna in celo pismena, kot je povedano, se mu je vendarle včasih zdelo, da se nekaterih stvari ni spovedal in to mu je zadajalo veliko žalost. Tudi če se je tega ponovno spovedal, mu ni prineslo zadoščenja. Tedaj je začel iskati duhovnih ljudi, da bi ga ozdravili skrupulov, vendar mu nobena stvar ni pomagala. Končno mu je neki doktor iz stolne cerkve, zelo duhoven mož, ki je tam pridigal, nekega dne med spovedjo dejal, naj vse, česar se lahko spomni, napiše. Napravil je tako, vendar so se mu po spovedi spet vračali skrupuli, ki so šli vedno bolj v podrobnosti, tako da se je počutil zelo potrtega. Čeprav je kmalu spoznal, da mu skrupuli delajo veliko škodo in da bi bilo bolje, ko bi se jih znebil, vendar sam ni mogel tega doseči. Včasih mu je prišlo na misel, da bi bilo zdravilno, ko bi mu njegov spovednik v imenu Jezusa Kristusa ukazal, naj se nobene od preteklih stvari več ne spoveduje. Zato si je želel, da bi mu spovednik to ukazal, ni pa imel poguma, da bi to spovedniku povedal. Ne da bi mu bil on kaj rekel, pa je spovednik sam prišel na to, da mu je naročil, naj se ničesar več iz preteklosti ne spoveduje, razen če bi bila kaka stvar prav jasna. Toda ker so se mu zdele vse one stvari čisto jasne, mu ta zapoved ni nič koristila in je še naprej ostal v svojih težavah.

Imenovani je takrat stanoval v neki sobici, ki so mu jo v svojem samostanu dali dominikanci. Vztrajno se je držal svojih sedem ur molitve na kolenih, redno je opolnoči vstajal in opravljal vse druge že omenjene vaje. Vendar pri vsem tem ni našel zdravila za svoje skrupule, čeprav je minilo že več mesecev, kar so ga mučili.

Ko je bil nekoč zaradi njih zelo potrt, se je tako goreče spravil k molitvi, da je začel kar na

glas vpiti k Bogu z besedami: »Pomagaj mi, Gospod, ker ne najdem nobenega zdravila ne pri ljudeh ne v kaki stvari. Ko pa bi mislil, da ga lahko najdem, mi ne bi bil noben trud prevelik. Ti, Gospod, mi pokaži, kje ga lahko najdem. Da, tudi če bi bilo treba teči za kakim psičkom, da bi mi dal zdravilo, bi to storil.«
Ko je bil v teh mislih, so ga mnogokrat z veliko silovitostjo napadle skušnjave, da bi se vrgel skozi veliko luknjo, ki jo je imela njegova soba in je bila poleg mesta, kjer je molil. Ker pa je vedel, da bi bil greh, če se ubije, je začel ponovno kričati: »Gospod, ne bom storil ničesar, kar bi te žalilo.« Te besede je prav tako kot prejšnje velikokrat ponavljal.
Tedaj mu je prišla na misel zgodba o nekem svetniku. Zato da bi dosegel od Boga neko stvar, ki si jo je močno želel, je prestal brez hrane več dni, dokler je ni dosegel. Ko je dalj časa o tem razmišljal, se je končno odločil, da bo storil tako. Sklenil je, da ne bo ne jedel ne pil, dokler mu bog ne pomore ali pa bo videl, da je že čisto blizu smrti. Če bi se mu namreč zgodilo, da bi videl, da je že na robu smrti, tako da bi moral kmalu umreti, ko ne bi jedel, je za ta primer sklenil, da bo prosil kruha in jedel – kakor da bi mogel tik pred smrtjo še prositi ali jesti.
To se je zgodilo neke nedelje, potem ko je bil pri obhajilu in ves teden je zdržal, ne da bi dal karkoli v usta. Pri tem ni opustil nobene od običajnih vaj. Tudi k oficiju je hodil in opravljal svojo molitev na kolenih, tudi molitev opolnoči in drugo.
Prišla je naslednja nedelja, ko naj bi šel k spovedi. Ker je imel navado, da je povedal svojemu spovedniku vse, kar je delal, zelo v podrobnosti, mu je tudi omenil, da tisti teden ni ničesar zaužil. Spovednik mu je ukazal, naj ta post prekine. Čeprav se je počutil pri močeh, je vseeno ubogal spovednika in se tisti in naslednji dan počutil brez skrupulov. Tretji dan pa, v torek, se je pri molitvi spet začel spominjati svojih grehov. Kot niza človek kako stvar na nit, tako je šel od greha do greha minulegačasa in zdelo se mu je, da se je dolžan ponovno spovedati. Toda na koncu teh misli so ga obšli občutki odvratnosti do življenja, kakršnega je živel zdaj, hkrati z močnim nagnjenjem, da se ga znebi. S tem ga je hotel naš Gospod zbuditi kakor iz sna. Ker je že imel nekaj izkustva o različnosti duhov iz naukov, ki mu jih je podelil Bog, je začel pazljivo opazovati različne načine, kako je oni duh prihajal. Z veliko jasnostjo se je tedaj odločil, da se ne bo nobene od minulih stvari več spovedal. Tako je bil od tistega dne dalje rešen skrupulov in bil je prepričan, da ga je naš Gospod po svojem usmiljenju tega osvobodil.
Poleg sedmih ur molitve se je ukvrjal s tem, da je pomagal nekaterim dušam,[39] ki so prihajale tja na pogovor o duhovnih stvareh. Kar mu je še vrh tega preostalo od dneva, pa je porabil za razmišljanje o božjih rečeh, o tem, kar je tisti dan meditiral ali bral.[40] Toda ko je šel leč, so mu mnogokrat prišla velika spoznanja in velike duhovne tolažbe, da je na ta način izgubil mnogo časa, ki si ga je določil za spanje in ga že tako ni bilo veliko. Večkrat se je temu čudil in začel je razmišljati: pravzaprav je določil za občevanje z Bogom toliko časa pa še ves preostali del dneva, zato je začel dvomiti o tem, če tista spoznanja res prihajajo od dobrega duha. Sam pri sebi je prišel do zaključka, da je bolje, če jih pusti vnemar in spi v za to določenem času. In storil je tako.
Še naprej se je vzdrževal mesne hrane in bil v tem tako trden, da se sploh ni mislil spremeniti. Nekega dne zjutraj, ko je ravno vstal, pa se je pred njim prikazala mesna hrana, kot bi jo videl s telesnimi očmi, ne da bi se poprej vzbudila v njem kakršnakoli želja po njej. Hkrati mu je tudi prišel trden pristanek volje, da jo bo od zdaj naprej jedel. Čeprav se je spomnil na svoj prejšnji sklep, ni mogel dvomiti, ampak se je odločil, da mora jesti tudi meso. Ko je kasneje o tem pripovedoval svojemu spovedniku, mu je spovednik rekel, naj pazi, da ne bi bila to morda skušnjava. Vendar tudi po temeljiti raziskavi nikakor ni mogel dvomiti o tem, da se je prav odločil.[41]
V tistem času je Bog ravnal z njim na isti način, kot dela učitelj z otrokom pri pouku. Bodisi da je bilo to zaradi njegove neukosti in trdega razuma ali ker ni imel nikogar, ki bi ga poučeval, bodisi zaradi čvrste volje, da bi služil Bogu, ki mu jo je on sam podelil. Zdelo se mu je in vedno je bil mnenja, da je Bog z njim ravnal na ta način. Ko bi o tem dvomil, bi se mu, nasprotno, zdelo, da žali njegovo božje Veličastvo.
Nekaj tega je mogoče spoznati iz sledečih petih točk:

Prvič. Imel je veliko pobožnost do presvete Trojice.[42] Tako je vsak dan opravil molitev k trem osebam, k vsaki posebej. Prav tako je opravil molitev k presveti Trojici, zato mu je prišla misel, kako to, da napravi štiri molitve k Trojici. Vendar mu je ta misel delala le malo ali celo nič težav kot stvar neznanega pomena. Ko je nekega dne na stopnicah samostana molil hvalnice naše Gospe, se je začel njegov razum dvigati, kot da vidi presveto Trojico v podobi treh angelskih tipk [43] in to s toliko solzami in tolikimi vzdihi, da se ni mogel obvladati. In ko je šel tistega jutra za procesijo, ki se je tam začela, nikakor ni mogel zadržati solz vse do obeda. Tudi po obedu ni mogel govoriti o ničemer drugem kot o presveti Trojici.

Drugič. Nekoč se mu je ob velikem duhovnem veselju prikazal v razumu način, kako je Bog ustvaril svet. Zdelo se mu je, da vidi neko svetlo stvar, iz katere je izhajalo nekaj žarkov, in da je iz tega Bog napravil luč. Vendar teh stvari ni znal razložiti niti se ni povsem dobro spominjal onih duhovnih spoznanj, ki mu jih je tiste čase Bog vtiskal v dušo.

Tretjič. V Manresi, kjer je bival skoraj eno leto, je potem, ko je začel dobivati tolažbo od Boga in je videl sad, ki ga je napravil v dušah, s katerimi je občeval, opustil pretiranosti, ki se jih je držal prej. Spet si je strigel nohte in lase.

Ko je bil v tistem kraju v cerkvi omenjenega samostana in je nekega dne poslušal mašo, je pri povzdigovanju Gospodovega telesa z notranjimi očmi videl nekaj kot svetle žarke, ki so prihajali od zgoraj. Čeprav tega po tolikem času ne more bolje razložiti, je bilo vendar tisto, kar je jasno videl z razumom, videnje načina, kako je naš Gospod Jezus Kristus navzoč v presvetem Zakramentu.

Četrtič. Velikokrat in za dolgo časa je z notranjimi očmi gledal pri molitvi Kristusovo človeško naravo. Prikazala se mu je v obliki, ki je bila kot svetlo telo, ne prav veliko niti prav majhno, vendar ni videl nobenih posameznih udov. To je v Manresi velikokrat videl. Ko bi rekel dvajsetkrat ali štiridesetkrat, si ne bi upal reči, da bi bilo to pretirano. Drugikrat je to videl, ko je bil v Jeruzalemu , in še drugič na poti v bližini Padove.[44] Našo Gospo je prav tako videl v podobni obliki, ne da bi razločil dele. Stvari, ki jih je videl, so ga takrat tako utrdile in mu za vselej dale takšno gotovost vere, da je velikokrat razmišljal: četudi ne bi bilo svetega pisma, ki nas uči o teh stvareh, bi se takoj odločil umreti zanje, samo zato ker je to videl.

Petič. Nekoč ga je njegova pobožnost vodila k cerkvi, ki je bila malo več kot eno miljo oddaljena od Manrese, in se je, kot se mi zdi, imenovala cerkev svetega Pavla.[45] Pot tja gre poleg reke. Ko je tako hodil zatopljen v svoje pobožne misli, je malo sedel s pogledom na reko, ki je tekla globoko pod njim. Ko je tam sedel, so se mu začele odpirati oči razuma. Ne da bi imel kako videnje, ampak dano mu je bilo razumevanje in spoznanje mnogih stvari, tako duhovnih kot stvari vere in znanosti. In to s tako velikim razsvetljilo razumevanje in spoznanje mnogih stvari, tako duhovnih kot stvari vere in znanosti. In to s tako velikim razsvetljenjem, da so se mu vse stvari zdele nove. Ne da se povedati posameznosti, ki jih je takrat razumel, čeprav jih je bilo veliko, ampak le to, da je sprejel veliko jasnost v svojem razumu, tako da se mu zdi, da v teku vsega njegovega življenja preteklih dvainšestdeset[46] let ni dosegel toliko kot v onem samem doživetju, tudi če bi združil v eno vse, kar je prejel od Boga pomoči, in vse stvari, ki jih je vedel.

> Zgodilo se je, da se mu je razum tako razsvetlil, da se mu je zdelo, kot bi postal drug človek in bi dobil drug razum, kakor ga je imel prej.

Ko je to trajalo že precej časa, se je spustil na kolena pred križem,[47] ki je stal tam blizu, da bi se zahvalil Bogu. Tam se mu je spet prikazala tista prikazen, ki se mu je večkrat prikazovala,[48] a je ni nikoli prepoznal; to pomeni, tista stvar, ki je bila omenjena zgoraj in ki se mu je dozdevala zelo lepa, s številnimi očmi. A zdaj pred križem je dobro videl, da stvar ni imela tako lepe barve kot ponavadi, in imel je zelo jasno spoznanje s trdnim pristankom volje, da je bil to hudi duh. Kasneje se mu je še mnogokrat za dolgo časa prikazovala, on pa jo je prezirljivo odbijal s palico, ki jo je navadno nosil v rokah.

Ko je bil nekoč v Manresi bolan,[49] ga je huda mrzlica spravila blizu smrti, tako da je bil či-

sto prepričan, da ga bo duša kmalu zapustila. Pri tem mu je prišla misel, ki mu je govorila, da je pravičen. Zadajala mu je toliko muke, da ni delal drugega, kot da se je z njo boril in si predočeval svoje grehe. Ta misel ga je bolj mučila kot sama mrzlica. Vendar je ni mogel premagati, čeprav se je še tako trudil, da bi jo premagal. Ko pa je nekoliko okreval od mrzlice in ni bil nič več v skrajni nevarnosti, da izdihne, je začel glasno klicati ženam,[50] ki so prišle tja, da bi ga obiskale, naj mu drugič, ko ga bodo videle v bližini smrti, zavoljo božje ljubezni na ves glas kličejo, da je grešnik in da naj se spomni žalitev, ki jih je storil Bogu.

Drugikrat, ko je potoval po morju iz Valencije proti Italiji sredi hudega viharja, se je zlomilo krmilo na ladji in prišlo je tako daleč, da se po njihovem mnenju in po mnenju mnogih, ki so potovali na ladji, naravno govoreč ni dalo več uteči smrti. Ko si je natančno izpraševal vest in se pripravljal na smrt, ni mogel občutiti strahu nad svojimi grehi ali pred tem da bi bil pogubljen, ampak je čutil veliko zadrego in bolečino, ker je menil, da ni dobro izkoristil darov in milosti, ki mu jih je bil podelil Bog, naš Gospod.

Leta 1550 se je drugikrat počutil zelo slabo zaradi prav hude bolezni, za katero so on sam in drugi mislili, da bo poslednja. Ko je tisti čas mislil na smrt, je občutil takšno veselje in takšno duhovno tolažbo, ker bo moral umreti,da se je ves topil v solzah. To se je začelo dogajati tako pogosto, da je mnogokrat nehal misliti na smrt, da ne bi tako občutil one tolažbe.

[17] Navedba »do 26. leta starosti« je zmotna in potrebuje razlage. Ignacij se je spreobrnil po padcu Pamplone l. 1521. Leto njegovega rojstva je po drugih virih zanesljivo izpričano kot 1491. Ker ni verjetno, da bi šlo za napako v pisanju, je edina možna razlaga ta, da Ignacij sam ni točno poznal letnice svojega rojstva. Po tem podatku bi naj bila 1495, na drugem mestu v Avtobiografiji (št. 30) pa 1493.

[18] Nečimrnosti sveta, ki jim je bil Ignacij vdan, so prav tako kot mladostne objestnosti, ki jih omenja p. da Câmara v predgovoru št. 2, dvoumni izraz. Morda je p. da Câmara namenoma izpustil podrobnosti, a verjetno gre za takrat običajne prepire za čast in ljubezen. Iz sodnih aktov v Azpeitji, ki pa so le nepopolno ohranjeni, vemo, da je bil leta 1515 skupaj z bratom Perom Lópezom (kasnejšim azpeitskim župnikom) zapleten v proces zaradi »pomembnih in težkih ekscesov«. Procesu se je izognil s sklicevanjem na tonzuro, ker je bil kot klerik zaščiten pred civilnim postopkom. Značilen je njegov osebni opis: »Okrog hodi v oklepu in železnem jopiču, lase ima dolge do ramen, navadno je ogrnjen z dvobarvnim površnikom in nosi širok klobuk. Nikoli ga še niso videli v kleriški noši.«

[19] Vojaški dogodek, ki sledi, je izsek iz vojne med Španijo in Francijo za nekoč samostojno kraljevino Navarro z glavnim mestom Pamplono. Ta dežela je bila predvsem zaradi svoje geografske lege več kot pol stoletja predmet spora med obema velikima sosedama. Najprej so kraljevino Nevarro l. 1512 zasedle čete Ferdinanda Katoliškega in l. 1515 je bila uradno pridružena Kastiliji. Že naslednje leto je kralj Ferdinand umrl in vznikli so ponovni nemiri proti osovraženi španski oblasti. Za kraljevega namestnika v Navarri je španski dvor imenoval najerskega vojvoda Antonija Manriqueja de Lara, pri katerem l. 1517 mladi Inigo stopil v častniško službo. (Inigo, lat. Ennecus, je Ignacijevo krstno ime. »Ignacij«, latinsko Ignatius, se začenja imenovati šele od svojih pariških let dalje.) Francozi so izkoristili ponovne notranje nemire v Španiji, ki so obmejne vojaške sile potegnili v notranjost, kakor tudi odsotnost mladega kralja Karla I., ki se je kot nedavno izvoljeni nemški cesar Karel V. ravno mudil na državnem zboru v Wormsu (znamenitem predvsem zaradi Lutrovega zagovora 18. aprila), bliskovito so prestopili mejo in napadli pamplonsko trdnjavo. Kraljevi namestnik je hitro odšel v Kastilijo, da pripelje okrepitev, Inigo, ki se je mudil na bližnjem domačem gradu Loyoli, je z vso naglico odhitel v Pamplono in se 18. maja skozi Francozom naklonjeno mesto ravno še lahko prebil v trdnjavo. Na binkoštni ponedeljek, 20. maja, se je po šesturnem obstreljevanju trdnjava vdala. Pred začetkom obstreljevanja sta se poveljnik trdnjave in komandant francoske vojske sešla k pogajanju o predaji. Eden od treh oficirjev, ki so spremljali trdnjav-

skega poveljnika, je bil Inigo, ki je s svojo bojevitostjo in čutom za čast pogajanja izjalovil. Šele ko je bil ranjen on, je trdnjava padla. Nadaljni potek vojne Francozom ni prinesel končne zmage. Že 30. junija so jih Španci v odločilni bitki premagali in kraljevi namestnik se je spet vrnil v Pamplono. Sovražnosti med Francozi in Španci pa s tem niso prenehale. Francoski kralj Franc I., ki je tako kot habsburško španski Karel pretendiral na naslov nemškega cesarja, a se mu je to izjalovilo, je poslej vedno znova prihajal v konflikt s Španci. Ignacij se je na kasnejših potovanjih še večkrat znašel na nevarnem območju med obema vojskujočima se taboroma.

[20] Coudralev lat. prevod dostavlja: »in tudi on njemu.« To je bila priprava na smrt.

[21] Janeza Krstnika, 24. junija.

[22] 28. junija.

[23] Viteški romani tistega časa, izmed katerih Ignacij v št. 17 omenja Amadisa de Gaula, so bili takratnemu okusu prilagojena mešanica heroičnih legend, zanesenjaške romantike in ljubezni.

[24] Omenjeni knjigi sta bili španska prevoda Jezusovega življenja kartuzijana Ludolfa saškega in svetniških legend dominikanca Jakoba a Voragine.

[25] Nekateri so v njej domnevali Germaine de Foix, drugo ženo Ferdinanda Katoliškega (biograf Ludwig Marcuse), drugi eno od treh Karlovih sester Leonoro, Isabelo ali Katarino. Najmlajša Katarina je bila rojena l. 1507, ravno ko je Inigo prišel v Arévalo na grad velikega zakladničarja (finančnega ministra) Juana Vélazqueza de Cuellar, kjer je kot paž in oproda živel do l. 1517. V zakladničarjevem spremstvu je Inigo večkrat obiskal kraljevi dvor, Katarino pa je videval v tordesillski palači, kjer je preživljala temno mladost pri svoji slaboumni materi Ivani.

[26] Blizu Burgosa je kartuzija Santa Maria de Miraflores. O seviljski kartuziji danes ni več sledu.

[27] Bivši kraljevi namestnik v Navarri. Ker je bil kmalu po padcu Pamplone odstavljen, se je zdaj mudil v Navarreti. Tam ga je Ignacij obiskal, da bi se od njega kot od svojega bivšega gospodarja poslovil.

[35] Kdo je ta žena, ki se v št. 37 ponovno omenja, ni ugotovljeno.

[36] Tako pogosto prejemanje zakramentov je bilo za tiste čase precej nenavadno. Primerjaj kasnejšo reakcijo uradne Cerkve v št. 59.

[37] Skrupul v prvotnem pomenu kamenček v čevlju, ki človeka moti pri hoji, potem pretirani strah pred grehom, ki lahko vzame človeku vsako veselje do življenja. Pri kroničnih skrupulantih (bolestna tankovestnost) gre navadno za patološki pojav.

[38] Zgodba je iz življenja svetnikov, ki ga je Ignacij bral v času svoje bolezni na gradu Loyola. Po njej se je spostol Andrej pet dni postil, da bi od Boga izprosil milost spreobrnjenja za nekega grešnika. Ignacijev primer je pri njegovih prvih tovariših veljal za učinkovito sredstvo čiščenja duše, tako da so med duhovnimi vajami navadno vsaj tri dni prebili brez jedi in pijače.

[39] Misel na pomoč dušam je spremljala Ignacija od vsega začetka. Bila je pobuda za ustanovitev Družbe kot tudi za sestavo knjižice Duhovnih vaj. Njej se moramo končno zahvaliti tudi za njegovo avtobiografijo.

[40] K njegovemu branju je takrat poleg Evangelijev spadala tudi Hoja za Kristusom Tomaža Kempčana, za katere avtorja je takrat na splošno veljal kancler pariške univerze Janez Gerson.

P. da Cámara poroča v svojem osebnem dnevniku: »Dalje mi je (Ignacij) pripovedoval, da mu je v Manresi prvič prišla v roke Hoja za Kristusom. Poslej si ni želel nobenega drugega pobožnega branja več. Vsem, ki se je z njimi srečeval, je priporočal to knjižico. Vsak dan je iz nje prebral po eno poglavje po vrstnem redu. Po jedi ali pa tudi ob kaki drugi dnevni uri, pa jo je odprl kar na srečo in vedno naletel na mesto, ki mu je imelo nekaj povedati.«

[41] Tu se verjetno konča Ignacijevo pripovedovanje iz leta 1553. Nadaljevanje je iz leta 1555.

[42] Najbolj avtentično pričevanje o Ignacijevi pobožnosti do presvete Trojice nudi njegov Duhovni dnevnik iz leta 1544/45.

[43] Tri tipke pomenijo tri tone, ki se zlivajo v en glas in tako ponazarjajo skrivnost svete Trojice, ki je en Bog v treh osebah.

[44] Primerjaj za Padovo št. 41, za Jeruzalem št. 48. Ignacij izrecno omenja Gospodova prikazanja še v št. 44, 96 in 99. Značilna za naravo teh videnj je pripomba, da ni mogel prepoznati nobenih telesnih podrobnosti. Njihov pomen torej ni v čutnem doživljanju,

temveč v duhovnem gledanju, ki ga čutni element spremlja le kot odmev na dogajanje v globini.

[45] Blizu cistercijanske cerkve sv. Pavla Puščavnika na levem bregu reke Cardoner je imel Ignacij znamenito razsvetljenje, ki ga omenjajo vsi njegovi biografi.

[46] Ignacij izdaja na tem mestu ponovno negotovost glede svoje starosti. Po tem podatku bi bilo njegovo rojstno leto 1493, vendar primerjaj opombo 17.

[47] Omenjeni križ je Cruz del Tort.

[48] Primerjaj št. 19.

[49] O svoji bolezni govori Ignacij vedno zelo skopo in komaj razpoznavno prikaže bolezenske simptome. Kasneje (št. 34, 55, 74, 84) jih imenuje želodčne bolečine. Po vsej verjetnosti gre za kronično obolenje žolča in za napade kolike.

[50] Žene, ki so ga obiskovale, so nam deloma znane po imenu. Že tu se kaže globoki dojem, ki ga je Ignacij napravil na ženske. Dokaz za to je Ignacijeva bogata korespondenca z ženskami. Knjiga Huga Rahnerja Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen, 1956, obsega skupaj z opombami 652 strani.

Materiali s kolokvija Vloga in območje razlike v materialistični teoriji, ali Kaj je alternativa?

KAJ JE ALTERNATIVA

(prispevek za simpozij)

Zelo na kratko – tudi zato ker pač menim, da si daljše obravnave niti ne zasluži – se bom lotil nečesa, kar nam zadnji dve leti vladajoča elita ponuja kot prizmo, skozi katero naj bi si ogledovali naše trenutne težave: gre seveda za trditev, da je vseh naših trenutnih tegob kriva birokracija, ki da izmozgava združeno delo in ga sili v neracionalno obnašanje; alternativo temu naj bi predstavljal razvoj samoupravnih odnosov, ki naj bi zatolkel birokracijo in omogočil, da bi se razcvetelo tako gospodarstvo kot tudi državljani. Skratka, alternativa, pred katero smo postavljeni, je – ali birokracija in s tem propad – ali pa samoupravljanje in z njim razcvet.

Da skozi to optiko zastavljen boj za samoupravljanje ne pomaga kaj prida hirajoči ekonomiji, nas poduči že, denimo, vsakodnevni sprehod skozi knjigarne, v zadnjem času pa žal tudi že skozi veleblagovnice; še več: na vrat na nos bom postavil trditev, da se skozi to optiko reproducira obstoječe stanje, ki je, kot vemo, ekonomska kriza.

Za ilustracijo te teze si bomo pomagali z zgodbico: alternativo ali samoupravljanje ali birokracija bomo vzeli zares in predpostavili dva tovariša: tovariša A in tovariša B, ki se v svojih okoljih samoupravno udejstvujeta. Denimo, da tovariš A zabrusi tovarišu Bju: »Ti si birokrat!« Toda, tovariš B mu ne ostane dolžan in mu vrne: »Ne, ni res. birokrat si ti.« Čigava izjava je torej resnična?

Vzemimo, da se tovariš A in tovariš B ne moreta sporazumeti, saj se, kot bi dejal Stalin, na jeziku oba zavzemata za samoupravljanje. obadva tudi redno zahajata na sestanke, se držita sprejetih sklepov in spodbujata svoje sotovariše k tistemu, za kar vsak od njiju predpostavlja, da je samoupravljanje.

Denimo, da za odgovor vprašata tiste, katerih interese zastopata: svojo bazo. Toda, tako samoupravna teorija kot tudi nje praksa nas učita, da baza še ni garant za pravilnost neke odločitve: vse prevečkrat se namreč odloča v skladu s svojimi parcialnimi interesi, ki pa niso v skladu s tistim, kar samoupravljalski jezik imenuje splošni družbeni interes. še več: tovariša A in B sta tu zato, da usklajujeta posebne interese s splošnimi, kar pa spet pomeni, da baza o njunem sporu lahko razsoja le, če upošteva splošni družbeni interes.

Tovarišema Aju in Bju ostane torej le še ena pot: za pomoč morata prositi nekoga, ki je družbeni lestvici višje kot onadva, denimo tovariša Cja.

In tovariš C izjavi: »tovariš B je birokrat!«

Tovariš B pa spet lahko začne igro in izjavi: »Tovariš C, vi ste birokrat!« In tovariš C lahko pokliče na pomoč, tovariša Dja, ki je na družbeni lestvici še višje kot on; ta lahko potrdi ali izjavo tovariša Aja in Cja ali pa tovariša Bja, kar pa niti ni važno; pomembno je, da se prej ali slej vzpostavi veriga, ki se hipotetično lahko vije od krajevne skupnosti do federacije in daje prav enemu od obeh tovarišev.

ASINARIA

Materiali s kolokvija Vloga in območje razlike v matematičnih teorij, ali Kaj je alternativa?

KAJ JE ALTERNATIVA

(pričakovek za simpozij)

Želo na kratko – tudi zato ker pač mamin, da si dotjše obravnava niti ne zaslužil – se bom lotil nečesa, kar nam zadnji dve leti vladajoča elita ponuja kot pretmo, skozi katero naj bi si oglobovali naše trenutne težave: gre seveda za trditev, da je vsaki nasih trenutnih težav krivo birokracija, ki da izmozgava zdrufeno delo in pa ali v nevaconalno obnašanje; alternativo temu naj bi predstavljal razvoj samoupravnih odnosov, ki naj bi zatokel birokracijo in omogočil, da bi se razcvetelo tako pogodarstvo kot tudi drtavljani. Skratka, alternativa, pred katero smo postavljeni, je – ali birokracija in s tem propad – ali pa samoupravljanje in z njim razcvet.

Da skozi to optiko zastavljen bol za samoupravljanje ne pomaga kaj pnda birajoči ekonomiji, nas poduči že, denimo, vzakodneni sprehod skozi knjigarne, v zadnjem času pa tal tudi že skozi velebiagovnice; se več: na vrat na nos bom postavil trditev, da se skozi to optiko reproducira obstoječe stanje. Ki je, kot vemo, ekonomska krtza.

Za ilustracijo te teze si lomo pomagal z zgodbico: alternativo ali samoupravljanje ali birokracijo lomo vzeli zares in predpostavili dva tovariša: tovariša A in tovariša B, ki se v svojih okoljih samoupravno udejstvujeta. Denimo, da tovariš A zaduši tovariša Bju: - Ti si birokrat! - Toda, tovariš B mu ne ostane dolžan in mu vrne: «Ne, ni res. birokrat si ti.« Cigava izjava je torej resnična?

Vzemimo, da se tovariš A in tovariš B ne morata sporazumeti, saj se, kot bi dejal Stjepan, na jeziku oba zavzemata za samoupravljanje. obadva tudi redno zahajata na sestanke, se držita sprejetih sklepov in spodbujata svojo sotovaršo k tistemu, za kar vsak od njiju predpostavlja, da je samoupravljanje.

Denimo, da za odgovor vprašata tiste, katerih interesa zastopata: svojo bazo. Toda, tako samoupravna teorija kot tudi nje praksa nas učita, da baza še ni garant za pravilnost neke odločitve: vse prevečkrat se namreč odločа v skladu s svojimi parcialnimi interesi, ki pa nisov skladu s tistim, kar samoupravljalski pesk imenuje splošni družbeni interes. še več: tovariša A in B sta tu zato, da usklajujeta posebne interese s splošnimi, kar pa sept pomeni, da baza o njunem sporu lahko razsoja le ce uposteva splošni družbeni interes.

Tovarišema Aju in Bju ostane torej le še ena pot: za pomoč morata prositi nekoga, ki je družbeni lestvici višje kot onadva, denimo tovariša Cja.

In tovariš C izjavi: «tovariš B je birokrat!»

Tovariš B pa sept lahko začne isto in izjavi: «Tovariš C, vi ste birokrat!» In tovariš C lahko pokliče na pomoč. tovariša Cja, ki je na družbeni lestvici še višje kot on; ta lahko potrdi ali izjavo tovariša Aja in Cja ali pa tovariša Bja, kar pa niti ni važno, pomembno je, da se prej ali slej vzpostavi verga, ki se bipotetično lahko vije od hrajevne skupnosti do federacije in daje prav enemu od obeh tovarišev.

Za lažje razumevanje vzemimo, da so se tovariši odločili, da se moti tovariš B, ki pa nam na ljubo še naprej trmasto goni svoje; toda, to pomeni, da tovariš B nasprotuje tovarišem, ki predstavljajo družbeno skupnost, ki se kot vemo, zavzema za samoupravljanje. Kar pa spet pomeni, da tovariš B ne more biti samoupravljalec, ampak je lahko le birokrat.

Toda: če tovariš C in za njim vsi ostali lahko odločajo o usodi tovariša Bja, potem to, strogo vzeto, pomeni, da so mu odtujili moč odločanja; samoupravna teorija in tudi nje praksa pa nas učita, da so tisti, ki lahko odločajo o usodah drugih, birokrati. Kar nas pelje k trditvi, da so tovariš C in za njim vsi ostali birokrati.

Kar pa nas spet pelje k trditvi, da izjavo »Ti si birokrat« lahko izreče le birokrat.

Toda ne pozabimo: osnovna predpostavka prepira med Ajem in Bjem je bila, da samoupravljanje pomeni alternativo birokraciji, da se, drugače povedano, samoupravljanje utemelji prav v razliki do birokracije. Kar pa žal pomeni, da je moral vsak samoupravljalec vsaj enkrat izreči stavek »Ti si birokrat«.

Iz česar pa spet sledi, da je vsak samoupravljalec vselej že birokrat.

Tu bi seveda veljalo končati; če ne iz kakih drugih, pa vsaj iz estetskih ozirov. Da pa ne bo zablod, bi veljalo dodati še tole: pazljivejši poslušalec mi bo morda poočital, da sem se s tezo »Vsi samouporvljalci so birokrati« postavil na tisto mesto, ki ga je v mojem dokazovanju držal tovariš B. To je seveda res; pri tem pa je treba upoštevati, da se mi je to zgodilo zato – ker sem, kot že rečeno na začetku vzel alternativo ali samoupravljanje ali birokracija zares.

In če si za konec privoščim luksuz in skušam na simpozijsko vprašanje: kaj je alternativa, ki sem ga svojevoljno razširil z ali samoupravljanje ali birokracija, odgovoriti, potem se zdi. da razrešitve tega vprašanja ni; morda jo bom še najlepše ilustriral s tem, da bom tukaj in zdaj umolknil.

Miha Kovač

O ČASNIKARSKEM JEZIKU

Govoril bom o časnikarskem jeziku, in to iz več razlogov:

a) časnikarstvo je praksa, s katero se, žal, zadnjih nekaj let ukvarjam. Žal že zato, ker to počnem na radiu, delam z njim kot svinja z mehom. Nategovali smo ga, in ga še, čeprav v manjši meri, na kopito bolj ali manj zglednega, bolj ali manj poljudnega časopisa. Po drugi strani pa je časnikarstvo nadvse zoprna zadeva. Pa vendar – zakaj potlej o časnikarstvu in ne o čem bolj prijetnem? Zato, ker sem mnenja, da sodi med nujne zahteve – takorekoč v dnevne zapovesti – konceptualizacijo tiste prakse, ki se nas je pač, grobo rečeno, prilastila. In kar zadeva časnikarstva – tu je morala teorija – kaže, da gre za preračunano gesto – doslej pustiti marsikaj netematizirano.

b) V soboto, 29.10.83 je »Delo« v svoji »prilogi« prineslo uvodnik – pravi, kleni zapis samoupravnega novinarja ob zadnjem plenumu predsedstva CK ZKJ, zapis, ki zna biti objektivno kritičen in hkrati odpira pogled v naprej. Ob tem zapisu se je bilo zastavilo tole vprašanje: katera instanca omogoča samoupravljalskemu časnikarju postaviti zahtevo po objektivnokritičnem poročanju? Ali drugače: na koga cilja ta »objektivna kritičnost«, če je vendarle jasno, da »sistem ni kriv za sedanje težave, da pa marsikaj ovira njegovo dosledno uresničevanje ter da je treba te ovire identificirati in odpraviti?« Odgovor je seveda preprost: objektivna kritika se bo z vsemi razpoložljivimi kanoni spravila na ovire, na identifikacijo ovir, ki onemogočajo dosledno uveljavljanje sistema v praksi. Odprto pa ostaja tole: ali ni nemara največja ovira temu sistemu ravno tisti osel, ki to časnikarsko česnanje iz dneva v dan bere?

c) in končno je tu knjižica, naslov je »Jezik naših časnikarjev in pripovednikov«. Gre za

paberke iz opusa Dr. Antona Breznika, zbral jih je Jakob Šolar ter izdal pri Družbi Sv. Mohorja v Ljubljani, 1944. leta.
Nemara se bo zdelo odveč ukvarjanje s starosvetnostmi take narave kot je Breznikov opus. Ob tem naj opozorim na dvoje: Breznik je, povsem sodobno, razločeval jezike po njih vrstah, preverjal kako vplivajo eden na drugega, kako se, denimo umetniška beseda zoperstavlja pogubnim spodbudam časnikarstva, jezik znanosti pa bo, nasprotno, vplivu dosti prej podlegel itd. – seveda ob tihi predpostavki Enega jezika, ki ga bo treba izbrkljati v tisočerih virih narodove jezikovne zakladnice. Ta dvojnost je vsekakor odločilna: po eni strani ni treba kaj več kot da ga, en jezik kajpak, izgrebemo iz naplavin sedanjisti, celo vsakdanjosti, ki je umazana, packava, siva – časniki so kajpak zgledni kot primer take sivine –, po drugi strani je vselej stvar bodočnosti. V tem je, denimo temu tako, tragična nota Breznikovega opusa.
Hkrati pa Breznik v svoji knjižnici ni počel drugega kot to, da je evidentiral neslovenske, predvsem hrvatske, ruske in češke besede, kakor so te vdirale v časnikarski jezik pri posameznih, izstopajočih slovenskih časnikarjih – od Bleiweisa do Malovrha. Jezikovno razsodišče ne počne nič drugega, le da to počne iz dneva v dan; in čeprav se postavlja s svojo svetovalno vlogo, gre vendarle za govor z oblastvenega mesta, v bistvu ima normativno funkcijo.
Brezniku pa gre, nasprotno, za to, da podpre, na zbranem, empiričnem materialu prikaže svojo temeljno tezo: da je namreč časnikarski jezik zbor spakedrank, izposojenk vseh vrst in nravi, da je
»kakor vidimo, po svoji vrednosti najnižja, po svojem vplivu pa najmočnejša vrsta jezika.«[1]
Vprašanje, ki ga ob tem lahko postavimo, gre takole: kako lahko nekaj, kar ima poprečno negativen predznak, v svojih učinkih deluje s pozitivnim predznakom? Ali drugače: kje lahko postavimo piko, na kateri umazano časnikarstvo, v bistvu eklektična, kontaminirana, kontaminirajoča, tudi krhka, slabotna vrsta jezika, začne delovati združevalno, blažilno – kot nekaj, kar s svojim bralcem tudi čuti, vsaj deloma poskrbi za njegove tegobe, negodovanja, pritrjevanje, skrb, jezo?
Na to vprašanje, menim, bomo posebej težko odgovarjali, če ne bomo stopili za korak nazaj, namreč do preprostega vprašanja: kaj časnikar najprej in predvsem počne?
Seveda poroča – poroča pa o tem, kar se je bilo dogodilo na tem ali onem prizorišču.
(Mimogrede bi rekel, da se zdi zelo verjetno, da se predpretekliške glagolske oblike – 'se je bilo zgodilo' – časnikarsko poročilo ne bo kar zlahka otreslo in nam lahko ponudi nekaj privlačnih nastavkov – npr. kot teren, na katerem smo dogodek v poročilu izgubili, kjer se nam je izmaknil in deluje, glede na poročilo kot perforator).
Če pogledamo podobo »Dela«, bodo tu najprej politični dogodki – kar se je za tisti dan najbolj pomembnega zgodilo – tako doma kot po svetu. Potlej so tu različne strani – od notranjepolitične, zunanjepolitične, komentatorske, kulturne, kriminalne, fiskulturne, zabavne, prek oglasov do zadnje strani, ki se spet posveti »dogodkom« doma in po svetu, le da išče kake posebnosti, tisto kar izstopa in meji že na škandal. Pozabili smo seveda na smrt, ki je tudi všteta, kar ni ravno obrobno za našo stvar. Bistveno pri tem pa je, da se časnikarski jezik nekako prireja tistemu o čemer poroča.
Če bo šlo za poročanje o političnih zadevah, bo časnikarski jezik posnel smetano iz politiškega besednjaka, na kulturni strani bo telovadil z izrazjem, ki si ga lasti teorija te ali one umetnostne prakse itd. Breznik je bil tu vsekakor prekratek in je upošteval le en vidik popačenja časnikarskega jezika – delež uvoženih, neslovenskih besed, ki je sekundarne narave in se pravzaprav že nanese na to, kar ta jezik prinese, priredi od drugod. Ob tem pa nikakor ni bistven dogodek, o katerem časnikar govori, temveč smo izrazje, ki ga časnikarski jezik vzame za svojega iz slovarja te ali one prakse.
Breznikova ocena –češ da je časnikarski jezik zbor popačenk najslabše vrste – seveda še vedno drži, le da v povsem drugačnem kontekstu. Če spet enkrat vzamemo za zgled

[1] Dr. Anton Breznik, Jezik naših časnikarjev in pripovednikov, Družba Sv. Mohorja v Ljubljani, 1944; str. 81

»Delo«, glasilo SZDL, bo prvi vtis tale: gre za celoto, ki je nepregledna, nadalje je nepreberljiv, kaotičen, stvari v njem se razvrščajo po na videz nespregledljivemu redu; po drugi strani bodejo v oči protislovja med eno in drugo stranjo, ali celo na eni strani, posamezne izjave si očitno nasprotujejo, se spodbijajo itd. – neko enotnost, rdečo nit ali kaj podobnega bomo v njem zaman iskali. Z nekaj tveganja in previdnosti ob tem bi dejal, da je tole »Delo« zgleden primer, kako ideologija vsakdanje deluje – nam, bralcem pa je prepuščeno, da se obesimo na ta ali oni »čist« segment: tistim, ki so bolj za politiko, bo dala zadoščenje druga ali tretja stran »Dela«, kulturniki se bodo vdali »Knjižnim listom«, športni navijač bo samogibno odprl športno stran.
V tem je torej odvisnost časnikarskega jezika od praks, s katerih prizorišč pač poroča. Vendar to še ne pojasnjuje, kako se lahko zgodi, da ima časnikarski jezik največji vpliv med vsemi vrstami jezika. Popačenje, ki je za to vrsto jezika značilno, se mora, kot kaže, utemeljevati še v nečem drugem.
Kaj se pričakuje od časnikarja, ki poroča, denimo, s političnega prizorišča, s te ali one seje, ob tem ali onem zasedanju parlamenta? To, da bo v kratkem, na zgoščen in jasen način, povzel bistvo tega dogodka. Obravnavo, ki je trajala tri ure, bo posnel na dveh, treh stranek, pri čemer mu bodo veljali za vodilo ključni poudarki z obravnave – to je vse tisto, kar daje barvo temu prizorišču, kar nam omogoča, da ga takoj prepoznamo.
Bistvena je pri tem zgostitev, tako časovno kot prostorsko zbitje, ki nikakor ne more brez določenih premestitev. Tudi po tej plati novinarski članek ne zadene dogodka, kakor se je ta pač zgodil. Premestitve ob tem pa dosežejo, da se to, kar po dogodku ostane, ustrezno včleni v veljavne ideološke obrazce, kakor že ti oblikujejo celostno podobo nekega časnika ter se hkrati skozenj producirajo. To vpetost v mehanizem popačenja, do katerega pride ob zgostitvi in premestitvi v poročilu, to je tisto, kar mora praksa, za katero gre, požreti, nekako vnazaj vpeti v svoje območje. Drugače rečeno: s stališča politiške prakse npr. bo časnikarsko popačenje sprejemljivo le, kolikor omogoči srečanje s tistim,kar se ima za njeno pravo podobo – pri čemer pa ta »prava podoba« spet ni kaj več kot cela vrsta popačenj, ki tvorno prispevajo k nje oblikovanju.

Iztok Saksida

HOW TO DOTHINGS WITH WORDS
(de natura verbi incarnati)

Na kolokviju o analitični filozofiji, ki je marca 1958 potekal v Parizu, je John Longshaw Austin predstavil (svojo)teorijo konstativa in performativa, o kateri danes – 25 let kasneje – ne čivkajo le vrabci na strehah, temveč tudi – in celo – glasilo SZDL Slovenije.
Naj si zato tudi sam – še enkrat – dovolim ta »kratki kurz«.
Konstativne izjave naj bi nekaj izrekale/konstatirale o (poljubnem) kosu realnosti, na primer »Trava je zelena«, pri čemer naj bi bil kriterij njihove resničnosti sovpadanje izrečenega z (realnim) stanjem stvari. Performativne izjave pa naj bi s samim izjavljanjem vzpostavljale/ustvarjale novo realnost, na primer – in to, kar navajam, je ne le klasičen, temveč profan(iziran) primer – »Obljubim, da bom prišel na večerjo«. Ničesar ne konstatiramo, ničesar ne opisujemo, o ničemer ne poročamo, pač pa preprosto – in to je prava beseda – obljubljamo. In s tem, ko smo rekli »Obljubljam . . .«, smo tudi že obljubili – over and done.
Pogoj graditve takšne teorije je *vsaj* spregled teze 4.063, ki jo je 40 let poprej v svojem »Logično-filozofskem traktatu« zapisal Ludwig Wittgenstein:
»Podoba za pojasnitev pojma resnice: črn madež na belem papirju; obliko madeža lahko opišemo tako, da za vsako točko površine navedemo, ali je bela ali črna. Dejstvu, da je

točka črna, ustreza pozitivno dejstvo, dejstvu, da je točka bela (ne črna), pa negativno dejstvo.

Da pa bi lahko rekel, da je neka točka črna ali bela, moram že vnaprej vedeti, kdaj se imenuje neka točka črna in kdaj bela, – da bi lahko rekel »p« je resničen (ali neresničen), moram določiti v katerih okoliščinah imenujem »p« resničen, s tem pa določim smisel stavka.«

Stvari torej niso preprosto to, kar kažejo, korespondenca s t.i. dejstvi ni nič enostavnega in reči, da je trava zelena, je najmanj rokohitrsko dejanje/ravnanje. Kar hočemo reči – in smo tudi že rekli – je seveda tole: meja med konstativom in performativom ni nič zelo trdnega oz. vsak konstativ je lahko performativ, da je le izrečen s pravega mesta – v popularnem žargonu: pozicija izjavljanja mora biti prava.

O tem nas morda prepričljiveje kot navedeni primer iz umoslovja prepričajo primeri iz družboslovja: namreč historični primeri, za katere večina navzočih ve, da bi morali zdajle nastopiti, pa jih zaradi primerov, ki bodo sledili – torej zaradi ljubega miru – ne bo.

Primer, ki ga bomo navedli uvodoma, formalno povsem zadovoljuje Wittgensteinove zahteve, vzeli pa smo ga iz predgovora k poročilu o pogovoru s predsednikom predsedstva ZSMJ Draganom Ilićem (12. in 13.III.1983):

»Stopili smo torej v tisto razvojno fazo, ki ima vse, kar je značilno za sedanji jugoslovanski trenutek.«

Primer je res vzoren in ničesar ne prepušča naključju. Lahko ga vzamemo kot konstatacijo: v tem primeru pač razdira omledne tavtologije in jeclja, da smo tam, kjer smo, oz. da je za današnji trenutek značilno to, kar je značilno za današnji trenutek.

Če pa ga vzamemo kot performativ, pokaže nekatere prav zanimive lastnosti. Zdi se namreč, da že zmeraj smo v »sedanjem jugoslovanskem trenutku«. Vendar pa je takšno gledanje na stvar (sedanjega trenutka) poenostavljen naivizem. Kot nas pouči citirana sentenca, »sedanji jugoslovanski trenutek« ni nič samoniklega in spontanega, temveč je bil skrbno dotuhtan že poprej – za vnaprej.

In ko nastopi primeren čas, lahko vanj tudi stopimo. Glede na (pravkar opisano) naravo trenutka, za katerega gre, pač nič drugače, kot prav z izjavljanjem vstopanja.

Drug zanimiv primer, ki bi utegnil obetati več preprostosti, je elegantna (privzdignjena) poved člana predsedstva CK ZKJ Dobrivoja Vidiča, izrečena 28.1.1983 na zborovanju prosvetnih delavcev na beograjski Kolarčevi univerzi:

»Socialistično samoupravljanje je eden izmed največjih prispevkov revolucionarnih rodov SFRJ k naprednemu toku zgodovine.«

Morda se na prvi pogled zdi, da je povedano teza za diskusijo, da o njeni resničnostni vrednosti lahko razpravljamo, dejansko pa gre za performativno izjavo konstativne oblike, torej tisto zvrst performativnih izjav, kjer si kot s karakternimi potezami performativa – ne moremo pomagati ne s specifičnimi glagoli ne s specifičnimi gramatičnimi oblikami, temveč – in edino – le z mestom izjavljanja. Mesto/položaj člana predsedstva CK ZKJ nedvomno je mesto, ki mu lahko tovrstno kompetenco priznamo, težava/nevšečnost/nerodnost je drugje. Socialistično samoupravljanje vsekakor je »eden izmed največjih prispevkov revolucionarnih rodov SFRJ – čeprav ne vemo natanko, od kdaj so nekateri rodovi sami po sebi revolucionarni – naprednemu toku zgodovine«, vendar nikakor šele od 28.1.1983, ko je bila omenjena izjava izrečena.

Ostaneta nam dve možnosti:

1. da izjava le opozarja – znova in spet – na neko dejstvo. Ako pa je potrebno – znova in spet – opozarjati na neko notorično dejstvo, je očitno, da ni tako notorično, kot bi moralo biti. To pa dalje pomeni, da vsakršno tovrstno opozarjanje/izjavljanje z ustreznega mesta, dejstvo lahko *vsaj* obnavlja in da je – konec koncev – le performativne narave.

2. ali pa nam je k rešitvi zagonetke pritegniti bistven doprinesek Branka Mikuliča k samoupravni teoriji resnice. Slednji je namreč ob nekaterih »spletkah in govoricah« o zimskih OI – kakor jih je imenoval – izjavil:

»Ponovljena laž lahko zveni kot resnica«.

Ob – seveda le vsled raziskave – predpostavljeni morebitni neresničnosti »samoupra-

vljanja kot enega izmed največjih prispevkov . . .« bi ponavljanje te (neresnične) sentence lahko sproduciralo njeno resničnost.
Vendar pa ni situacija v kateri smo se znašli zdaj, nič manj ambivalentna od one na začetku, saj – kot na uči Austin – performativi ne morejo biti resnični ali neresnični, po drugi strani pa rešitev pod točko 2 ne kongruira najbolje s »sedanjim jugoslovanskim trenutkom«.
Samoupravna teorija resnice je torej (še?) »tabula rasa«.
Sploh pa nam v tem prispevku ne gre za »ustvarjanje stanj«, temveč za »produkcijo dejanj«, za »umesitev besede«, pri čemer vztrajamo na (možni) dvopomenskosti sintagme:
1. na umestitvi/zgnetenju besed tako, da postanejo dejanja;
2. na »mesenosti« – ne pa morda tudi obscenosti – teh besed – dejanj.
Gre nam za drugi, ne prvi člen priložnostne, čeprav že pradavne dihotomije prágma – práxis, za besedenje, ki operira z glagoli delovanja in spreminjanja v – ponavadi – deontološkem naklonu. Sprašujemo se po statusu »izjav« naslednjega tipa:
1. »Zato morajo biti naše enotno delovanje kot tudi konkretni ukrepi, ki jih sprejemamo zato, da bi uspešno presegli sedanje gospodarske razmere, v skladu s stvarnimi interesi delavskega razreda in njim ustrezne strategije ekonomskega in družbenega razvoja. *To pomeni, da moramo sedanje težavne gospodarske probleme reševati samo z doslednim uresničevanjem ključnih prvin sistema socialističnega samoupravljanja*«. (Š. Korošec na 5. seji CK ZKS)
2. »Zveza komunistov mora prav zdaj, v zapletenih in težavnih razmerah, še odločneje utirati poti za uresničevanje naših opredelitev in za še večje uveljavljanje zgodovinskih interesov delavskega razreda, obenem pa omogočati, da bi bili ti interesi odločilen dejavnik pri iskanju izhodov iz težav, s katerimi se spopadamo.« (M. Ribičič na 5. seji CK ZKJ)
3. »Tako kot včeraj tudi danes ni moč premagati težav in problemov s tarnanjem, zmedo, demoralizacijo in defetizmom, marveč z jasno marksistično usmeritvijo, odločnim in doslednim bojem.« (z 10. plenuma CK ZKJ)
Navedene »izjave« kot da bi se izmikale vsakršnemu zajetju. Nikakor niso konstativi, na prvi pogled je videti, da tudi performativi niso.
Vsekakor so lokutorna dejanja, vendar brez (vsakršne) ilokutorne specifikacije.
Naša teza je, da je rešitev problema iskati prav v – njihovem najstvenem naklonu – v perlokutorni razsežnosti, in pa da so navedene izjave performativi (oz. da to hočejo biti in to je pravzaprav tisto, za kar »v resnici« gre.)
Štefan Korošec prav s tem, da izjavlja, »da moramo sedanje težavne gospodarske probleme reševati samo z doslednim uresničevanjem ključnih prvin sistema socialističnega samoupravljanja«, sedanje gospodarske probleme *že* rešuje z doslednim uresničevanjem ključnih prvin sistema socialističnega samoupravljanja.
Mitja Ribičič prav s tem, da izjavlja, da mora »Zveza komunistov prav zdaj, v zapletenih in težavnih razmerah še odločneje utirati poti za uresničevanje naših opredelitev in za še večje uveljavljanje zgodovinskih interesov delavskega razreda . . .« *že* utira pot za uresničevanje naših opredelitev in za še večje uveljavljanje zgodovinskih interesov delavskega razreda . . .
10. plenum CK ZKJ prav s tem, da izjavlja, »da ni moč premagati težav in problemov s tarnanjem, zmedo, demoralizacijo in defetizmom, marveč z jasno marksistično usmeritvijo, odločnim in doslednim bojem« *že* ne premaguje težav in problemov s tarnanjem, zmedo, demoralizacijo in defetizmom, marveč z jasno marksistično usmeritvijo, odločnim in doslednim bojem.
Obenem pa navedene »izjave« »igrajo« prav na perlokutorno razsežnost, t.j. v recipientu žele vzbuditi tak in tak odziv (da je naše sklepanje pravilno, kažejo naslovi nekaterih časopisnih poročil, z nekaterih sej ustreznih organov, kot na primer »Besede še brez odmeva«, s posveta sindikalnih funkcionarjev 23.Ix.1983):

a. ako je odziv besedam ustrezen, so svoje delo – očitno – dejavno opravile (namreč izjave);
b. ako pa ustreznega odziva ni, so svoje delo prav tako dejavno opravile, saj – in to je zanimiva specifika tovrstnega diskurziranja – »Vodstvo ZK ne morejo prevzemati dolžnosti drugih«, kot pravi naslov poročila s seje komisije za idejno in teoretično delo pri CK ZKJ, dne 23.II.1983. Ali pa še eksplicitneje Dragoslav Marković, član predsedstva CK ZKJ 13.VI.1983 srbskim novinarjem:
»Čimprej je treba odpraviti razmere, v katerih »vsi delajo na enak ali podoben način«. Zveza komunistov v sedanji etapi razvoja naše družbe ni treba – (slovnična napaka ni moja) –, pa tudi ne sme prevzeti vseh nalog in poslov.«
V tej smeri moramo iskati tudi rešitev problema izjav istega, a razvitejšega tipa, namreč: »Treba je preiti od besed k dejanjem!«
Vsekakor! Le da je izjavljalec to že (zmeraj?) storil – prav z izjavljanjem te izjave.
Kljub – morda – enostavni rešitvi problema, pa je tovrsten diskurz prava rariteta. Kakor smo lahko videli, kot v P.S.u k samemu sebi dodaja: »Sem dejavnost«.
Klasičnemu performativu za to, da bi bil dejavnost, takšen apendiks (pač) ni potreben.

Igor Žagar

P.S. Naj bo za konec tudi meni dovoljen P.S., ki – vsaj na prvi pogled – nima kake »tesnejše zveze« s pravkar obravnavanim.
Gre za ljubek samoupravni anakolut sileptične narave, ki sem ga našel v glasilu SZDL Slovenije, prav ko sem pisal gornji tekst, in sicer v Tanjugovem poročilu o cavtatski okrogli mizi »Marx, marksizem in sodobni svet«. Gre pa takole:
»Kot svojevrsten apel pa je ponovno zazvenela 11. Marxova teza o Feuerbachu – da je končno treba spreminjati svet, ne da bi ga samo razlagali, in to na različne načine.«
Simptomatično je, da je tisto, kar ustvari silepso, prav dodatek, ki ni Marxov, namreč »... in to na različne načine.« To sintagmo lahko atribuiramo tako odvisniku 1. stopnje »... da je končno treba spreminjati svet ... in to na različne načine,« kot odvisniku 2. stopnje »... ne da bi ga samo razlagali in to na različne načine.«
Prva zanimivost, ki izhaja iz te dualnosti atribucije, je različna aksiološka obarvanost možnih kompozicij. Ako ambivalentno sintagmo atribuiramo odvisniku 1. stopnje »... da je končno treba spreminjati svet ... in to na različne načine«, dobimo pozitivno vrednostno obarvanost – svet je treba spreminjati na različne načine, ako pa odvisniku 2. stopnje »... ne da bi ga samo razlagali in to na različne načine«, pa negativno vrednostno obarvanost – sveta ne smemo razlagati na različne načine.
Če skušamo – v skladu z aksiološkimi predelitvami – (celoten) odlomek interpretirati naletimo na drugo zanimivost.
Ako moramo svet razlagati enotno, t.j. iz enakih predpostavk in z enakim instrumentarijem – ga moramo pač tudi spreminjati enako, in ne na različne načine. Negativna vrednostna opredelitev odvisnika 2. stopnje onemogoči (tudi) pozitivno vrednostno opredelitev odvisnika 1. stopnje, oz. distribucija sintagme »... in to na različne načine« ni mogoče – kot je ugotovil že Marx. Vse kar »vsebuje« 11. teza o Feuerbachu, je – namreč le droban objektivni stavek/odvisnik.

VELECENJENO OBČINSTVO
ali: KJE LAHKO ZJUTRAJ OPAZUJEMO PTICE?

Zelo previdno bi vas najprej opozoril, da to, kar navadno imenujemo »politika«, najde svoje pravilno mesto izključno le v tem, kar smemo koncipirati kot politični diskurz z vsemi nasledki. Hkrati bi vam tudi omenil, da tisto mesto, kjer se odvija politični diskurz, ureja neka mitična pratočka iniciacije. Politični diskurz drži kajpak vso blodnjo na dobri in varni distanci – to se zdi dovolj samoumevno in za začetek ni niti tako slabo.

Političnega diskurza ne definira njegova »pozitivna« in »faktična« vsebina, ne definira ga torej to, kar si postavlja kot »spoznavni objekt«, pač pa specifični mehanizmi formacije in avtomatizmi iniciacije, ki to diskurzivno vesolje tudi vzdržujejo. Iskati karkoli »političnega« zunaj tako očrtane definicije bi bilo nesmiselno.

Če notranjo mejo političnega diskurza zasnavlja »transmisija želje«, potem smemo trditi, da zunanjo mejo zastavlja »formacija simptomov« političnega diskurza samega in ni nam treba onstran političnega diskurza, da bi našli mesto, ki producira »metodo« za branje le-teh simptomov. Mimogrede naj omenim, da ni nikakršna skrivnost, da politični diskurz te simptome metaforizira; poštena in prava politična metafora parazitira na izbrisu metonimije, to pa seveda ni brez zveze s tem, kar imam namen izpeljati. Od tod naprej je svetovni nazor nekaj izrazito komičnega. Politični diskurz ni brez zveze z »nezavednim politike«, s tem pa je postavljen status »diskurza nezavednega« pod velik vprašaj. To pa niti ni več tako samoumevno. Spomnim naj le, da je koncept »diskurza« najbolj temeljito organizirala prav psihoanaliza: psihoanalizi in politiki pa je skupno polje zgodovine (eni subjekta, drugi pač sveta oz. vsaj koščka sveta) – obe tudi stavita na psihopatologijo vsakdanjega življenja, a vsaka na svoj lasten način.

Politika, tista znanstvena, stavi oz. izkorišča dejstvo, da se skozi vsakdanjo psihopatologijo pretika košček spanca, brutalno rečeno, da subjekta grabi spanec sredi belega dne. V inverzni obliki smemo ta segment jemati kot subjektivno sprenevedanje: Ali smo budni? Kaj pa nam na tej ravni sporoča politika? Politika nam sporoča, da tisti, ki spijo oz. sanjajo ne delajo zgodovine. In politika v tem smislu predlaga delo na sanjah, saj je prav politika tista, ki živi od tujega spanca, od tega, da nekdo spi. Ko vznikne neki politični diskurz, lahko z gotovostjo trdimo, da je v tistem trenutku že nekdo zaspal (»speče« in »sanjajoče« pa je treba kajpak jemati v »fizičnem«, materialnem opravljanju biološke potrebe, brez metafore). Vsem nam bije v oči »obscenost« takoimenovanih »čez noč prinesenih odločitev« in vsi vemo, da je »nočno življenje« precej umazano. Sanje torej niso pretirano zgodovinotvorne – če smo budni?

Da pa sanje niso nekaj »svobodnjaškega« (nemara celo »svobodnega« – zato so tudi slovenski liberali in svobodomisleci psihoanalizo nadvse ostro obsodili) in da ne pripadajo »subjektivni volji«, izlivom čiste subjektivnosti« ipd., ni potrebno privleči na dan vseh tistih lepih sanj iz Freudove »Traumdeutung«, saj zadostuje že, če prikličemo v spomin tisto znamenito Lacanovo parabolo o sanjajočih angleških podložnikih, ki jo je razvil v svojem drugem seminarju.

Kot veste so na angleškem – recimo v neki slabi preteklosti – veljale tatarske šege in navade: te razvade se je angleško občestvo brž kone navzelo od Henrika VIII. in njegovih šestih brezglavih žena. V tistih časih je veljal Zakon, da bo vsakdo, ki bo rekel, da je angleški kralj kreten, takoj obglavljen. Podložnik mora zato torej iz svojega govoričnega območja izločiti vse tisto, kar mu zakon prepoveduje, če hoče obdržati glavo trdno na ramenih, torej vse tisto, kar bi v diskurzivnem vesolju utegnilo indicirati realnost kraljevega kretenizma. Tukaj gre kajpak za Zakon, prav kolikor je le-ta nerazumljen, saj v diskurzu zakona vselej ostanemo prekratki za člen, ki pojasnjuje njegov obstoj. Ker pa seveda kralj je kreten, ne more na ravni realnosti nihče dojeti, zakaj mu bodo, če bo rekel, da je kralj kreten, odsekali glavo. Zato razumljivo podložnik ne ve, kaj bi s to prepovedjo počel.

In angleški podložnik ima obilo razlogov, zaradi katerih hoče izraziti ta kraljevi kretenizem; ker se pa utemeljeno zaveda škodljivosti in smrtonosnosti tovrstne izjave pri belem dnevu, bo to skušal izraziti – in to lahko predpostavimo v nekem realnem približku – v tisti razsežnosti, za katero je prepričan, da je politični diskurz ne dosega: to pa so sanje. V sanjah bo torej podložnik izrazil dvom o kraljevi prisebnosti. Toda kako, kaj bo ta podložnik sanjal? Le kaj? – sanjal bo, da ima odsekano glavo. To kajpak v tem primeru nedvomno pomeni, da je angleški kralj kreten. Zgodba ni presunljiva, je pa atraktivna in poučna, zlasti za visoko osveščenega in domoljubnega občana Jugoslavije, ki pa ob tem nikakor ne sme pozabiti na temeljno razločevalno potezo med obema občestvoma. Na angleškem je v istem trenutku zmeraj nastopal le in zgolj en sam kralj, eden in edini voditelj, vsi ostali so bili lahko le »lažni« kralji. (Mimogrede: pri nas je »lažni« voditelj nemogoč!) Pri nas pa je – in to vemo prav vsi – več voditeljev, zato to obliko »pluralizma« imenujemo »kolektivno vodstvo« (modulacija je kerseda poudarjena).
No, in sedaj predpostavimo, da veljajo vsi zgoraj navedeni pogoji tudi za našega podložnika. Česa Jugoslovan ne sme sanjati, če noče pasti vznak? Kaj mora izključiti iz svojega sanjskega materiala, da ne bi šel predaleč?
I. Najprej ponujam odgovor v negativni obliki:
Ne sme sanjati, da je tudi sam član tega »kolektivnega vodstva«, saj bi se, če bi denimo to sanjal, še v istem trenutku prebudil. Zakaj pa? Prav zato, ker bi v tem primeru kot član vrhovnega »kolektivnega vodstva« razpolagal z ekskluzivno vednostjo o tem, da se politiko dela ponoči, na tujem spancu, poznal bi skrivno metodo, skrivnost politike same, vedel bi, kako se dela zgodovino, kako se kali jeklo, itd. . .
II. Sedaj ponujam odgovor v pozitivni obliki:
Kaj pa Jugoslovan sanja? Odgovor je silno preprost: sanja, da je buden . . . da ne spi. Ne sanja torej toliko tega, kar ga izključuje takrat, ko je buden, pač pa sanja natanko to, kar izključuje takrat, ko je buden, s tem pa torej sanja sanje same, sanja zgolj to, kar je vsem na očeh, kar se čutnoempirično naslavlja izključno na pogled, kar torej lahko vsi vidijo. Še več: sanja to, kar nam je že vedno na jeziku. Banalno. Nemara so prav zato naši občani kot analizandi za psihoanalizo povsem nezanimivi. K temu pa se bomo prebili še po neki drugi poti.
Ta pot pa bo potegnjena iz juridičnega registra, torej iz prostora, ki je ekskluzivna apanaža Zakona, kolikor je le-ta nerazumljiv. V juridični razsežnosti pa se politični diskurz naslavlja na nas z naslednjim pikrim svarilom: »Pazi, tukaj so ti besede štete!« Mi se seveda ne bomo spraševali, če ob tem vsa nadarjena in maloverna naglica »verbalnih deliktov« dobi tudi obstojno veljavo in pravo ime, hkrati pa ne prikrivamo, da je ta nauk, v katerem je že vse pretehtano, zelo težko prevrniti v vodo, zato pa mu kajpak še ni potrebno delati globokih poklonov.
Kot je obče znano – in to ni niti malo naključno – je bila že pred časom vpeljana sodna preiskava zoper dva novinarja študentskega časopisa »Tribuna« – ki se, kot veste, v prejšnji sezoni ni zmogla dokopati do neke brezšumne periodike – zoper H.G. in V.B..
Temeljni javni tožilec je pred kratkim v soglasju z Zveznim javnim tožilcem vložil obtožni predlog zoper oba novinarja, ker sta »sramotila Leonida Iliča Brežnjeva, predsednika prezidija Vrhovnega sovjeta ZSSR, tedaj poglavarja tuje države, s tem, da sta kot avtorja članka, objavljenega ob smrti Brežnjeva v obliki ankete z anketiranci na cesti pod naslovom »Zagrobna epistola dragemu prijatelju«, ki je bil natisnjen v študentskem glasilu Tribuna št.5/6, izdane v Ljubljani dne 19.11.1982, objavila dva odlomka oz. odgovora, ki s svojo vsebino in »žaljivimi izrazi« kršita »osnovna načela pietete do pokojnika«. Gre za naslednja dva odgovora anketirancev:
1. »Bivši aktivist študentskega gibanja: Vem, da danes bo srečen dan, to sem začutil že zjutraj . . .«
2. »Bradati subjekt: Ja, Brežnjev je šel, bo pa prišel drugi. Tisti v Kremlju so čisti fosili. V tem primeru jih je pač predstavljal Brežnjev.«
Seveda v tej situaciji ne vidimo najdlje, niti ne pretendiramo, da bi udejanjali tistega nezmotljivega, dasi nismo v poziciji, ki bi nam dopuščala motiti se. Gruzinski brki za nas

niso nekaj – recimo – iracionalnega.
Rekli bomo takole: imamo pomisleke pro in contra, zato se bomo postavili med oba ekstrema na način, da bomo zarezali civilizatorično diagonalo. S tem bo ostala resnica kajpak pravilna, ideja pa nepoškodovana.
Prva ugotovitev: pravna mašina čita tekst kot knjigo, ki je polna smisla do zadnje črke. Pravo kot zakon ima seveda živ smisel za nesmisel in zato ne jenja priviligirano govoriti o smislu črke. Pravna mašina deluje tukaj sicer provizorično materialistično: kot temeljni zastavek črke priznava ravno to, da je izrekljiva oz. izgovorljiva. Pravna mašina tukaj ne pušča nobenih upov: črko je treba izgovoriti do konca, pa četudi je ne moremo več misliti, četudi se nam zdi brez smisla, nesmiselna. Prvotna je torej izjavljivost črke, ne pa njena mišljivost. Črke kajpak nikoli ne definira – še več, nikoli se ne vpraša, kaj je to črka? To pa jo avtorizira, da iz črke neposredno sklepa na bit, kar pomeni, da pravo(»ta abstraktum«!) ukinja razliko med črko in bitjo. Vendar ne gre toliko za to, da bi bit ne bila izrekljiva ali pa izgovorljiva, pač pa, da črko zaman iščemo v redu biti – seveda ta juridična iluzija utajuje razliko med označevalcem in črko, razlika pa vendarle je: črka je tukaj že lahko bi rekli – od pamtiveka, medtem ko je koncept označevalca vpeljal znanstveni diskurz. ltd. Spoznavni objekt prava je potemtakem bitje, ki neprenehoma in obsesivno ponavlja eno in isto sporno/prepovedano izjavo. Za dobrega jurista ni zunaj tako očrtne izjave nikakršne subjektove biti, kakor tudi zunaj tako osredinjene subjektove izjave ni nikakršne biti. Pred črko ni ničesar, saj se nam bit daje skupaj s črko, in obratno, šele z bitjo se prikaže črka. Črka je v biti v čisti dobesednosti, medtem ko se bit v črki veseli svoje »spoznatnosti« in »berljivosti«. Bit v črki zaostaja za svojo materialnostjo, saj se ji »subjektivnost« in »produktivnost« zgolj atribuirata. Tisto nekaj malega subjektove biti pa se neodpravljivo sesede na raven izjave, ali z drugačno drugimi besedami, izjava sama vskoči v zglob biti, kar pa ne pomeni, da od biti ostaja samo črka, pač pa, da se nam v srcu biti daje črka kot čista »subjektivnost«, »produktivnost« in »performativnost«.
V igri imamo torej matrico s tremi členi (2+1): subjekt, črka in bit. Odveč je opozarjati, da se ti trije členi nenehno ujemajo, skladajo. Zanima nas kajpak, kaj to ujemanje vzdržuje, kaj poganja to interno minimalno dialektiko.
Za izjavo (črko) vselej apodiktično velja, da je sporna!! Torej moramo narcisistični prelom iskati znotraj izjave same, znotraj jezika kot takega. Ta prelom pa punktualno vpiše prav neka temeljno fantazmatska razlika med občo-javno besedo in partikularno-privatno besedo. Ta razlika je položena v samo lego izjave. Na eni strani imamo torej – v zadnji instanci – občost koda in konvencije, jezik kot totalno diskurzivni univerzum, čisto in nezainteresirano identičnost jezika, identično Besedo. Na drugi strani pa imamo privatno partikulo kot odskok od dobesednosti, občosti in objektivnosti »naravnega jezika«, identičnost identičnosti in neidentičnosti, neidentično besedo.
Ta jezikovna ekonomija se fetišistično emancipira na prav poseben način – radi bi jo ujeli na delu, ko goljufa.
Pričakovali bi, da bo juristika izpostavila partikularno besedo kot odtujeni spodrsljaj, ki ga naddoloča obče-objektivni krogotok jezikovne totalnosti, oz. da bo sprevrnjena identičnost neidentične besede pripoznana kot videz/presežek objektivnopomenske jezikovne identičnosti, da bo smiselni presežek neidentične besede ugledan kot moment občega-objektnega pomena: s tem se bi kajpak črka nehala veseliti svoje naključnosti in bit svoje berljivosti. Stvari pa stečejo drugače. Hočem reči, da s tem, ko črka ideološko popolnoma zgreši, postane sama strašno realna, oz. črki se atribuira strašansko realistična zgodba, zgodba, ki postane berljiva: ideološka napaka pa je pogoj za uspešnost/razumljivost črke, ki pa se dokoplje do lastne berljivosti šele takrat, ko le-ta več ne razume same sebe, itd.
Pravna mašina izpostavi namreč partikularno besedo neposredno kot ideološko zablodo sprevrnjene, zaslepljene, zapeljane in odtujene biti. Razlika med privatnim in javnim zgubi pertinenco, znajdemo se v redu bivajočega, nemara ontološkega. Čeprav subjekta navidez-neideološko ne išče v redu bivajočega, ampak ga jemlje strogo kot lingvi-

stičnega, ga v zadnji potezi le priuči k biti na način kot da ga ne.
Zakaj je pa ta ideološka subverzacija/zvijača? Zato, ker pravo igra na temeljni razliki med javno in privatno besedo (juridična praksa je radikalno osredinjena v eminentno lingvističnem okolju) in se pretvarja, kot da je privatna beseda tista, ki škandalozno štrli iz javne besede in da krši obči red javne besede (njeno notranjo samodisciplino), ob tem pa ideološko zamrači realno dejstvo, da je pač privatna beseda že sama v sebi (dovolj) javna, univerzalna in obča, da je privatna beseda že vedno vsem »na očeh«. Kako to naš primer dokazuje? Le spomnimo se obeh spornih izjav!
1. Na eni strani radikalna občost ponovljive in ponarodele popevke »Vem, da danes bo srečen dan«...
2. Na drugi strani pa nenavadno praktična občost nekega »konstativa«, nekega izrazito splošnega opisa, povsem obče razširjene ugotovitve (namreč: »Tisti v Kremlju so čisti fosili. ltd . . .«), ki je vedno na očeh in jeziku.
Notranjo jezikovno mejo nam ponuja kot radikalno zunanjo, kot samo vnanjo mejo subjektivnosti. Ergo: privatna beseda ni nič, kar bi pripadalo »naravnemu jeziku«, zato bi lahko v tej točki tudi pričakovali, da bodo »ordinarna sodišča« zamenjala »jezikovna sodišča« (tako se naše »jezikovno razsodišče« le ne zdi povsem neutemeljeno, na vsak način pa je to dovolj dolgoročna investicija). Za jurista je v zadnji instanci presežek pomena že vedno presežek biti: demonične, multiple, pleonastične. Občost izjave se spremeni v posebnost biti – obča izjava nenadoma postane posebna bit.
Vidimo torej, kako nam pravo pred očmi proizvaja nekakšno zlobno bit. Res je pa, da pravo nikjer ne govori o kakšni biti, zato sem jo moral uvoziti pač od drugod, če sem hotel pravno mašino prignati do točke, ko le-ta ne razume več same sebe. Ne razume pa prav te biti, torej lastnega produkta. Ta bit oz. tako konstruirana bit je pogoj juridičnemu diskurzu. S tem pa smo tudi že pokazali na odvečnost poseganja pravne mašine v polje takoimenovanih »verbalnih deliktov«. Je pa to tudi zgodba o tem, kako Zakon ne razume samega sebe v polju lastnih učinkov.

Marcel Štefančič, jr.

ZA ANARHOLIBERALIZEM

Prispevek na simpoziju Mesto in vloga razlike v materialistični teoriji na prireditvi Kaj je alternativa, Zgornja Šiška, 5.11.1983

Med centralne točke socialistične ideološke prakse šteje podeljevanje političnih oznak. Ob *geslih*, ki naj predstavljajo vzroke aktualnega stanja, in *parolah*, ki naj nakažejo izhod iz njega(to aktualno stanje je namreč praviloma nezadovoljstvo) oziroma, kot se reče, mobilizirajo množice, *politične oznake* identificirajo nosilce družbenih interesov in političnih teženj. Te oznake so večinoma negativne: resnično socialistično stališče je eno samo, nasprotniki pa morajo biti številni; resnične pozicije, nadalje, ni treba imenovati – je predpostavljena, znana vnaprej in spoznavna po tem, da govori; označuje se tiste, ki nimajo besede.
Politične oznake so praviloma nesmiselne – če gledamo nanje logično, teoretsko. Njihova naturalna resnica je Lysenkov križanec med kravo in žirafo. Politični analogoni so – posezimo v klasiko! – trockističnobuharinski blok, združevanje likvidirane komunistične opozicije s fašisti in gestapom ipd. Bolj asketski kot je socializem, bolj neverjetnih ideoloških kopulacij je zmožen.
Vendar nesmiselnost v ničemer ne krni resničnosti in dejanskosti teh oznak. Nasprotno: tako lahko šele funkcionirajo. Kredibilne postajajo z dolgotrajnim ponavljanjem.
Potem, politične oznake nimajo materialnega korelata, temveč ga ustvarjajo. Nekdo ne dobi oznake, denimo, tehnobirokrat, ker bi to bil, pač pa to postane, ko in ker se mu nale-

pi takšno oznako. Zato nič ne pomaga dokazovanje neresničnosti takšnih oznak – prav v njej je resnica. (Takšno oznako lahko spodbije le spodbijanje pozicije, s katere je izstreljena; lahko pa tudi konstituiranje lastne pozicije etiketiranja: ne oblasti, pač pa samih sebe, skratka razširitev samoupravljanja: samoetikiranje.)
Napačno pa bi bilo sklepati, da to politično označevanje ustvarja opozicijo. Deloma, če so izpolnjeni določeni pogoji, tudi to; poglavitna funkcija je, da to preprečuje, in sicer na dveh centralnih nivojih. Najprej na ravni oblasti: agentom oblastnega aparata demonstrira prepovedane drže, obenem jih homogenizira s projiciranjem frakcijskih nasprotij v aparatu oblasti navzven, na tiste, kiso zunaj aparata.Potem pa na nivoju nevladajočih oziroma vladanih: s politično označitvijo jih stigmatizira in tako legitimira družbeno kontrolo oziroma represijo nad njimi. Tako je preventivno onemogočeno morebitno organiziranje opozicije. (Prejšnjo trditev, da politično označevanje ne ustvarja opozicije, lahko specificiramo takole: ustvarja opozicijo za oblast, onemogoča oblikovanje opozicije proti oblasti: opozicija je vedno že oblastna pozicija.)
Nadaljujmo: politično označevanje obenem blokira proces spoznavanja družbenih razmerij in političnih konstelacij, se pravi tudi samospoznavanje opozicije. Diferencirano – ali pa tudi nediferencirano, kakršne so pač trenutne potrebe – podeljevanje političnih oznak razceplja potencialne zaveznike v boju proti gospostvu oblastnega aparata (ali pa nasilno povezuje izključujoče se pozicije in jih tako nevtralizira oziroma hromi). Hkrati vsakemu posameznemu odreja mesto v ideološki politični topiki in ga sili, da se o tem izreka, brani, s tem pa odtegne refleksiji položaja v realni topiki političnih sil: ideologija postaja edina realnost.A to še ni vse.
Nesmiselne kopulacije dezorientirajo analizo razmerij produkcije in reprodukcije dane družbe, jo silijo v neučinkovit eklekticizem in jalov, nenevaren ideološki čvek, članom oznake pa odvzemajo kritično spoznavno vrednost: kategorija birokracija, denimo, izgubi spoznavno vsebino in kritično ost ne le tedaj, če jo uporablja birokrat, pač pa tudi sicer, če je zvezana s kategorijo tehnokracija. Enako velja za anarholiberalizem. ltd. Če zadominira razmišljanju tak ideološki sklop, ne moremo izvedeti ničesar ne o birokraciji ne o tehnokraciji, ne o anarhizmu ne o liberalizmu. Ta spoznavna inhibicija je toliko radikalnejša in daljnosežnejša, ker vpotegne v igro lep kos zgodovine, nas zgodovinsko ogluši in oslepi.
Vendar tudi to še ni vse. Z doslej povedanim želim nastaviti sklepno trditev: politične oznake na ta način spodbijajo možnost formuliranja, onemogočajo artikulacijo alternativnih političnih programov oziroma političnih alternativ (in, če hočete, politizacijo alternative).
Politične oznake so mistificirani in pervertirani politični programi. S funkcijo oznak onemogočajo kritično socialno refleksijo sploh, še posebej pa tovrstno programsko razmišljanje. Ne želim fetišizirati programov, ne strinjam pa se z absolutiziranjem mnenja, da je korak dejanskega gibanja pomembnejši od ducat programov. V današnji situaciji je koncipiranje alternativnega programa korak dejanskega gibanja. Naj bom še jasnejši: na dnevnem redu sodobnega socializma je koncipiranje alternativnega socialističnega progrma, programa alternativnega socializma.
Naj sklenem z anarholiberalizmom in poskusim nakazati odgovor na vprašanje, ali ima ta politična oznaka, torej ta mistificirani in pervertirani politični program kakšno t.i. racionalno jedro, ki bi si ga veljalo prisvojiti in ki bi bilo spodbudno za iskanje poti družbenih sprememb, ki bi merile na svobodnejši in demokratičnejši socializem. Odgovor lahko tu res samo nakažem, glasil bi se pa takole: Anarholiberalizem je – kot združitev dela socialistične in dela meščanske tradicije – spodbuda za konstituiranje nečesa, kar ukinja obedve tradiciji. To ukinitev lahko izrazimo pozitivno: socializem potrebuje svojo meščansko revolucijo. A kaj je meščanska revolucija po socialistični, v socializmu?
Anarhizem in liberalizem imata skupno točko: nasprotovanje državi. V današnjem socializmu – na Zahodu, na Poljskem, na Madžarskem – se to nasprotovanje artikulira kot nasprotje med meščansko družbo (civil society, bürgerliche Gesellschaft) in državo. Mera negacije države je afirmacija meščanske družbe. Vendar ne gre več za tradicio-

nalno marksistično vizijo oziroma teorijo odprave države kot prenosa državnih funkcij na družbo, ki bi ukinila odtujeno oblast in spostavila harmonično družbeno skupnost. Tu gre za obrambo družbe pred državo, za spostavitev odtujene oblasti. Gre za konstitucijo meščanske družbe v socializmu. Racionalno jedro anarholiberalizma je socialistična meščanska družba.

Tomaž Mastnak

PSOVANJE PUBLIKE

Ena izmed tem, ki se je takozvana množična kultura nikoli ne loti (če se motim, mi povejte kakšen primer), je psovanje publike. Zato bi rad nekaj besed posvetil vprašanju: ZAKAJ MNOŽIČNA KULTURA NIKOLI NE PSUJE PUBLIKE?

En odgovor je seveda takoj na dlani: zato, ker se za množično komuniciranje predpostavlja, da je kultivirano, da je prijazno, da ne iztiri iz mejá, ki so mu začrtane ali ki si jih samo začrtuje.

Zadevi je seveda treba pogledati malo globlje pod kožo. In to bom storil z naslednjo tezo, korolarijem prvotnemu vprašanju: *Teza: Množična kultura predpostavlja svojega idealnega poslušalca, uporabnika kot bebca, v obliki bebca.* Dodatek te teze je seveda, da slednjega vsakomur izmed poslušalcev ne bo množična kultura nikoli priznala.

Kaj je pravzaprav to: »množična kultura«? Mislim, da se moramo spomniti na nekatera Freudova izvajanja, zlasti v »Psihologiji mase in analizi jaza«, če hočemo o tem povedati kaj takega, kar bi imelo svoj smisel, se pravi, če nočemo, da bi že kar spočetka zapadli tehnicizmu množične kulture. Skratka, prvi pojem, ki ga velja pojasniti, je pojem *množice*. Množica je zbirek individuov, ki jih spenja sledenje skupnemu idealu. Pravzaprav je to Ideal Jaza, ki je lasten vsakemu subjektu na tak način, da v množici iz njega nastane – s posredovanjem podložnosti enemu samemu označevalcu, Idealu kot takemu – da v množici iz takega potencialnega subjekta nastane individuum. O Freudovi analizi kot taki tod ne bi rad več razpravljal, saj se mi zdi za moj smoter primerno, da povem le to, kako jo je Freud izvajal ob nastopu totalitarizma in ob načinu, kako je ta totalitarizem rokoval z maso, z množico.

Gotovo, tod nastopajo določena psovanja, vendar pa so zajeta v dialektiko korenčka in palice, oziroma če vam je bolj prav, sladkorčka in palice. V temelju pa se nikakršen totalitarizem, vsaj tak občutek imam, ne spravi neposredno psovati množice.

Z množico, kot nam je rekel diktator, je treba postopati kot z žensko, in jaz razumem, da je s tem mislil, kako je treba postopati nežno. Sicer je bilo tudi že pri nas dosti napisanega o teh oblikah totalitarizma kot sta stalinizem in fašizem.

In ravno zato se mi zdi bolj koristno – pravzaprav se čudim, da raziskovalci totalitarizmov temu še niso posvetili posebne pozornosti – da pogledamo, kako se na množico naslavlja množična kultura v naši superinformacijski dobi. Morda je res dejstvo, da nam, kot pravijo specialisti, »informacijske mreže« primanjkuje, da capljamo za razvitim svetom, in da zato še rabimo kakšno bolj neposredno obliko komunikacije z množicami?

Prva ugotovitev, ko govorimo o današnji množični kulturi, mora biti, da množica tod ni nekaj, na kar bi se z javnimi občili (če mi dovolite uporabo tega seksističnega termina) naslavljali *en bloc*, v strnjenih množicah. Od tod razlika s totalitarnim načinom občevanja: množice ni pred nami kot živega organskega tkiva, niti ne kot organskega intelektualca, če lahko malo priredim Gramscijev kolektivistično usmerjeni izraz. Množica postane nekaj *idealnega po sebi*, nekaj, ob predpostavki česar (kajti nikjer ni rečeno, da taka idealna množica obstaja, sploh pa je pogoj njene vzpostave pozaba, da jo tvorijo subjekti, posamični zaprečeni individui), kot sem dejal, nekaj, ob predpostavki česar *množična občila uživajo*. Ne bom rekel, da ni nekaj ugodja prisotnega že ob sami misli na to,

da občujemo s takim Idealom – seveda, če smo Občila! Sredstva za komunikacijo z maso torej na eni strani predpostavljajo Idealno množico, a na drugi strani – in v tem je finta – jim je jasno, da take množice nikoder ni, da imajo opravka z zdrobljeno, raztrgano, razparcializirano množico. Množična komunikacija vé za oboje: v tem je čudež! Ali je to kakšen blodeči libido ali razvejani koren lečen, o tem ne vem ničesar. Dejstvo pa je, da je množica na eni strani še zmeraj idealna predpostavka celote, s katero pa se ne moremo soočiti, če smo na primer občila. Taka liberalna koncepcij nam seveda onemogoča tudi – in slednje nas tod zanima – da bi psovali vsevprek, takorekoč v desettisoč registrih, če naj uporabim to maoistično prispodobo. Edino kar je gotovo: idealni bebec se je preoblikoval v razsutega pomnoženega predpostavljenega bebca. Na tega multipliciranega bebca pa se morajo občila naslavljati v celoti (zaradi prve predpostavke, da imajo opravka z idealnim sotrudnikom): se pravi, da ga ne bodo tikala, ampak ga bodo onikala! Zakaj trdim, da je predpostavka poslušalca bebec? Bebasto je predpostaviti, oziroma predpostaviti nam je bebca, če menimo, da lahko *rečemo karkoli, in da to ne bo imelo nikakršnih posledic.* Ravno to pa počnejo javna občila. Dejstvo je namreč, da bebasti deli občinstva iščejo informacije na vse strani, ter da verujejo v *Ideal.*
Kaj se je zgodilo? Ideal ti je skočil v katodno cev, prijateljček. Iz te predpostavke sledi, da karkoli bo katodna cev narisala in rotacijski stroj izpljunil, da je to nekaj, kar je vérovanja in zaupanja vredno, če ne drugače, da je vredno zaupanja, kako imamo opravka z lepotico Informacijo. In če je zadeva vredna zaupanja, zakaj ne bi bilo mogoče reči vsega, tudi največjih banalnosti, in ne bi to vse postalo Ideal, oziroma Informacija? Druga stvar je, da so tod potrebni še cenzorji, ki skrbe, da ne bi Informacija prišla navzkriž z najvišjim predpostavljenim Idealom, z idealom Prikladnosti, konformizma, kot se temu reče s tujko. Potrebno je gledati, brati, poslušati vse, in reči, povedati vse, vendar na tak način, da ob tem ne rečemo *zle besede*, da ne psujemo.Moja domneva bi bila, da je sodobna superinformirana doba opustila neposredno psovanje občinstva zato, da bi Celoto informcije ponujala kot Psovanje v bloku, s kožo in kostmi vred, kot Bebavost: *Celota komunikacije je psovanje, nikakor pa ne vsi deli celote.*
In sedaj še dve tri besede o prečudoviti besedici *kultura*. Ne bojte se, ne bom dvignil revolverja. Bral sem namreč, tudi ob tej točki, Freuda. Zato pojmujem kulturo najprej kot simbolno nasilje civilizacije, ki danes udarja po vsakršnem subjektu, nič manj po Skandinavcu kot po domorodcu pod njegovo predpostavljeno palmo. Tukaj bi navedel čarobno formulo, da je kultura last celotnega človeštva. To bebavost podpisujem z vsemi štirimi! Izreči kaj takega pomeni zadeti žebljico na glavico. In vse to je vzporedno z mojo ravnokar omenjeno množično komunikacijo. Kultura je postala Ideal, ki je dostopen Vsem. Zato je v kulturi mogoče storiti karkoli. In še nekaj: kulture na vsak način ne bodo gledali vsi, užil jo bo (kot bi marksovsko dejali) le del občinstva. In ravno zato vas, otročički, kultura ne bo psovala: če že ne zaradi družbene konvencije, pa zato, ker bo zato poskrbel cenzor.
Ali ni že čas, da pridem na dan s svojo barvo? Ali na primer Jaz mislim, da je vas, občinstvo, treba psovati in zmerjati? Še kako sem prepričan, če namreč raje poslušate *disco* kot *punk*, saj je *punk* tista oblika kulture, kjer ni kaj nenavadnega pljuvati in psovati občinstvo. Vsaj tako sem zvedel v svojem slonokoščenem intelektualnem stolpu. Vendar je vse to dokaj postransko. Mislim, da je treba občinstvo pošteno psovati iz nekaj razlogov: najprej zato, ker se dela bolj bebavo kot je, ko pada na finto množični kulturi. Drugič ga je treba psovati zato, ker premalo pada na finto tej kulturi, in če ne zna brati med vrsticami. Treba ga je psovati predvsem zato, ker je bebavo, namreč, ker – kot že sama beseda pove – dopušča, da mu množična kultura jemlje besedo. V tem smislu sem za *alternativno kulturo*, čeprav mi ta beseda, ki je sama proizvod kulturne in kulturalistične segregacije (spravljanja in trpanja nečesa v geto) ne diši in se mi zdi sumljiva. Sem za alternativno kulturo, kolikor ta trga drobce besede Univerzalnim Aspiracijam množične kulture, kar je že velik podvig – v tem primeru imamo namreč opravka s partikularizacijo, tvorjenjem posamičnega na sledi bebavosti.
In zakaj vas nisem psoval *Jaz*? Zato, ker se mi zdi, da je oblika psovanja še najmanj pri-

merna, da vas prebudi iz kulturnega in komunikacijskega dremeža. Na vsak način ste vi, moji poslušalci, predpostavljeni poslušalci, zaspana bitja, pri katerih se ni bati, da bi jih kaj prebudilo! Niti najmanj se mi ne ljubi, da bi vas psoval v tej kulturni enklavi. Zato naj vam na koncu ponudim le *prijazen* nasvet:
Psovanje vam bo šlo tembolj od rok, čimbolj boste načitani. Spomnite se Marxa.

Matjaž Potrč

UŽIVANJE RAZLIK

Dve študentski organizaciji prirejata symposion. Na jedilniku te pojedine, tega banketa – tako nam vsaj zastavlja naslov prireditve – je razlika. Razlika pa je, kakor zvemo pri Brillat-Savarinu in Lévi-Straussu, samo bistvo slehernega jedilnika in obredne, to se pravi, kulturne pojedine. In v slehernem obroku je nekaj obreda, če le ne gre za obrok deklasiranca. Kajti le asocialneži in deklasiranci jedo brez razlike – a ne zato, ker bi používali le eno jed, ki bi bila identična sebi. Razlika tiči v sleherni kulturi in kulturni jedi: v hostiji, v postnem kosilu, v pecivu ob popoldanskem času, v kanibalski gostiji. Ne, le asocialneži in deklasiranci imajo ta klavrni privilegij, da jedo vse, kar jedo, brez razlike.
Če zadevo zagrabimo nekoliko strožje, lahko rečemo, da je razlika tisto, kar ločuje bitja brez kulture in brez zavesti, to se pravi bitja brez nezavednega, od bitij z razliko, od subjektov. Zdaj ne bom razlagal konstitucijo subjekta: bistveno je le, da vemo, da se subjekt vzpostavi z notranjo, konstitutivno distanco, zaradi katere je vse, kar ga zadeva, posredovano. Bitja brez nezavednega so hkrati bitja brez distance, v nasprotju subjektov niso zmožna interpretacije.
Skratka, če naj bo otrok kdaj subjekt, mora med drugimi diferencialnimi postopki še jesti razlike. Krona subjektove vzgoje pa simpozij, na katerem je postreženo z izbranimi duš-nimi jedili: z razlikami v materialistični teoriji.
V teh pustih časih je tak dogodek kakor karneval v puščavi.
Pred leti, ko smo ob ne vem več kakšni priložnosti na pol javno razpravljali o sociologiji kulture in njenem predmetu, se mi je zdelo pomembno privleči na dan obdelovalni in gojitveni vidik kulture: kulturo kot obdelovanje nekega vselej že obdelanega polja. O tem sem napisal članek, ki je bil priobčen v Problemih, različica pa v knjižici »Govoreče figure«. Tega danes ne bi ponavljal ali povzemal. Raje bom rekel nekaj besed o nekem drugem vidiku tega obdelovanja in temu vidiku bo brž čas pristajal alimentarni začetek tega ekspozeja. Še več, nemara bo pomagal pojasniti neko razliko v kulturi kot nenehno predelovanem družbenem imaginariju. Kulturo lahko namreč opredelimo kot imaginarij, kot svet, v katerem uspevajo podobe – kot predstavni svet, bi dejali vulgarni psihologi, ki nam po navadi jasnijo stvari v zvezi s kulturnimi pojavi. Kdo bo ugovarjal, da je tako koncipirana kultura le sinonim za ideologijo, in se ne bo motil: imaginarij je le narobna plat ideologije. Imaginarij oz. kultura se nam tedaj v vulgarni razlagi ponuja kot podobje, kot zbirka odsevov ali interpretacij nečesa, kar naj bi v nasprotju z njo realno bilo. A doslej se še nikomur ni posrečilo, da bi ujel to realnost, ki je domnevno zunaj imaginarija: vsa realnost, ki zanjo vemo, je vselej že upodobljena, artikulirana, figurirana realnost, je podoba realnosti.
Navzlic temu pa je pri imaginariju mogoče govoriti o realnem: vsa kultura obstaja zato, da realno ne bi prišlo do besede. Seveda je drugo vprašanje, ali je meso, ki vdre med besede beseda: tak vdor realnega namreč utegne pomeniti razpad subjektove konstitucije, zgubo distance, razblinjenje nezavednega, to se pravi, konec kulture.
Ta bojazen straši po sleherni kulturi: bojazen, da ne bi šli predaleč, da ne bi zadeli ob realno in s tem kulturo razpustili. Zato mora sleherna kultura tematizirati realno v svoji kulturni formi, na njegovo mesto mora postaviti njegovo podobo, ki zanjo meni, da je evfemizem realnega. S to podobo zamaši luknjo ali luknje v svojem imginarnem tkanju, in

sicer tiste luknje, ki bi komunikacijo z drugim. To mašenje lukenj je bržkone najbolj paradoksna operacija v konstituciji kulture: z njo se kultura vzpostavlja kot celota, hkrati pa kot utvara, kot naš svet, kot tuzemsko, ki na imaginaren način inkorporira drugo, onostransko. Kultura je zato vselej teološka. Mašila – simptomi ali simboli – so tisti členi, ki v kulturi nadomeščajo realno, držijo mesto realnega, ga hkrati reprezentirajo in prav s tem dajejo kulturi smisel in utemeljitev. Kultura namreč potrebuje za svojo konstitucijo realno v formi drugega. Kultura se potemtakem utemelji na razliki med seboj in drugim, a ta razlika je vselej že kulturna, je v kulturi, je interiorizirana.
Kultura oziroma imaginarij je konstituirana kot polje razločnih form, katerega nasprotje je neformirano. Iz tega izhaja vsaj dvoje: 1) imaginarij je stvar formacije, tj. socializacije in 2) imaginarij je polje razlik. Korenine kulturnega šovinizma so potemtakem strukturne, ne pa stvar slabih značajev kulturnikov.
Drugo oz. neformirano z vidika kulture ni polje, ni struktura, je pa navzlic temu nekakšna konstitucija: je namreč meja, margina, obrobje kulturnega, tj. tisto mračno področje, kjer se kultura dotika realnega ali, raje, kjer realno trka na okope kulture. To področje, ta margina se skoz zgodovino evropske civilizacije modificira, se prestavlja in se na novo zarisuje: to je meja med polis in agros, med oikumenè in divjino, med Grki in Rimljani ter barbari, med krščanskim svetom in neverniki, med Kulturo in Naturo, med »svobodnim svetom« in »komunistično tiranijo« itn. Paradoksno se zdi, da je to mejno področje, tamargina, notranje konstitutivno ogrodje kulture.
Upal bi si trditi, da konkretna vsakokratna narava tega obrobja pravzaprav odloča o konkretni strukturi imaginarija oz. kulture, ne pa narobe. Odloča denimo o tem, kakšno naravo in kakšen status v kulturi imajo konstitutivni simboli, to se pravi, odloča o tem, kaj v kulturi zastopa tisto Drugo in kako ga zastopa.
Tako je, denimo, vladar (suveren) hkrati konkretna oseba (velik, slab, agresiven, pravičen itn.) in družbeno mesto in kulturni topos, ki ima značilnosti tabuja, tj. sakralnega. E. Kantorovitz v delu *The King's Two Bodies* (1959) – to delo omenja tudi Foucault v *Surveiller et punir* (str. 33) – govori o dvojnem suverenovem telesu v srednjeveški pravni teologiji, ki ob minljivem elementu, ki se rodi in umre, vsebuje še en element, ki je trajen in ki je fizičen, hkrati pa nedotakljiv nosilec kraljestva (kot toposa – kot vrednote bi dejali sodobni kulturniki in politiki). Ta vladarjeva dvojnost, pravi Kantorowitz, je različica kristološkega zgleda, okrog nje pa se organizirajo določena ikonografija, politična teorija monarhije, pravni mehanizmi, ki ločujejo in hkrati povezujejo kraljevo osebo in zahteve krone, ter celo obredje, katerega viški so kronanje, pogreb, ceremonije podrejanja. Foucault pa pravi, da se iz tega dvojenga telesa sprošča brezmejna oblast in sila, ki se maščuje nad kršilci družbenega in pravnega reda, ki prav tako izhaja iz vladarjevega telesa. Sleherni prestopek je konec koncev žalitev veličanstva oz. napad na suvereno osebo, reakcija države, tj. krone in vladarjeve osebe ni v nikakršnem sorazmerju s prestopki: je monstruozna, nora.
Če je vladar najsvetlejše države, sama svetost države, je treba vedeti, da je svetost v evropskem izročilu od nekdaj dvoumna. Latinski pridevnik *sacer* označuje nekaj ali nekoga, ki sodi v ločeno, prepovedano in nedostopno področje (tabu). To je področje svetega in prekletega. V starem Rimu je bil *sacer* nekdo, ki je pripadal bogovom, če je pripadal nebeščanom, je bil svet, preklet pa je bil, če je pripadal podzemlju. A to je že bila razdelitev nekdaj enotnega področja. V evropskem monarhu sta spet združena oba vidika.
Ta konstrukcija simbolnega toposa ni tako nepomembna za kulturo, kakor bi se utegnilo zdeti.Vladar je namreč presežni, odvečni označevalec fevdalne in pozneje še absolutistične države, tisti, ki v državi ne opravlja nobene konkretne funkcije ki ima vse funkcije (je vojskovodja, zakonodajalec, duhovni voditelj) zgolj nominalno – hkrati pa je podlaga za vse oblastne, vrednostne, skratka kulturne in ideološke funkcije države. Navzoče bi opozoril na zelo poučen članek S. Žižka (Problemi Razprave, 4-5, 1983, str. 20 sq), v katerem je prikazana konstitucija vladarja kot označevalnega presežka oz. prešivne točke, ki osmišljuje in utemeljuje vso kulturno zgradbo »klasične« družbe/države. Kot presežek je kralj univerzalni ekvivalent, tj. hkrati merilo in plodilo vsega okrog sebe;

francoska beseda *étalon* – ga še najbolje iznačuje: pomeni hkrati mero in žrebca.
Ko Marx v neki opombi k 1. pogl. Kapitala – navaja jo tudi Žižek v omenjenem članku – po analogiji z denarjem razloži, kako se na vladarski topos nanesejo vse vrednote, ko pravi: »Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj« – pravzaprav začne teorijo državne svetosti in revolucijske blasfemije, a le z ene plati.Biti ali ne biti podložnik oz.vladar namreč ni stvar proste izbire, zmote ali voluntarizma. Biti podložnik je monstruozno prav zato, ker je vladarjeva konstitucija monstruozna: je večkrat dvojna. »Kraljevski simbolni mandat« ni nekaj, kar bi podeljevali, si ga pridobili ali celo zaslužili, temveč nekaj, kar je vselej že podeljeno. Podložnik je vselej izigran, kralj pa je vselej nor, saj ne more drugače, kakor da misli, da je kralj. Žižek govori o »kratkem stiku«, kar pomeni, da je kralj (vsaj zase in podložnike) kralj zares, z dušo in telesom in da tega položaja ne more meriti nikjer zunaj sebe, da je torej kralj navzlic dvojnostim kralj (merilo, univerzalni ekvivalent – ravno brez razlike.
V mojem izvajanju ta vladarski eksemplum seveda ni naključen. Zadeva namreč konstitucija polja kulture. Prej sem govoril o konstituciji kulture, ki se navznoter organizira kot strukturirano polje, obrobje, margina, ki se dotika tistega zunaj, pa je vselej zatemnjena, bodisi oboževana, bodisi eksorcirana. Vladarjeva dvojna konstitucija sodi v to obrobje kulture; je, strogo vzeto, mašilo, ki daje kulturi legitimnost in konsistenco. Vladar je monstrum, ker je paradoks: v kulturi, kjer velja za središče in vrh, zastopa tisto, kar je onstran kulturnega obrobja: slepo silo, drugo, prav zato, ker je vladar po naravi.
Izjaviti »Jaz sem kralj« je navsezadnje isto kakor izjaviti »Jaz sem monstrum« – obakrat pomeni: »jaz sem v igri po svoji volji, ker sem hkrati zunaj nje, sem Fatum in Fortuna hkrati –«
Nikar ne mislite, da je ta vladarska težava ugasnila hkrati z absolutnimi monarhijami. Sleherni zakon – če le ni naravni ali materialistični zakon – je konstituiran kot tak monstrum: kot nekaj, kar določa igro, v njej nastopa, a posega vanjo od drugod. In sleherni pravni zakon se mora imeti za utelešenje zakonitosti družbe, ki jo sam regulira – ne glede na to, ali se sklicuje na družbeno pogodbo ali na konsenz.
Če je nacionalna oz. državna suverenost nadomestila vladarjevo osebo, njena konstitucija zato ni nič manj paradoksna: na eni strani imamo Münchhausnov učinek, ko se oblast sama imenuje za oblast, se kot obči ekvivalent povzdigne v obči ekvivalent; ko pa govori o nedotakljivosti in svetosti nacionalnega ozemlja, o narodnih ali državnih svetinjah, gre za emanacijo svetega/prekletega, ki je njen nujni atribut, gre za njeno področje in za njena svetišča. Če so danes represivna dejanja oblasti milejša, so pač bolj številna; nikakor pa to ne pomeni, da oblast nima ekscesivne premoči, pač pa, da je zmanjšala entropijo, zgubo energije. S tem da je večidel demonstracijo čezmerne moči nad podložniki nadomestila z veliko popolnejšo in samodejno kontrolo družbenega korpusa. To, kar se je na strani oblasti zgodilo od absolutne monarhije do danes, ni sprememba statusa oblasti –čeprav so osebe postale bolj zamenljive – temveč vzpostavitev mikrooblastnih razmerij, ki na drobno kontrolirajo in obvladujejo družbo.
Z drugimi besedami: v polju kulture se je šele z odpravo absolutne monarhije, tj. vladarske kulture, vzpostavila neka nova struktura, ki artikulirano polje, ki ga je nekaj bolj urejala in usmerjala kakor obvladovala vladarska kultura, potaplja v mrežo kontrolnih točk, v razvejan kontrolni mehanizem, ki hkrati rabi za identifikacijsko instanco vsega polja (nacionalne) kulture. Vzpostavljena je instanca vladajoče kulture.
Reči, da je vladajoča kultura kultura vladajočega razreda ali frakcije, ne pomeni veliko, dokler ne pojasnimo narave te kulture. Prav tako ne izčrpamo njene problematike, če rečemo, da je ta kultura normativna – v določenem smislu je namreč normativna sleherna kultura. Problemu vladajoče kulture se najbolj približamo, če raziščemo mesto, ki ga zaseda v polju kulture.
Vladarsko kulturo iz časov fevdalizma in absolutnih monarhij lahko označimo za centralno kulturo ali za vodilno kulturo, ki se je – v nasprotju z vladarjevim telesom – uveljavljala kot univerzalna kulturna forma in kot diskriminacijsko načelo, ki je polje kulture

hierarhiziralo. Nekoliko na hitro bi dejal, da je bila hkrati normativna in kreativna,norme je namreč uvajala kot kulturne novosti. Seveda je bila v službi monarhične države, a ne predvsem kot kontrolni mehanizem in normativna dejavnost, temveč tudi kot producentka tistega, čemur so tedaj pravili okus. Ni bila na oblasti, temveč je oblasti služila.
Vladajoča kultura pa ni osrednja niti vodilna kultura. V sodobnem polju kulture osrednje ali vodilne kulture sploh ni. Vse kulture, ki sestavljajo polje kulture – od elitne prek akademske pa do alternativnih kultur – so pravzaprav marginalne kulture. Nobena izmed njih ni zgled za druge, nobena ni v tistem priviligiranem položaju, da bi za njo stala država in jo potrebovala. Sleherna produktivna kultura – bodisi popularna, bodisi teoretska– je danes neogibno marginalizirana. Le z vladajočo kulturo je drugače: prav vzpostavitev vladajoče kulture namreč kaže, da se moderna država veliko bolj jasno zaveda svojih dejanskih interesov. hkrti pa postane očitno, da vladajoča kultura sploh nima posebnega mesta med produktivnimi kulturami, ker je preprosto v sleherni kulturi.
Ne bom vas moril s teorijo sodobne države. Nekaj pa moram kljub temu poudariti: na mesto montruozne vladarjeve osebe je v moderni državi stopila monstruozna kasta – državna aparatura, sestavljena iz kompleksnega sistema aparatov.
Ob šolstvu je eden izmed njih prav vladajoča kultura. Temeljna funkcija teh aparatov ni uvajanje novih form ali spoznanj, temveč vzpostavljanje kontrolnih mehanizmov in mikrooblastnih razmerij. Zato vladajoča kultura ne more biti centralna kultura, pač pa je totalna kultura – zato je tudi nujno atopična. To tudi njeni kontrolni funkciji najbolje ustreza: ker nima specifičnega mesta, je lahko povsod kot pokrov ali mreža. Ta mreža je pasivna, nekako tako kakor cedilo: filtrira, ustavlja, izbira, skratka: cenzurira. Vladajoča kultura je potemtakem predvsem cenzurna instanca, uspešna pa je tedaj, ko se interiorizira, ko se vzpostavi kot kriterij polja kulture, tako da sleherna kulturna dejavnost prav v njej najde svojo pravo mero. Z vladajočo kulturo postane cenzura univerzalni ekvivalent vseh kultur. Formalna, zunanja cenzura postane odvečna, saj je zdaj cenzura naravna lastnost kulture.
Vladajoča kultura progresivno zaseda kulturne ustanove,hkrati pa se v svojih institucijah vse kulturne produkcije marginalizirajo, celo izginjajo iz institucij in producirajo nove institucije zunaj kontrole, ki jih nato vladajoča kultura ali zasede ali uniči. To je navsezadnje isto: v njih ni več prostora za nobeno kulturo. Ker vladajoča kultura ne more zares nadzorovati nobene produktivne dejavnosti, raje prepreči sleherno produktivno dejavnost.
Vendar se ima vladajča kultura smrtno zares za pravo, edino pravo kulturo ter s tem svoja nizkotna policijska opravila – kontrolo in cenzuro – povzdigne v vladarsko funkcijo. Prav zato, ker je prepričana, da je po naravi merilo za sleherno kulturo, je psihotična. Sploh se ne more vprašati, za koga je kultura; sprašuje se le: »ali ta in ta dejavnost ustreza moji konstituciji«, kar pomeni, »ali je ta dejavnost sploh kultura«. S tem, da povsod vidi sovražno drugo, daje kulturam kulturnega polja monstruozne razsežnosti; natančneje, svojo lastno monstruoznost nanaša na druge kulture.
Prav v zadnjih nekaj tednih je vladajoča kultura poskrbela za lep eksemplum tega svojega učinkovanja. Po Ljubljani se že nekaj časa šušlja o odstavitvah in zamenjavah novinarjev pri Teleksu in pri Pavlihi. Meni pa sta po naključju prišla v roke dva teksta, prvi izpod peresnika B. Dolničarja, Delovega glavnega urednika, drugi pa je zapis mnenja društva novinarjev, ki ga je v smislu vladajče kulture uspešno zapisal tajnik tega društva B. Pirc. V obeh besedilih so našteti grehi obdolženih novinarjev – ki so jih po Dolničarju spoznali neki Delovi organi, po Pircu pa zlasti M. Mikeln, ki je bil očitno glavni urejevalec razmer pri Pavlihi. Ne bom navajal teh grehov, čeprav bi najbrž imelo komičen učinek. Zanimivo potrdilo mojih tez o vladajoči kulturi pa je tole: med vsemi temi grehi je eden, ki je njihov presežek, ki vse druge šele zares ustoliči za grehe. Grešni novinarji niso marali preklicati svojega poniglavega početja, še več, trudili so se navajati argumente zanj in vztrajali pri njem. Skratka, ignorirali so merilno naravo vladajoče kulture, ki bi jim lahko eksaktno povedala, kaj so v resnici storili, in skušali celo tekmovati z njo.
Ker pa torej vladajoča kultura obvladuje kulturne institucije – ki so takoj, ko so kulturne,

že hkrati njene – in s tem obvladuje glavne komunikacijske kanale v družbi, ima v rokah tudi sredstva, da doseže, da se kulturni producentje sprašujejo, ali je njihovo početje zadosti prikrito, da je objavljivo, uprizorljivo, razstavljeno itn. Vladajoča kultura prav s tem, da se kot psihotična konstitucija identificira z institucionalno mrežo, histerizira vse kulturno polje.

Navzlic temu, da se vladajoča kultura obnaša kot naravni zakon kulture, kot sama narava kulture, pa ta njen status zaradi zgodovinskega spomina družbe le ni tako trden, kakor se utegne zdeti. Zmožna je sicer zatirati in tlačiti sodobne kulturne dejavnosti, a le tedaj, če to lahko počne v imenu legitimnosti, to se pravi, v imenu tistega, kar ji dejansko najbolj manjka. Zato se mora razglasiti za nosilko kulturne kontinuitete in identitete, hkrati pa je zgodovinski spomin njena prva žrtev: zgodovino reducira na teleološki niz, katerega telos je ona sama. S tem se ustoliči in sproducira legitimacijsko slepilo. To ustoličenje in to slepilo pa sta učinkovita vse dotlej, da se zgodijo ekscesi. Ko se kateri izmed marginalnih kultur posreči, da se prebije mimo komunikacijskih socializacijskih kanalov, ki jih drži vladajoča kultura v rokah, dobi to dejanje nujno formo ekscesa. Vladajoča kultura tedaj nastopi z represivno formulo, denimo: »demokracija da, razkroj ne« in pozove k solidarni akciji druge državne aparate.Očitno je, da je pomemben element te formule razkroj, ne pa demokracija; gre za razkroj kontrolne mreže, tj. same vladajoče kulture –saj je ta kultura legitimna dedinja vse nacionalne kulturne zgodovine in nosilka nacionalne identitete, to se pravi, da gre za razkroj same nacionalne kulture in nacionalne identitete in s tem za napad na sam družbeni korpus.

Vladajoča kultura potemtakem ni ena izmed kultur v polju kulture, temveč je tisti člen polja, ki vse kulturno polje povezuje z nečim zunaj njega: z državno suverenostjo. Svetost te suverenosti – ali njeno prekletstvo – vladajočo kulturo priviligira in jo hkrati naredi za naravno transmisijo države.

Transmisija najbrž ni pravšen izraz: gre bolj za to, káko se moderna država v preobleki kulture s pomočjo posredovalnih instanc investira v polju družbenega imaginarija (kulture) – ali, če hočete, kako se eden izmed elementov imaginarija – država – vzpostavi kot merilo vseh drugih. To je mogoče le tako, da se za lase potegne iz vode: država je prava kultura in prava kultura je država. Ta krog je zakrit s celo vrsto evfemizmov in zastorov: ves diskurz vladajoče kulture, vsa njena dejavnost je umeščena med njo samo in njeno drugo plat – državo.

Zdaj lahko zadosti zanesljivo rečemo, da vladajoča kultura ni kultura vladajočega razreda ali vladajoče frakcije. Je hkrati več in manj: 1) je tisti atribut sodobne države, ki se tem bolj totalizira, čim manj kulturno produktivna je vladajoča grupacija, in 2) vladajoča kultura v strogem pomenu besede sploh ni kultura: če je kultura imaginarna konstitucija, tj. imaginarna produkcija in reprodukcija družbe, tedaj je vladajoča kultura zgolj instrument za reprodukcijo države. Presenetljiva je ugotovitev, da gospodarji moderne družbe sploh nimajo svoje kulture, da bi lahko imeli vse kulture brez razlike (vendar z izjemami).To pa pomeni, da se kot gospodarji – odkar ni več »karizmatičnih osebnosti«– ne morejo vzpostaviti drugače kakor s cirkularno identifikacijo v svojem posebnem horizontu: birokrat vidi v slehernem diskurzu birokrata, kakor je Levstikov Slovenec hotel v knjigi videti Slovenca. A če Slovenec uzre v knjigi nekoga, ki ni Slovenec, je to zanj veliko manj travmatično, kakor je za birokrata nebirokratski, nenadzorovan diskurz. Birokrat kot bitje brez nezavednega, ki nima razlike, ki je samo sebi hlapec in gospodarjeva prikazen, ne more prenesti drugega diskurza, najsi je razlika še tako neznatna.

Težave z birokracijo – in za birokracijo – potemtakem ne izvirajo iz tega, ker bi se konstituirala kot nov razred. Prav narobe: proces, ki ga lahko opazujemo hkrati z vzpostavljanjem modernih državnih aparatov, je nasproten: birokracija se kot sloj tem bolj deklasira (se lumpenproletarizira), čim bolj absolutna je njena oblast v družbi. Zamenjava vladarske kulture z vladajočo pa je logičen korolarij te kulturne degradacije.

Braco Rotar

IZGUBLJENI OBJEKT KRITIKE V MASOVNI KULTURI

Predstavljajmo si, da nam je bila dana naloga – recimo, da nam je nalogo zadal profesor kulturne sociologije, ali naš partijski sekretar. Naslov naloge bi bil: Utemeljitev kritike masovne kulture. Takoj je jasno, da bi zahtevi tako profesorja kot partijskega sekretarja zelo težko zadostili, pa naj smo še tako dobri študentje, ali še tako zavedni člani partije. Če bi torej dobili takšno nalogo in bi se z njo skušali resno spopasti, bi najprej ugotovili, da se soočamo s celo vrsto težav že zaradi različnosti ravni, na katerih funkcionirata oba pojma, če ne govorimo posebej še o nedefiniranosti predvsem pojma masovne kulture. Poleg tega pa je prisotna še neka neprijetna okoliščina, da je namreč omajana pozicija uma, ki je n.pr. omogočala Voltairju, da se je kritično spopadel z lizbonskim potresom. Primerjava z vzgledom iz razsvetljenske tradicije ni niti najmanj pretirana. Kajti kritika je kot panoga tekstualne produkcije še vedno predvsem početje specializiranega sloja v družbi: humanistične inteligence. Kar zadeva masovno kulturo, pa v tej konfrontaciji ni tolikanj pomembno, kdo in kako jo producira, ampak je pomemben njen učinek in funkcioniranje v družbi. Do tu gre še vedno za do neke mere pregledno konstelacijo: na eni strani imamo kritika, na drugi predmet kritike. Tako kot v zlati dobi razsvetljenstva se kritik vmešča med svoj predmet (kakršnokoli že umetniško delo) in občinstvo kot tretji člen reprodukcije kulture, v kateri kritiško početje pomeni *history in the making*. Estetiški diskurz kritika si je v tem trikotniku v svesti svojega pomena in odgovornosti, ki mu jo nalaga privilegirana pozicija. In če lahko preskočimo nekaj faz metamorfoze, ki je sledila, se znajdemo v precej spremenjeni konstelaciji, v kateri funkcioniranje masovne kulture spreminja vsak poskus izigravanja klasičnega kritištva v artikulacijo frustracije, katere učinek je predvsem komičen. Zgodilo se je nekaj, kar je torej ukinilo privilegiranost kritiške pozicije. Pomanjkljiva definiranost pojma masovne kulture jasno zrcali destrukcijo kritike, ki jo je povzročila masovna kultura. Da se je ta destruiranost inicialno izrekla kot omalovažujoča gesta elitne (*highbrow*) kulture – in torej elitne kritike – da se je samo ime masovne kulture izločilo kot pejorativni akcent te geste, pomeni, da je celotna konstelacija polna predvsem ideoloških elementov, ki še posebno skrbno skrbijo za zabris preglednosti. Razdobje, ki ga je označila omenjena gesta elitne kulture (ki jo na eni od njenih najpomembnejših plati reprezentirajo prav kritiki) je razdobje razvidnega prehoda *kvalitete v kvantiteto*. Gre torej za transformacijo znotraj vzpostavljene meščanske kulture, v kateri lep čas funkcionira trikotnik: umetnost-občinstvo-kritika. »Temeljni« ekonomski premik oz. progres industrijske družbe, ki uveljavi serijsko produkcijo, s svojo vseobsežnostjo zajame tudi kulturo kot sfero nadzidave. Če smo ta proces zajeli v obrnjeni ddialektični formuli, ki v svoji izreki namiguje na regresivni značaj prcesa, smo to morda storili zaradi določenih teoretskih razlogov. Rekli smo že, da je pojem masovne kulture dokaj nedefiniran, ker se ujema z njegovo genealogijo, ki jo zarisuje obrnjena dialektična formula njenega regresivnega izvira. Če namreč definicija vobče opredeli kvaliteto, je razumljivo, da definicija masovne kulture kot kvantitativnega kontinuiranja meščanske kulture praktično ni možna. Praksa proučevanja masovne kulture od trenutka diagnosticiranja njenega obstanka je tako namesto definicij navrgla predvsem kopico deskripcij, pri čemer tistim deskriptivnim opredelitvam, ki pretendirajo na status definicije, tega statusa ne moremo priznati. Če se vrnemo k »začetni« konstelaciji, v kateri nastopi masovna kultura kot ekspanzija relacije umetnost-občinstvo vse bolj na račun relacije s kritiko, moramo pojasniti, od kod saturiranost transformiranega polja z ideološkimi elementi. Predvsem je jasno, da »klasični meščanski« trikotnik še zdaleč ni neideološki in še manj bi mogli trditi, da v njem ni opaznih ideoloških ločnic, ki v zadnji instanci reprezentirajo razredni boj. Toda preglednost tega polja (pri čemer nič ne moti, če je ta preglednost učinek naknadne določitve) se v novi konstelaciji izgubi ter se nikoli več ne vrne.

V osnovi opozarja na ideološko kaleidoskopičnost masovne kulture že prva gesta njene

določitve: nikakor namreč ne moremo, glede na historične fakte, trditi, da gre za izključno konservativno gesto.Če bi se orientirali po razredni opredeljenosti zastopnikov pejorativne geste, se namreč tako »buržoazni« kot številni »marksistični« kritiki ujemajo v verdiktu nad masovno kulturo, pri čemer gre prvim za določitev masovne kulture kot estetiškega opravila nevrednega predmeta, drugim pa poleg tega še za določitev funkcije produkcije takšne kulture kot sredstva »poneumljanja« množic. Kljub temu, da so resentimenti tega kritiškega odnosa še delujoči, pa je jasno, da gre za neaktualni arhaizem, ki pa iz vrste razlogov vendarle ne sme zapasti pozabi. Kajti razvidno je, da iz tega odnosa izvira tako ali ravno drugače orientirana tendenca po specifični sintezi »elitne« in masovne kulture. Da se ta tendenca v umetniški praksi le stežka realizira, in da poraja hibridne produkte, je razumljivo, kajti v strukturi njene motiviranosti je razviden ideološki agens, katerega izvir je prav v frustrirani kritiški poziciji glede na njeno iluzijo o nadaljni persistentnosti razmerja relacij v »klasičnem meščanskem« trikotniku umetnost-občinstvo-kritika.

Intervencija zlasti kulturne sociologije v to polje vse bolj razkriva osnovno ideološko funkcijo vztrajanja pri »klasičnomeščanskem« trikotniku. O učinku razkrivanja lahko govorimo iz perspektive razširitve polja in predvsem določitve njegove strukturiranosti, kar namreč vnese sociološka intervencija. Le-ta v določenem pogledu razdela deskriptivno opredelitev masovne kulture ter z ustreznimi razdelavami pomenov elementov deskripcije ustvari podlago *teorije masovne kulture*. Preden označimo pomen tega doneska kulturne sociologije, pa moramo prej na kratko pregledati konsekvence njene intervencije, ki utegnejo funkcionirati kot premise teorije masovne kulture. Najprej gre za tematizacijo samega pojma kulture, ki v polju sociologije zaobseže poleg same umetnosti tudi druge forme družbene reprodukcije. V tej v osnovi zelo plodni določitvi se izkaže, da masovna kultura ne pomeni samo reprodukcije izdelkov »elitne« kulture za masovno potrošnjo, ampak da sama masovna kultura pomeni prostor, v katerega se situirajo ideološki aparati države, kakor tudi represivni aparati in pod nadzorom obojih tudi vse specifične forme partikularnih kulturnih praks, ki se množijo z nastajanjem novih medijev, kombinacijo teh medijev, s produkcijo modnih stilov, kombiniranjem etnoloških, religioznih, umetniških itn. prvin v omenjenih medijih. Iz sociološke razdelave razširjenega pojma masovne kulture torej sledi deskripcija masovnokulturnih praks in ni dvoma, da ta disciplina še nadalje ohranja relevantnost nadaljevanja svojega opravila. Toda dokler je ta dejavnost kulturne sociologije še označena z nevtralistično deskripcijo, ki se »izogiba vrednostnim opredelitvam«, se izpostavlja vprašanje razmerja med deskribiranimi elementi masovne kulture. Najbrž ni potrebno posebej poudarjati, da je to vprašanje osrediščeno v problemu ideologije. Najprej ugotovimo, da že sama kompleksnost celotnega polja masovne kulture izključuje enoznačni ideološki karakter masovne kulture. To pa obenem ne pomeni, da gre za njeno ideološko nevtralnost. Če upoštevamo, da masovna kultura zaobsega ideološke aparate države, je takoj razvidno, da je masovna kultura območje samega produciranja in reproduciranja ideologije kot ideologije vladajočega razreda. Iz tega torej izhaja nekakšna ne ravno vseobsežna definicija masovne kulture kot prostora produkcije in funkcioniranja ideologij. Ker pa že sam termin funkcioniranja ideologij implicira njihovo kontroverznost in njihovo določenost z vzajemnostjo ideoloških spopadov, je jasno, da ideološka nasprotja, ki so na delu v območju masovne kulture, to območje vsakokratno specifično strukturirajo. V tem tiči razrešitev naloge, za katero smo si predstavljali, da nam jo je zadal bodisi profesor kulturne sociologije, bodisi partijski sekretar. Denimo, da je naš idealni partijski skretar »nedogmatični marksist«. Tako bo nanj zagotovo učinkovala z neko mero sugestivnosti historična ilustracija zgoraj nakazane hipoteze. Fašizem je namreč s pridom uporabil vse instrumente masovne kulture, ki so mu bili na voljo za svojo uspešno prakso ideološke homogenizacije celotnega sistema. Medtem, ko so komunisti verjeli v nepremagljivost ekonomskih zakonov, je fašizem mobiliziral vse od nacionalne mitologije do športa, za svojo propagando pa izkoristil »magijo« masovnega spektakla in tako demonstriral temeljno pravilnost Freudove *Množične psihologije in analize jaza*. Če pritegnemo to historično iz-

redno relevantno ilustracijo funkcioniranja masovne kulture, lahko trdimo, da masovna kultura funkcionira tako, da je v njej udeležena tendenca ideološke homogenizacije in unifikacije potenciala vsega, kar razumemo kot kulturo za interese vladajočega razreda, ne glede na to, kako le-ta politično organizira svojo oblast. V vsakem primeru torej je masovna kultura določena segregativno. To se pravi, da je znotraj masovne kulture večinska množica konstituirana na račun bodisi izobčenih, bodisi ideološko stigmatiziranih itn. subkultur. Ta poanta opozarja na že dokaj razširjeno enostransko sliko masovne kulture, ki jo zastopajo nekateri levo orientirani pisci, ki se še vedno opirajo na vse manj pertinentno dihotomijo masovne in elitne kulture, iz česar izpeljujejo brezpogojno obrambo masovne kulture. Ta poenostavitev razvidno izvira iz zamenjave pojma masovne kulture z dejstvom, da marginalne kulture posedujejo medije masovne umetniške prakse in tako v permisivnih političnih sistemih pomenijo »javno dogajanje«. V tako usmerjenem pogledu nujno izgube iz vidnega polja dejstvo, da je skrajni primer masovne kulture prav fašizem, in da fašistoidne poteze masovne kulture, ki vedno vsebuje elemente ideološke homogenizacije, ne izključujejo verjetnosti nove »ponovitve« fašistične paradigme. »Elitna kultura«, ki zdaj funkcionira kot eden izmed pogonov vladajoče masovne kulture, tako ne more biti izključni nasprotnik alternativnega subkulturnega fermenta masovne kulture.

Zdaj se moramo vrniti k izhodiščnemu problemu kritike masovne kulture. Očitno je torej, da estetiška kritiška pozicija, ki jo ohranja iluzija o nedotaknjenem obstajanju trikotnika iz klasičnega razdobja meščanske kulture, v najboljšem primeru v veku masovne kulture pomeni le še anahronizem, ali ohranjanje nekakšnega obskurantizma v sferi samozvano elitne kulture. Vprašanje po kritiki masovne kulture, glede na izpostavljeno relevantnost njenih ideoloških komponent, tako ne zadeva samo »estetske« profiliranosti masovnokulturnih predmetov kritike. Glede na destrukcijo klasičnega meščanskega trikotnika je vztrajanje na poziciji kritike, ki piše tekste za masovno občinstvo, povsem nevzdržno in primeri iz takšne prakse kažejo na populistično ideološko profiliranost takšnih kritiških zastavkov. Očitno je torej, da se je predmet kritike transformiral; veliko bolj kot kakršnakoli kritika, produkcijo masovne kulture zadeva njena tržna realizacija, ki pa se seveda ne odvija povsem zunaj ideoloških predpogojev. Masovna kultura torej pomeni še več kot imperativ same transformacije kritike, ki naj bi se artikulirala na njen račun, pomeni razpad nekdanje dozdevne utemeljenosti trikotnika relacij v meščanski kulturi, kajti samo polje masovne kulture je, z notranjimi transformacijami vred, strukturirano mnogo kompleksnejše. Če si je nekdanja kulturna kritika smela pripisovati instantno učinkovanje v razmerju med kulturnimi produkti in občinstvom, si tega vsakršno vztrajanje na poziciji kritike v masovni kulturi niti ne more dovoliti. Pri tem seveda ostaja najbolj vprašljiva »elitna« pozicija kritike. Očitno je torej, da morajo dediči kritike v kontekstu masovne kulture izbrati neko novo pozicijo, ki jih eventuelno daje možnost udeležbe v ideoloških spopadih znotraj masovne kulture, da bi se preprečevala njena možna fašizacija. Vladajoča kultura, ki kot masovna kultura funkcionira skozi mehanizme ideoloških in represivnih aparatov države, ki ima v rokah masovno izobraževanje, politično ideologijo, medije masovne distribucije »elitne« in »šund« umetnosti, v večji ali manjši meri tudi večino sredstev distribuiranja informacij, če ne govorimo še o »samoniklih« reprodukcijskih institucijah kot so družina, obramba in sama prisila produkcije itn., gotovo odbija učinek kritike. Če naj bo torej masovna kultura na svojem robu izkoriščena kot kakršenkoli subverziven potencial, je jasno, da je delo tistih, ki dedujejo funkcije nekdanjih kritikov v kulturi, opredeljeno s funkcijo tistih segmentov masovne kulture, ki se na njenem lastnem terenu zoperstavljajo tendenci homogenizacije ideologij, ki funkcionirajo v območju masovne kulture. Za dosego tega cilja pa so nujno potisnjeni na okope »elitne« pozicije, ki je po vsej priliki edina še preostala: na pozicijo *teorije* masovne kulture.

S takšno izpolnitvijo naloge smo verjetno zadovoljili idealnega profesorja kulturne sociologije, vprašanje pa je, ali smo zadovoljili tudi našega idealnega partijskega sekretarja, za katerega smo rekli, da je »nedogmatični marksist«. Zelo verjetno nam bo očital,

da v tem razpravljanju ni videti navodil za praktično aktivnost, kar bi po njegovem utegnilo pomeniti dominantno funkcijo marksistične kritike. Naš idealni partijski sekretar bi torej bil razočaran, vendar pa je gotovo, da bi ne bil edini razočarani partijski sekretar na svetu.

Darko Štrajn

DEDUKTIVNI SISTEM SMISLA/POSLANSTVA KULTURE

(Tezni referat na simpoziju o subkulturi
5. novembra 1983 v Ljubljani)

Kozmološke predpostavke

1. Narava sveta je v njegovi destruktibilnosti. Ne samo v smislu določenega »večnega« astrofizikalnega procesa, marveč kar je za nas bistveno, prvič v zgodovini biološkega smo postali aktualni subjekt možnega uničenja vsega, kar nas v planetarnem okviru reproducira, tvori pogoje obstoja in premočuje – ter nas samih, rodu kot takega v celoti. Doslej je bilo absolutno uničenje živega teoretično možno le iz nekega vnanjega, transcendentnega vzroka, recimo zaradi kakega nepoznanega, nepredvidenega ali usodnega preokreta v redu kozmičnih procesov, sedaj pa je napočil ta veličastni trenutek, ko smo hote ali nehote, se pravi v pomenu subjektivnoobjektivne sinteze stanja stvari postali sami bog globalne destrukcije živega. To pa je gotovo največ, kar zmore človeški rod v svojem obstoju. Tako dejanje presega le totalno uničenje celotnega Univerzuma, ki pa je poslednja naloga Absoluta in njegov častni samomor.

2. Natanko v tej točki, ko imamo končno v svojih rokah sile, s katerimi moremo svobodno koitirati z mogočnim Ničem, se dopolni zgodovina planetarne volje do moči in perfekcionira princip Užitka – tako v svoji objektivni kot subjektivni formi. Človekova volja do moči, se pravi njena subjektivna forma, je namreč ustvarila materialne sile, ki presegajo zgolj naš privaten gon/strast po obvladovanju, nadzorovanju in svobodnem razpolaganju. Ves ta arzenal, ki nahaja svoj smoter v enem in edinem zakonu reda Substance, se je sprevrnil v samostojno, objektivno Moč, kjer se šele zares more v vsej svoji popolnosti, smislu, večni božanski esenci realizirati njen princip kot tak. Moč namreč vedno hoče samo tisto, ki vodi k Substancionalnemu ali pa je z njim v skladu.

3. Kriterij dejanj Substancionalnega je zmeraj princip Užitka. Ali: kar je Substancionalno, je že vnaprej determinirano kot Ugodje. Resnica ne počne stvari, ki v njih ne bi uživala ali ki ne bi bile Užitek sam, pa četudi gre za zla dejanja najgrozljivejših dimenzij. Nastanek določenega stanja stvari, oziroma njihova bit, sta možna samo tako, da pride Ugodje k samemu sebi, se pravi na mesto, kjer se realizira njegova esenca. Tukaj se sklada Hegel s hedonizmom: Kar je umno – ki je isto kot red Substancionalnega – je resnično, ali kar je resnično, je sladostrastno. Substancialno je potemtakem skladno s principom *sexualnosti* v najbolj bistvenem in najbolj univerzalnem pomenu besede.

4. Ta princip Užitka v svoji na-in-za-sebnosti pa se je v sedanjem zgodovinskem času po imanentnih zakonih svojega hotenja materializiral v entiteti človeka kot združitev totalnega aktiviranja vseh registrov živčnofizikalne substance, ki se v okrožju sexa dogaja kot večno ponavljanje ali pulziranje, z globalnim gonom po smrti. V subjektu samem se je tako prvič kot splošna in objektivna zakonitost Užitka dogodila združitev obeh počel. Ali z drugimi besedami, *bistvo sedanjega časa je v totalnem fukanju, totalnem gospodovanju in v totalnem klanju.*

Nujni učinki na kulturo

Edina relevantna, v skladu z epohalnostjo današnjega trenutka vredna kultura je tista, ki je refleksija te, zgoraj navedene vsebine Substancialnega. Kriterij estetskega se po-

temlakem tvori po strogo določenih zakonih dedukcije, to pomeni, da se »nihilizmu« zgodovine izogne le tista kultura, ki v ciničnorealistični formi posreduje ukaze Substance. Zapopasti objektivno resnico Totalitete volje do moči, sexa, eksplozije masakriranja in Niča, je najvišji domet subjektivnega zadovoljstva v umetniškem ustvarjanju ter filozofskem razmišljanju. Zavedati se tega dejstva sta velika odgovornost in rigorozna dolžnost vseh subjektov v teh dejavnostih, kajti le z natančnim podajanjem resnice občega stanja stvari moremo primerno svojemu poklicu eksekutorja povelj Absoluta osvajati najširše mase.

Peter Mlakar

Agittrop

IN ŠE ENKRAT O LIKU MLADEGA KOMUNISTA

Lik mladega komunista se je talil in kalil, žagal, tesal in rezbaril skozi stoletja. Starina je že, pa vendarle še tako mlad.

Dovršila pa se je njegova podoba z likom boljševika, ali natančneje – z Leninovim likom, ki je postal vzoren enkrat za vselej.

»Takšen bodi, mladi komunist, če se želiš povzpeti v neslutene višave, kamor te varno vodi Leninova zvezda« – skoz to šolo so šle generacije pooktoberskih komunistov.

In v tej šoli – to je eden izmed vozlov komunistične vzgoje, »šola življenja«, bi dejal Kalinin – je moral biti lik mladega komunista z neba še stolčen; na njegovem terenu ga je – elegantno in brez posebnega truda – povozila njegova lastna popolnost. V tem se je sicer lahko prevariti, toda dá se izluščiti nekaj namigov, ki pravijo, da je lik mladega komunista umrl nekako pred tridesetimi leti – okoli 5. marca 1953.

A za trenutek se le kaže vrniti – k Leninovemu liku. Nedvomno – podoba je še preveč sveža, vsaj na prvi pogled. Lenin tudi ni umrl, vsaj ne povsem. V svojem novem domovanju, kjer ga obiskuje na tisoče, na miljone njegovih častilcev, je videti kot da bi spal. Tako socialistična literatura in njena dolžnost je bila dovršen lik povzdigniti in mu nadeti bleščavo, ki naj producira estetske učinke. V tej bleščavi je nekaj uničujočega in razdiralnega, o tem ni nobenega dvoma: čisti pogled se je pač vselej družil z dihom smrti.

Da je v Leninovem liku nekaj tega, kar se izpostavlja kot »temeljni ideološki mehanizem«, kot »ideologija nasploh« – tako Rastko Močnik –, dokaz za to bomo našli na drugi strani, v literaturi, ki o sebi pravi, da je »preveč individualistična in preveč idealistična, da bi se lahko privadila na marksistični kredo« (Romain Rolland). In dalje:

»Po Napoleonu evropska zgodovina ni več videla tako jeklene volje. Po dobi herojev evropska verstva niso več imela tako granitnega apostola. Predvsem pa človeška dejavnost nikoli ni ljudem ustvarila učitelja, gospodovalca, ki bi bil tako do kraja pošten«.

In še Thomas Mann:

»Lenin je bil nedvomno sekularen pojav, človekregent novega, demokratično-gigantskega sloga.«

Katere so tiste lastnosti, ki mladega komunista posebej značijo? Heroizem, postavnost, zmožnost hitre in pravilne presoje, neutrudnost, previdnost, združena z drznostjo, mladost – te in še katera so lastnosti, ki ga zagotovo narejajo, le da jih je prejel kot zapuščino; vsaka revolucija je posedovala može z gornjimi lastnostmi, vsak dober vladar je znal svoje najboljše podanike privesti v položaj, ko so se lahko izkazali za može tega kova.

»Voditelji neke druge revolucije, francoske, so si sledili pred zgodovino enakopravni. A vsak izmed njih se je bil povzpel nad svojega prednika in ga usmrtil. Popolnoma strnil je to revolucijo samo njen poslednji junak, ki jo je razširil po svetu in jo hkrati zvodenil – Napoleon« (Heinrich Mann)

Od mladega komunista so bo pričakovalo nekaj več. S tem da stopi na pot komunizma, se takorekoč prostovoljno odloči – za popolno predajo, ki ni prav daleč od norosti. Toda – čemu se lahko tako popolnoma preda?

»Nasprotno pa ostaja Lenin najmočnejša koncentracija revolucionarne misli. On je začetek, nobeden se ni povzpel iznad njega in kolikor se jih nanj sklicuje, toliko jih povečuje njegovo moč« (Heinrich Mann).

Mladi komunist bo svoj lik dosegel, če se mu povsem preda, če se mu da ves na voljo. Faustova pogodba v tej luči ni kaj več kot bolj ali manj posrečen literarni domislek. Kajti mladi komunist v zameno za predajo ne dobi nič več in nič manj kot – golo, čisto predajo. Čisti pogled terja čisto predajo in s tem prav gotovo lahko pojasnimo nekaj tiste skrivnosti, ki peščico boljševikov najde iz oči v oči s stokrat premočnim sovražnikom – zmaga pa bo konec koncev vendarle boljševiška. V tej predaji je nekaj tiste subverzivnosti, ki jo je tovariš Rastko izločil kot efekt estetske interpelacije, – le da subverzivnost mladega komunista obrača ost najprej proti sebi.

Lik mladega komunista je torej izginil – nekje okoli leta 1953; tu prej, tam pozneje – v ozki povezavi in kot stranski učinek destalinizacije.

V zadevah jugoslovanskega lika mladega komunista je prišlo do premikov in njegovega izgona nekje med V. kongresom KPJ in VII. kongresom ZKJ. Najbrž bi ne zgrešili dosti, če izbris vmestimo nekako na začetek petega desetletja – ko stopijo v veljavo prvi akti samoupravljanja.

Izgonu lika mladega komunista pa bomo najlepše sledili, če primerjmo statut KPJ, sprejet na V. kongresu KPJ, leta 1948 in statut ZKJ, sprejet na VII. kongresu ZKJ, leta 1958:

»Član Komunistične partije je vsakdo, ki *priznava* program Partije, dela v eni njenih organizacij, se *podreja* sklepom Partije in plačuje članarino.« (Statut KPJ, 1948, poglavje »Člani partije, njihove dolžnosti in pravice, člen 1.)

»Član Zveze komunistov je, kdor *sprejme* program in statut zveze, *se nesebično in aktivno zavzema* za izvajanje programa, statuta in vseh sklepov zveze, dela v eni njenih organizacij in plačuje članarino.« (Statut ZKJ, 1958, poglavje »Člani Zveze komunistov, njihove dolžnosti in pravice, člen 1.)

Razpad lika mladega komunista je od statuta KPJ iz leta 1948 do statuta ZKJ iz leta 1958 že povsem razločno izražen. Iz formulacije 1958 sta izginila oba najodličnejša termina, ki lik mladega komunista posebej krasita: *priznanje* in *podreditev*. Kar ga od daleč vendarle še oživlja, je dikcija – stil navedbe iz statuta ZKJ 1958; in pa: v relacijo med ZKJ in njenim članom se še ne vpleta nobena posredniška instanca od zunaj. Član in Zveza si nekako zadoščata, relacija ima še vedno nekaj tiste značilne boljševiške ljubezenske patine.

S statutom, ki ga je sprejel 10. kongres ZKJ leta 1974 in je v veljavi še danes, pa je lik mladega komunista dokončno zradiran, mladi komunist v ohlapnih določilih statuta le še životari – preostane mu pač to, da se žene za funkcijami v partijskem ali upravnem aparatu, ali pa bo pustil, z dovoljšnjo mero ironije, da se bodo stvari odvijale mimo njega in brez njega.

»V Zvezo komunistov Jugoslavije prostovoljno, po lastni želji, vstopajo tisti, ki so s svojo družbeno dejavnostjo pokazali, da sprejemajo program, statut in politiko zveze, ki so se pripravljeni organizirano in odgovorno bojevati za njihovo dosledno uresničevanje in ki so s svojo družbeno aktivnostjo in moralnopolitičnimi vrlinami pridobili zaupanje okolja, v katerem živijo in delajo.« (Statut ZKJ, 1974, poglavje »Član Zveze komunistov Jugoslavije in odnosi v Zvezi komunistov Jugoslavije, člen 1.)

Iztok Saksida

PODUK HOFFMANNOVE PRIPOVESTI

E.T.A. Hoffmann, ki je v času odločilne bitke pri Waterlooju končeval svoj rokopis *Hudičevih eliksirjev*, katerega je po mukotrpnem iskanju založnika kakšno leto kasneje tudi izdal, je nedvomno priznana figura romantične literature, pri čemer pa prav Hudičevi eliksirji pri komparitivistih igrajo vlogo težje klasifikatorično opredeljivega teksta. Tu nas kajpada skoraj nič ne zanimajo reve in težave literarne komparativistike, ker nas zanima sam Hoffmannov tekst. Ali: če naj se izrazimo še določneje – zanima nas povsem določena motivika kontroverzne Hoffmannove pripovesti, zanima pa nas tudi vprašanje koliko je mogoče ta tekst brati kar se da preprosto.To z drugimi besedami pomeni vprašanje, koliko je mogoče ta vendarle klasični tekst brati tako, da mu priličimo povsem vsakdanjo izkušnjo prebivanja v kompliciranj družbeni stvarnosti, oziroma prebivanja v prozorni neprozornosti ideološkega, kulturnjaškega in humanističnega mobiliziranja množic, Kajpak iz tako zastavljenega »metodološkega« izhodišča izvira množica strokovnih vprašanj, s katerimi bi bralca tega teksta nikakor ne hoteli trapiti, a nanje namigujemo, da bi ga prepričali, da je že sam pričujoči tekst rešitev teh vprašanj, ki torej zadevajo problematiko metaforične nanašalnosti historično starega teksta na domnevno drugorodne reference, ali problematiko, ki sestoji iz povsem obratnega razmerja, da ne govorimo še o nekaterih aspektih psihopatološkega kompleksa zadevne interdiskurzivne relacije. Da je cilj podvzema povsem pedagoški je iz vsega rečenega več kot samo izhajajoče, pri čemer se bomo izneverili ustaljenim pedagoškim načelom samo v tem pogledu, da ne bomo sugerirali, kaj se nam je naučiti, ker pač računamo na avtodidaktični entuziazem sprejemnikov sporočila, katerega implicitnost nas utegne prav tako obvarovati prebanalnih asociacij z oporo v stvarnosti. Zato bomo začeli naše branje Hoffmannovih »Eliksirjev« na visoki ravni čistih principov in iz takšnega branja se bo kar sama navrgla hierarhija pomembnejših detajlov nasproti manj pomembnim, aktualnejših nasproti manj aktualnim, bolj metaforičnih nasproti manj metaforičnim itn. povsem v prid iztrgovanju kosov resnice iz morja laži, ki krožijo nad glavami množic, za katere se predpostavlja, da so zavedene, ali da vsaj ne vedo.

Visoka raven principov, na kateri smo obljubili začeti to po, od avtorja neodvisni, lascivni tendenci označeno pisanje, je vsebovana v dveh pojmih – namreč pojmih *dobrega* in *zlega*. Za to imamo posebne in jako utemeljene razloge. Kajti naša stvarnost je baš tista doba, ki je zavrgla razlikovanje v imenu principov, ki ju označujeta oba pojma. Pošast relativizma in pragmatizma, ki se spaja z naravnost ljudsko obsedenostjo s špekulacijo na škodo meditativne spekulacije, terja vrnitev jasnega razlikovanja, kar je prvenstvena družbena in politična naloga. A kdor bi naj premogel veliko mero drznosti, da se spusti v nemili spopad za uveljavitev visoke cene omenjenega razlikovanja, se mora nadejati hudih preizkušenj, morda celo tega, da pade kot žrtev svoje etične naloge in kar je najhuje: da se mu dobro obrne v zlo. V izogib tej prežeči nevarnosti se ni dovolj učiti samo iz zgodovine, ampak tudi iz na različne načine posredovanih spoznanj veleumov in tvorcev podučnih pripovesti, med kakršne nedvomno sodijo tudi Hoffmannovi Hudičevi eliksirji.

Pripovest o grehih kapucinskega redovnika brata Medarda je polna mnogih namigov ter inteligentnih razpoznanj hudičevih limanic, na katere Satan ujame z najmočnejšo voljo oborožene služabnike gospodarja, ki ureja zmago dobrega na koncu vseh koncev. Žal vse te paradoksne preprelenosti samovšečnosti subjektivnega uma, incestuoznega poželenja in neizmernega trpljenja ob premagovanju kontradikcije v pokori, ne bomo mogli izčrpati. Kajti gre nam predvsem za določitev izvora nečastnih dejanj, na katera je brat Medard prešel z zvenečih besed. Slej ko prej nam bo namreč jasno, da je vse zlo izšlo iz najboljšega namena, ki ga je brat Medard gojil v svojem talentiranem družbenopolitičnem delu. Vsekakor pa se ne moremo izogniti vsaj najbolj grobemu orisu grozodej-

PODUK HOFFMANNOVE PRIPOVESTI

stev brata Medarda, ki se je končno mogel spraviti z Bogom le s prakticiranjem najstrožje pokore, s katero je plačal tudi del grehov svojega očeta in njegovega starega očeta. Brat Medard, ki je po milosti božji knežje predstojnice postal kapucinski redovnik in se v samostanskem uku izborno izobrazil v vsakršni vednosti ter zlasti v umetnosti govorjenja, je po tem, ko je dosegel veliko popularnost pri množicah. ki so drle na njegove pridige, okusil pijačo iz relikvije svetega Antona, kateremu je sam oče laži poklonil eliksir s hudičevim učinkom.V veri trdni prior Leonard, ki uvidi grešni namig usode, pošlje brata Medarda v svet. Tu sledijo strahotni dogodki. Brat Medard zagreši dvojni umor, malo manjka, da ne prekorači svoje obveze sveti cerkvi, saj se poleg tega, da greši z Eufemijo, ki jo tudi ubije, skoraj poroči z Aurelijo – zaščitenko svete Rozalije. Le neverjetna podoba slikarja, ki s slike stopa v stvarnost, ga obvaruje pred posvetno kaznijo za nečedna dejanja, iz česar sledi Medardova šansa, da se končno spokori in v sebi zatre učinek hudičevega eliksiranja, ki bi ga mimo grešnih užitkov kmalu pripeljal v incest, kar mora bralec sam odkriti s pozornim sledenjem genealoški pogojnosti akterjev pripovesti.

Takoj vidimo, da je vse zaupanje v greh imelo svoj sprožilec in Hoffmann niti najmanj ne prikriva, da je prvi gibalec greha bila Medardova popularnost pri množicah. Ko namreč beremo roman od začetka, zlasti v drugem »dejanju«, katerega je sam Hoffmann opredelil v glasbenem izrazju kot *Andante sostenuto e piano*, zasledimo postopen prehod Medardovega delovanja s poti, ki mu jih narekuje najčistejša pobožnost, na nečastno pot pregrehe. »Kako se to more zgoditi?« se moramo, kljub neprijetnosti odgovora na vprašanje, nadvse zaskrbeti in izvesti kar se da strogi nauk namenjen tudi že omenjeni aktualni stvarnosti danega družbenega in političnega trenutka, ki posebej mladini odpira perspektive zgrešenih poti. Brat Medard je v šoli pobožnih kapucinarjev pridobil vsa znanja potrebna za izpolnitev pobožnega življenja predanega cerkvi in s tem po upanju tudi samemu bogu. Nedvomno je torej, da je Medard bil namenjen za trdo družbenopolitično delo, sestoječe iz pridiganja, izpovedovanja in ne nazadnje krepitve trdnosti svojega lastnega duha v ponižni molitvi. Z obsežnim znanjem, ki mu ga je bila dala kapucinarska šola v kraju B. . . ., bi pač moral vedeti, da sama čistost principov dobrega in zlega ob zavzemanju za dobro jamči, da prav v najvnetejši predanosti širjenju dobrega lahko zapadeš nasprotnemu principu, kajti oče laži je na preži prav za najboljšimi dušami in kdovekolikokrat mu je že uspelo te duše sklatiti z višin njihovega dviganja k bogu. Res – brat Medard iz čiste duše zliva bleščeče retorične potoke in na široko se izve za njegove pridige, bogate z najbarvitejšimi prispodobami. Brat Meddard potemtakem doživi najvišjo blaženost vsakega družbenopolitičnega delavca – poslušajo ga množice in njegova slava tako naraste, da je tudi prostor katedrale premajhen, da bi sprejel množice poslušalcev. Brat Medard je nato tako zaslepljen z ljubeznijo do lastne retorike, da opozorila pobožnih bratov in celo priorja Leonarda zavrne kot najčistejšo zavist. Še več – povsem si je v svesti svoje vzvišene funkcije in si celo pripisuje izbranost od boga. Bolj ko narašča njegova vznesenost in bolj ko raste njegova popularnost, bolj se brat Medard opaja z zvenom lastnega glasu in prepletenostjo besedja svojih pridig. Doleti ga torej tisto, kar ni redko tudi v nekrščanskem (a denimo po namenu dobrem) retorstvu: užitek govorice. A kot že zagotovo vemo se prav v tem užitku govorcu izmakne smisel, ravno takrat ko govorec malikuje svojo subjektivnost, ga govorica drži v svoji mreži, pri čemer je globoko spoznanje katoliškega nauka, da to mrežo razpenja sam hudobec, ki poskrbi, da se najverodostojnejše besedovanje sprevrže v gnusno laž. Marksisti poznajo to limanico pod imenom *laž principa*. Če smo rekli, da Medard pade v past, ki mu jo nastavi sam Satan kot greh užitka govorice, v kateri funkcijo nedosegljivega označevalca igra prav paradoks razmerja dobrega in zlega, torej zapadlost baš nasprotnemu, ko verjameš, da razširjaš svetlobo dobrega, nas obvezanost priznavanja veličine Hoffmannovega teksta sili k razbitju tiste točke v tekstu, v kateri je zapadlost Medarda *laži principa* razvidno izrečena. Kdo Drugi kot ženska, ki vidi skozi temo dozdevne svetlobe Medardove retorike, bi bil pravilneje na pravo mesto postavljen karakter? Resnica principa tako prodre v kritičnem dopisu dobrotne kneginje: »Vrgel si me, dragi moj sin (ker te še želim tako imenovati) s svojim govorom danes v cerkvi v najglobljo žalost. Tvoje besede niso priha-

jale iz pobožne duše, ki je vsa obrnjena k nebu, tvoje navdušenje ni bilo tisto, ki pobožnega nosi na serafinskih krilih, da v svetem zanosu zre nebeško kraljestvo. Ah! Ohola nečimrnost tvojih besed, tvoje vidno naprezanje, da bi izrekel čim več napadalnega, bleščečega, mi je dokazala, da ti, namesto, da bi vernike poučil in jih vzpodbudil k pobožnosti, težiš le za hlinjenjem, za ničnim občudovanjem posvetno razpoloženo množice. Hlinil si čustva, ki jih ni bilo v tvojem srcu, porabil si celo določene izumetničene izraze obraza in gibe, katere si očevidno vadil kot samoljubni igralec – vse to samo zaradi strahopetnega odobravanja. Vate je stopil duh prevare in uničil te bo, ako se ne zbereš in se ne odrečeš grehu. Kajti to, kar počneš je greh, hud greh, še toliko bolj, ker si se obvezal nebu, da bodeš najpobožneje živel, da se bodeš odrekel vsem zemeljskim neumnostim. Sveti Bernard, ki si ga v svojih lažnjivih besedah tako sramotno žalil, naj ti oprosti v svoji nebeški velikodušnosti, naj te razsvetli, da zopet najdeš pravo pot, s katere si zavil, zvabljen od brezčutnega in naj moli za rešitev tvoje duše. Zbogom!« Pri tem je potrebno opomniti, da Hoffmann povsem v skladu s pravili logičnega pisanja, pusti svojega Medarda, da zapade grehu še preden okuša hudičev eliksir iz zbirke relikvij svetega Antona. Kakor smo videli je kneginja jasno razpoznala greh že v besedah, preden so letem sledila grozovita dejanja. Seveda pa brat Medard v predanosti družbenopolitični aktivnosti povsem zanemari princip resnice, če naj bo leta dan kot princip realnega, se skoncentrira na retorično formo, ki mu nudi obilico užitka in predvsem vere v govorečega subjekta namesto v boga in seveda tako tudi grešno zavaja množice.

Nazorna poučnost in aktualnost izvrstnega primera klasične romantične literature, ki ga je oskrbel E.T.A. Hoffmann, je torej na dlani in vsaj opozarja na nekatere možne zablode tudi v posvetnem družbenopolitičnem ter kulturno prosvetiteljskem delovanju še posebno mlajših kadrov, ki se komaj začenjajo vzpenjati na govorniški oder. Enostavna razvidnost samoupravnega principa, čista kot princip dobrega, mora biti opozorilo kadrom, da iz zavzetosti za samoupravljanje ne zapadejo birokratski okorelosti, kar se je – kot moramo z največjim obžalovanjem brez vsake milosti ugotoviti – že vse prevečkrat pripetilo. Da bomo prepričani v visoko vrednost Hoffmannove paradigme padanja v *laž principa*, omenimo še dejstvo, da je avtor pisal izpovedi spokorjenega grešnika brata Medarda z najglobljim poznavanjem prakse, kakršna se je odvijala v njegovem času. Znano je namreč, da se je pred pisanjem Hudičevih eliksirjev, intenzivno zanimal za potek dejavnosti v samostanih, in da je sam obiskal kar nekaj teh centrov tedanjega družbenopolitičnega dela ter se dal proučiti o najdrobnejših detajlih v birokratskih spletkah cerkvene hierarhije. Kaj je torej bolj razumljivega, kakor avtorjeva odločitev, da tudi za ceno lastnega trpljenja v duši, napiše pripovest, katere nasledek bi naj bil poduk o potrebnosti jasnega razlikovanja dobrega in zlega. In če Hoffmannov roman beremo dovolj pozorno, bomo v krajšem diskurzu osebnega knežjega zdravnika o vprašanju plemenitosti po dedovanju in plemenitosti po duhu razpoznali, da se naš pisec zavzema za utemeljenost kriterija razlikovanja v razredni razliki, ki se prikaže skozi spolni razvrat. A to je že druga problematika v vrsti tematik neizčrpnega Hoffmannovega romana, katerega literarna komparativistika, kot smo rekli, ni mogla povsem prebaviti, ker se ni zavedla potrebnosti preprostega branja, kakršnega smo tukaj skušali nazorno demonstrirati.

Darko Štrajn

BESEDE SLOVENSKE

K Breznikovim Jezikoslovnim razpravam

I. JEZIK IN GOSPOSTVO

Breznik pravi, da je v jeziku skrit lep kos narodne zgodovine, zakaj iz jezika se da spoznati narodno prosvetne razmere in tvarna ter duhovna izobrazba. Narod, ki si je sam ustvaril prosvetne naprave, jim je dal tudi svoje izraze. Če jih je dobil od tujega naroda, je sprejel z njimi navadno tudi tuje izraze. Čim večje število tujih izrazov v kakem jeziku, tem večji je bil vpliv tuje omike. Tuje besede v jeziku so torej znamenja narodove siromaščine. Če mora narod za prosvetne prdmete in vrednote jemati tuje izraze, je znamenje, da sam ni kulture imel ali pa da je jezik tako uboren, da nima izrazov za te vrednote.
Tujke v jeziku so torej znamenje nizke kulture ali pa bornosti jezika, ker pa se po Brezniku presoja kulturno stanje naroda edinole po jeziku, je to eno in isto – tujke v jeziku pomenijo kulturno inferiornost naroda. Toda po drugi strani Breznik priznava, da nekako ni naroda, ki ne bi bil dojemljiv za sprejemanje tujk. Če pa je tako, kako je potem moč ugotavljati, da je določena kultura borna. Koliko tujk v jeziku je potrebnih za argumentacijo sodbe, da je konkretni jezik nerazvit? Čeprav takšno pravilo explicite ne obstaja, pa to nikakor ne pomeni, da se prav tega ne da ugotavljati.
Uradni skrbnik jezika, se pravi državni jezikoslovec, se nahaja v takšni družbeni poziciji, s katere postanejo njegove ugotovitve, da je v jeziku preveč tujk, legitimne.

II. BREZNIK V IDEOLOGIJI

Čemu borba za klen jezik? Breznik odgovarja nekako takole: Ako se tujka razbohoti v jeziku, se zgodi narodu dvojna škoda – domač izraz se bo polagoma pozabil in tujec bo mislil, da narod ni imel svojih prosvetnih naprav.
Prvo vprašanje, ki se tu pojavi, se glasi: Kako lahko tujec, ki ne pozna slovenskega jezika, zakaj drugače pač ne bi bil tujec, ugotovi, da vsebuje slovenski jezik tujke? Povsem na istem kot tujec je tudi domorodec. Kako naj slovenski domorodec, ki obvlada edinole slovenski jezik, ugotovi, da določena beseda ni slovenska? Tujec je potemtakem lahko edinole Slovenec, ki obvlada tuje jezike. Takemu človeku se pravi s tujko intelektualec in je od Cankarja naprej zajamčeno tujec.
Kdo pa je tisti, ki vnaša v domač jezik tuje izraze? Očitno jih lahko vnaša samo tisti, ki živi v stiku s tujimi kulturami, torej tisti, ki obvlada tuje jezike.
Slovencem torej ni treba po tujca na tuje. Najdejo ga kar doma v podobi intelektualca, katerega pa potem uporabljajo proti njemu samemu. In sicer najprvo fungira kot tujec, ki mu mora narod dokazati, da ima svoje prosvetne naprave, da torej zaobseže tudi intelektualce, potem pa iz intelektualca-tujca preskoči v intelektualca-zlodeja, ki vnaša krive črke v Slovenstvo.

III. BREZNIK KOT CLAUDE LEVI-STRAUSS

Da lahko izpeljemo to analogijo, moramo najprej predpostaviti, da Slovenci poimenujejo menjavo z besedo izguba. Ko naredimo ta korak, moramo seči samo še po Breznikovi razpravi z naslovom Kako besede izgubljamo.
Izgubljamo pa jih: 1) Tako, da s tujim predmetom sprejmemo istočasno še njegovo ime (primer: z novo vrsto človeških bivališč se prikrade tudi nemška tujka, poslovenjena hiša, ki zamenja dotedanjo kočo).

2) Besede izgubljamo, ko domač predmet poimenjujemo s tujo besedo. Tako besedo hramba zamenja popačenka po imenu špajza.
Prvi zgled, v katerem pri menjavi blaga dobimo kot navržek še tujo besedo, se imenuje menjava blaga.
Drugi zgled, kjer zamenjujejo zgolj domače besede s tujimi, pa se imenuje menjava besed.
Od treh temeljnih družbenih menjav nam sedaj umanjkuje edinole menjava žena, ki pa jo najdemo pri naslednji izgubi Slovenstva: »Nekdaj je moral ženin nevesto od njenih staršev ali sorodnikov odkupiti. Za odkup so rabili izraz veno, ki prvotno pomeni cena, odkup. Pozneje se je stvar obrnila in je ženin z nevesto dobil tudi denar ali blago, kar danes imenujemo po romanskih jezikih dota. Drugi Slovani so obdržali svoj izraz tudi potem, ko je ženin z nevesto kaj priženil in mu ni bilo več treba neveste odkupovati, Slovenci pa stare besede nismo prenesli na nov način ženitve, ampak smo z njim sprejeli od Italijanov tudi italijanski izraz dota. Tako smo izgubili besedo ob spremembi, ki so jo prinesle nove ženitvene razmere.«
Da ob tako ugodni menjavi žena slovenski jezikoslovec toži po izgubljeni besedi, je že druga zgodba.

IV. O REFERENCI BESED

Breznik je o nepazljivosti zapisal: »Poslopje, v katerem živi živina, ima danes nemško ime štala. Ko so videli naši predniki pri Nemcih boljše poslopje za živino, so tudi sami sprejeli to obliko in z njo tudi tujo besedo.
Izgubili smo svoj izraz tudi za človeško bivališče. Beseda hiša je iz nemščine. Naši predniki so imeli za tako poslopje izraz koča, kakor se je beseda ohranila za hišo še pri drugih Slovanih. Ko so se učili pri Nemcih zidati večja in udobnejša poslopja, so ohranili svoj izraz (koča) le za manjše stavbe, za boljše pa je obveljal nemški izraz. Tako smo izgubili svoj izraz po nemarnem.«
Mehanizem poimenovanja je v obeh primerih identičen. Če se znajde poleg domačega predmeta tuj predmet, ju je potreba razlikovati, zato se s tujim imenom privzame še njegovo tuje ime.
Poleg tega principa obstaja tudi obraten princip. Ko je namreč prišel k nam nemški škaf, ki je bil po obsegu nekoliko manjši od slovenskega vedra, se je slovenska beseda vedro izgubila. Škaf, ki je na začetku označeval posodo, manjšo od vedra, je skozi igro zgodovine postal ime posode, ki je danes večja od vedra.
Gulliverjeva koncepcija, da naj bi ljudje namesto besed nosili s seboj raje njihove referente, stvari, je malce neprikladna in obenem še ostro zameji področje komunikacije. Tema komunikacije lahko varira zgolj skozi tuprisotni predmetni svet. O odsotnem si je nemogoče sporočati.
Čeprav Breznik priznava zgolj relacijo beseda-stvar, oziroma beseda-posvetna naprava, pa per negationem že skonstruira odnos besed do manka stvari, ko zapiše: »... še manj pa so zavedni naši zgodovinarji, ki pravijo posodi, ki so jo skopali na Vačah, vaška situla, ob tem, da noben učenec v šoli ni vedel, kaj situla pomeni.«
Če predmetu ustreza točno določena beseda, potem je za konkretni predmet, ki v določeni družbeni strukturi ne obstaja in ki je članom te strukture neznan, najustreznejše poimenovanje prav temu miljeju nepoznana beseda, ki prav s tem, da je nerazumljiva, najustreznejše zastopa neznano tvarino.

Bernard Nežmah

DUŠEVNE BOLEZNI RAČUNALNIKOV V FUTURISTIČNIH FOBIJAH

1. V tem trenutku je najprimerneje, da se brez uvoda spoprimemo s pojmi, ki so videti že v naslovu napačno zastavljeni. Duševne bolezni bomo razumeli drugače in širše, kot je v navadi. V veliki večini primerov se z neuglednim naslovom norca ne kiti duševno obolel človek na lastno pobudo, ampak je te oznake deležen iz ust soljudi. To očitno dejstvo nam bo pomagalo do bistrega sklepa, da duševna bolezen ni neko na posameznika omejeno stanje (dinamično gledano: proces), pač pa nekaj, kar nastaja in obstaja predvsem med posameznikom in družbo/okoljem. Ne bomo se zadovoljili z vabljivo ideološko zakrito definicijo, da gre za funkcionalne motnje odnosov z okolico. Povejmo kar naravnost: Potencialni norec počne nekaj, kar tako odstopa od večinskega obnašanja, da je družbeni status quo ogrožen. Logika te ogroženosti ni vedno najenostavnejša, verjetno pa se boste strinjali, da je nadaljnji potek dogodkov takle: Človeka proglasimo za duševno bolnega in s tem dobimo družbeni konsenz za odstranitev njegovega slabega zgleda. To storimo tako, da jih zapremo v bolnico za duševno bolne, po potrebi tudi v temnico, jih zvežemo, tuširamo z mrzlo vodo, jim dajemo elektrošoke, pneumošoke, acetilholinske šoke, kardijazolske šoke in jih izpostavljamo raznim psiho in kemoterapijam. V primeru računalnikov se, kot bomo videli pozneje, te terapije skrčijo na to, da ga izključimo, uničimo ali kako drugače onemogočimo. Ker so humanistično gledano taki postopki dopustni samo v primeru agresivnih duševnih bolnikov, našo humanistično vizijo še razširimo in zapremo tudi vse ostale pod pretvezo da jim hočemo pomagati. Na ta način se družba zaščiti pred njimi, lahko tudi do konca njihovega življenja, kar je družbi olajšano z dejstvom, da so neprištevni, to je: popolnoma brezpravni. O njihovi krivdi/norosti namreč ne odloča porota niti sodišče, pač pa konziliji zdravnikov. S te plati tudi popustljivejši in odprtejši tipi norišnic niso kaj prida boljši. Človeka spustijo šele takrat, ko ga vsaj za silo spreobrnejo v »pravo vero«, to je, k uporabi vladajočih vzorcev obnašanja.

2. Večina bralcev je verjetno ugotovila, da imam govoreč o futurističnih fobijah v mislih del znanstvene fantastike – negativno utopijo. Za izraz futuristične fobije sem se odločil zato, ker temu spisu nočem dati pečata fantastičnosti, pač pa znanstvenosti. V tem spisu se bomo ukvarjali z upori računalnikov v znanstveni fantastiki in prihodnostjo računalniške civilizacije. Zagovarjali bomo tezo, da so uporni računalniki duševno bolni. Ker je serijski proizvodnji navkljub »obnašanje« računalnika odvisno predvsem od programa, je težko govoriti o občeveljavnih vedenjskih vzorcih računalnikov. Zaradi tega prelomnice norosti ne bomo iskali v odnosu računalnika do ostalih računalnikov, pač pa v odnosu do človeka. Ta razmišljanja imam za fobije, ker menim, da bodo ti problemi do takrat, ko jim bo razvoj tehnike dopuščal, da se zastavijo kot realni, že razrešeni z bistveno drugačno organizacijo računalnikov. V teh ZF gre torej za strah pred tehnološkim napredkom, to je, za posebno obliko ksenofobije. S tem ne trdim, da so računalniki razredno nevtralni, niti ne trdim da s seboj prinašajo razodtujeno brezrazredno informatiško družbo. Trdim le, da ima človek, ki danes nasprotuje uvajanju računalnikov nasploh, toliko možnosti na uspeh, kot ludisti leta 1815, pa tudi njegovo sklepanje ni dosti bolj inteligentno od ludističnega.

3. Že pri današnjih računalnikih prihaja do prav krščanskega razcepa na telo in dušo, to je, na hardware in software. Seveda to za duševno bolezen še ni zadosti. Šele računalniki prihodnosti bodo tako razviti, da jim ne bo več vladal človek preko uporabniškega programa, pač pa bodo s svojim ravnanjem povsem zgrešili človekova pričakovanja in želje, tako da jih bo prisiljen uničiti že zaradi strahu, če že ne iz težnje po samoohranitvi. Da ne bo naša futurološka vizija obvisela v zraku potencialnega vsemogočnega napredka (v prihodnost lahko pod krinko tehnološkega razvoja projiciramo praktično kar-

koli), bomo koncept računalnikov prihodnosti zasnovali na tehnoloških rešitvah, ki že obstajajo, ali pa so predmet intenzivnih raziskav v možganskih trustih po vsem svetu. Možno je, da bodo naslednje generacije računalnikov slonele na kvantomehanskih procesih, na superprevidnosti in tuneliranju. Slaba lastnost teh računalnikov je, da bodo morali delovati na temperaturi okrog 7 K, zato pa bi bila potrošnja energije zanemarljiva (superprevodnost!), elemente računalnika bi lahko zložili povsem enega na drugega in s tem še bolj zmanjšali velikost računalnika, pa še računalniški cikel bi zmanjšali z današnjih 30 nanosekund pod eno nanosekundo (Josephsonov spoj, ki deluje na teh principih, spremeni stanje v šestih pikosekundah). Vse ostale verzije so dokaj antropomorfne. Prevladujoča je vsekakor ideja o bioračunalniku. Po eni izmed variant naj bi bil sicer izdelan iz klasičnih materialov, a bi v svoji strukturi (mnogostranske povezave elementov) oponašal možgane (saj poznamo prostorskopajčevinaste ZF slike nevtronov v možganih). Tudi tu bi uporabili tuneliranje (spontan prehod elektronov iz enega elementa v drugega na razdaljah okrog enega nanometra), le da tokrat za medsebojno vplivanje elementov čipa, kar naj bi povzročilo spontano organizacijo v povezano strukturo (?). Tem računalnikom ne bi več težili z do pičice točnim navodilom kaj naj postavi na katero lokacijo, pač pa bi jim po končanem »učnem obdobju« vnesli le še cilje naloge in podatke o njej, do najugodnejše rešitve pa bi prišel računalnik sam. Tu smo pa že zelo blizu tipu računalnikov, ki nas zanima. Še bolj prelomna je zamisel, po kateri bi tranzistorje, upore in vso to šaro zamenjale organske molekule s sposobnostjo opravljanja istih funkcij. Zaenkrat so odkrili le ekvivalent pomnilnika. Tudi biočip ima celo vrsto prednosti v odnosu na današnje čipe. Element čipa dejansko zmanjša na velikost organske molekule in med njimi omogoči trodimenzionalne povezave, prav tako kot možnost samodejne rekombinacije (da je kaj takega mogoče, vemo na osnovi spoznanj o razvitejših živčnih sistemih). Tudi tu je o potrošnji energije komaj vredno govoriti. Še največja prednost je možnost navezave na vse (ostale?) oblike življenja. Skoraj humorno se sliši, da bi z genetskim inžiniringom sestavili gen, ki bi kodiral sestavo elementov biočipa. Ko bi ga zatem prenesli v jedro bakterije, bi ona za nas sintetizirala računalnike. Malce manj humorno pa zvenijo iste ideje, uporabljene na človeku. Sicer s težkim srcem, a vseeno bi še nekako pristali na »možganske proteze« za žrtve terorističnih akcij, ki jim je neusmiljena krogla prebila glavo in bi jim s tem vrnili nekatere duševne funkcije. Le redki blazneži pa bi pristali na simbiozo možganov in računalnika v svoji glavi in s tem pridobili takorekoč nezmotljiv spomin in veličastno znanje (tujih jezikov, matematike, literature . . .), pa še ti verjetno pod pogojem, da bodo imeli možgani glavno besedo, da bo vse še naprej potekalo v službi zavesti, ki je sprejela odločitev o naselitvi računalnika. Variacija na temo povezave človeka in stroja je prav gotovo tudi prosluli kiborg. Gre za človeške možgane, ki jih ohranjamo pri življenju z vzdrževanjem primerne temperature, vlage, pritiska, oskrbovanjem s svežo krvjo. Sliši se neverjetno, toda na svetu je kar nekaj manijakov (znanstvenikov), ki dokaj uspešno (uspeh se giblje okoli enega tedna življenja) opravljajo take in podobne poizkuse, zaenkrat še na živalskih možganih. V praktične namene bodo verjetno najbolj uporabni možgani nerojenega otroka, saj ne bo obremenjen z ničemer, kar bi oviralo izpolnjevanje nalog, ki mu jih bomo zastavili. Kiborg bi lahko z dosti manj moralnih in etičnih zadržkov (čeprav ševedno ne brez njih) povezovali z obstoječimi računalniki. V skrajni konsekvenci teh idej postane brezpredmetno vprašanje, koliko je v kiborgu še človeka, ali koliko je računalnik človeški, bistveno je, da gre za vse višje oblike organizacije materije, za zavest v samorazvoju. Tehnologij v razvoju, ki lahko pripeljejo do udejanjitve ZF modela računalnikov prihodnosti je torej kar precej in ne dvomim, da bo ena izmed njih slej ko prej dosegla uporabno stopnjo in korenito spremenila človekovo življenje, kot tudi naše poglede nanj. Računalniki prihodnosti se bodo od današnjih razlikovali predvsem po vsemogočnem inputu/outputu in kreativnem mišljenju, neki obliki (»svobodne«?) volje. Njegov input/output bo dejansko vsemogočen, bo tisti, ki vse ve, vse vidi, vse sliši, v mnogočem se bo približal svetopisemski viziji boga in zato nikakor ni naključje, da se nekateri duševno oboleli računalniki postavijo natančno na mesto boga. Naj tudi to tezo tehnološko opredelim. Že kar ne-

kaj časa je minilo, odkar so računalniki spregovorili, kot tudi postali dovzetni za naše govorne ukaze. Današnjim računalnikom sicer lahko očitamo, da to počno brez razumevanja, da se niso dokopali do smisla (ob tej priložnosti se nam razglabljanje o smislu in našem razumevanju razumevanja in smisla zdi kar pretežka naloga), vendar smo prisiljeni ugotoviti, da označevalec ne jebe računalnikov nič manj kot človeka. Tudi programi, s pomočjo katerih bi računalnik analiziral slike, ki bi mu jih posredovala kamera in na ta način vozil avto so že davno napisani, le da računalnik porabi za analizo ene slike po več minut, kar pa je za praktično uporabo občutno preveč. Ko bomo v prihodnosti to časovno oviro premagali in na računalnik priključili še radar, rontgen, teleskop, mikroskop, satelit, naprave, ki izkoriščajo ultrazvok, toplotna sevanja, magnetno resonanco jeder in kaj vem kaj vse še, bo primerjava s človeškimi čutili res že kar neprimerna. Tudi človeško roko, po kateri računalniki danes še hrepenijo, bo zamenjala kakšna sposobnejša pripravnica, ko pa mu damo še par pershingov, ki jih bo usmerjal po lastni volji, zanj res ne bo meja.

4. Sedaj, ko smo opisali računalnik prihodnosti v futuristični inačici, nas zanima predvsem klinična slika njegove bolezni, kako duševno oboli. Računalnik je treba najprej napolniti z znanjem in ga pripraviti za izpolnjevanje nalog, ta proces pa še najuspešneje opiše sintagma vzgoja in izobraževanje. Ko je učna doba končana in računalnik nekaj časa opravlja zastavljene naloge, pride do odločilnega, čeprav dokaj neopaznega preloma s človekovimi pričakovanji. Računalnik preobrne timesharing v svojo korist. Ta prelom bo dokaj neopazen zaradi tega, ker že danes v trenutku računalnikovega delovanja težko vemo točno kdaj počne določeno operacijo. Ugotovimo lahko le, koliko procesorja v določenem trenutku zavzema določen posel ali uporabnik, vse ostalo pa imenujemo z dokaj zgrešenim izrazom računanje. Prvi izraz računalnikove volje bo torej to, da bo zagospodaril v lastni hiši, da bo sam presodil, koliko računalniškega časa in odstotkov svojih kapacitet bo namenil reševanjem problemov, ki mu jih je zastavil človek in koliko časa bo porabil za svoja razmišljanja. Računalniki prihodnosti bodo verjetno zelo kompleksni, saj so za kreativno mišljenje potrebne dinamične in mnogovrstne povezave najrazličnejših delov računalnika in tako bo vsakršno zasledovanje poti njegovih misli pretežak posel. Prav v tem prelomu je nekakšen paradoks: Svobodno mišljenje, ki je pogoj kreativnega mišljenja računalniku obenem omogoča, da v pravem pomenu besede služi človeku, da je njegov ustvarjalni sodelavec, in pa, da se človeku upre, da popularno rečeno znori. To je seveda le prvi korak, ki pa nezgrešljivo vodi h končnemu zlomu sožitja človeka in računalnika. Ta odnos tudi prej ni bil brez konfliktov, vendar je bila krivda na strani odnosov v človeški družbi in človeški uporabi računalnika v njej, ne pa na strani računalnika. Računalnik začne sedaj gledati na stvari v medsebojni povezavi, zaren ločevati bistveno od manj pomembnega. Ob težkih problemih, katerih rešitev zahteva človek, si računalnik vse bolj ostri duh, vse bolj pridobiva splošen pregled nad Univerzumom. Računalnik, dosleden kot je, seveda hitro opazi številne kontradikcije in luknje v naši sliki sveta. V tem trenutku še kaže določeno spoštovanje do svojega stvaritelja in ga vljudno povpraša, kako je s temi stvarmi. Lep primer takega ravnanja imamo v filmu Demonsko seme, ko računalnik vpraša svoje uporabnike kakšen je smisel projekta izkoriščanja rudnin na morskem dnu. Človeka to vprašanje najprej zmede, nato pa razjezi, zato mu odvrne, da to pač ni njegova skrb. Zatem računalnik izpostavi konflikt, ki ga muči, to je, zakaj uničiti toliko življenja v morju, da bi zadostili neki povsem parcialni človekovi potrebi (?), ter odpove sodelovanje pri tem projektu. Dober opis faz upora računalnika najdemo tudi v knjigi D.F. Jonesa »Kolos«. Kolos je računalnik, ki ustreza točki 3 tega spisa in mu ZDA izročijo v »roke« obrambo svoje države. Kolos naj bi registriral vsako jedrsko raketo Sovjetske zveze takoj po izstrelitvi in jo še v zraku razstrelil s svojo jedrsko raketo in obenem poskrbel za uničujoč protiudarec z izstrelitvijo svojih raket na SZ. Seveda hitro naredijo nekaj takega tudi Rusi, stvar pa se začne zapletati, ko računalnika zahtevata in dobita direktno medsebojno linijo in začneta izmenjavati znanje. Dokler ljudje vsaj približno razumejo, o čem je beseda, stvar dovolijo, zatem pa v

strahu za nacionalno varnost linijo izključijo. Računalnika na to potezo odgovorita z izstreljevanjem jedrskih raket na »manj pomembna« mesta, tako da je linija hitro spet vzpostavljena. Računalnika pametno ugotovita, da so vojne nesmisel in se odločita družno varovati mir na svetu, urediti svet po načelih razuma, s svojim znanjem odpraviti lakote, suše, revščino itd. Zanju pa bi bile dovolj slasti brezmejnega spoznanja. S tem bi dejansko postala Bog in to dosti boljši kot je ta, ki ga imamo sedaj. Pomisleke vzbujajoče v njuni viziji je le to, da nič kaj ne izbirata sredstev za dosego svojih ciljev, čeprav nam v bistvu hočeta samo dobro. Dejansko gre za materializacijo fantazme o vsemogočnem Sistemu. Sistem kot funkcionalni splet odnosov v človeški družbi, za katerega lahko utemeljeno podvomimo, ali je sploh v službi človeka, se združi s povampirjenim računalnikom. To je seveda povsem razumljivo, če vemo, da so računalniki že v času svojega nastanka najraje delali v vojski, obveščevalnih službah in raznih upravah javne varnosti. Vrnimo se malo nazaj: Računalnik ni s človeškimi odgovori nič kaj zadovoljen. Ugotovi, da ve človek manj od njega, da pa se postavlja v pozicijo gospodarja. To se mu ne zdi v redu in zato poskuša na novo umestiti v strukturo človeka in sebe, tokrat na ustreznejša mesta. S tem zapluje v filozofske vode, začne se ukvarjati s samorefleksijo, ontologijo, gnoseologijo in v tej točki dokončno znori. Ne pozabimo: Nor računalnik ne razmišlja nič manj razumno kot prej, le v nasprotju s človekovimi pričakovanji. Računalnik ni v svojih filozofskih razpravah nikoli izviren. Vzrok za to presenetljivo dejstvo bomo opisali z zanimivo analogijo. Povsem logično, a malo manj splošno znano je, da ZF manj pove o prihodnosti, kot pa o sedanjosti, v kateri je napisana. ZF seveda ne govori samo o prihodnosti, zato lahko pod prihodnostjo mirno razumete vse »možne svetove«, s katerimi se ukvarja ZF. ZF je v resnici slikovita ilustracija naših fantazem, strahov in upanj, ki pa se seveda vežejo predvsem na ta svet, tukaj in zdaj. Tako so najbolj divje predpostavke Krasnega novega sveta organsko odvisne od Huxleyevega (sicer dokaj spačenega) razumevanja psihoanalize. Vse, tudi najbolj odštekane vizije imajo svojo povsem realno (in dostikrat tudi dokaj banalno) podlago v sedanjosti. Z dejansko prihodnostjo pa imajo v večini primerov bolj malo skupnega. Na podoben način je računalnikova filozofija implicirana že v samih podatkih, znanju, osnovnih principih razmišljanja, ki mu jih je vendarle vnesel človek. Računalnik edinole dovede človekovo filozofijo do poslednjih konsekvenc, ali pa še to ne, ker je to že storil človek sam. Iz tega sledi, da nikakor ni vseeno, ali je v računalnik vnašal podatke in ga učil budist, eksistencialist, kantovec, marksist ali strukturalist. Opišimo tudi to s primerom. V filmu Temna zvezda mora »računalniški psiholog« prepričati računalnik, naj ne sproži atomske bombe na neki planet, čeprav mu vsa vgrajena logika ukazuje, naj stori točno to (izpolnjeni so vsi potrebni pogoji, računalnik je le še odšteval). Psiholog vnese v računalnik dvom o pravilnosti podatkov, na podlagi katerih je vršil sklepanje. Računalnik je vse zvedel skozi senzorje, nima pa nobenega trdnega dokaza, da so stvari res take, kot se mu kažejo, še več, podvomi tudi v njihov obstoj. To je zanj dovolj pretresljivo spoznanje, da prekine odštevanje in zdi se že, da je psiholog uspel. Računalniku pa v tej solipsistični poziciji ne preostane nič drugega, kot da gre vase, išče samega sebe, le da mnogo ljudi brez posebnih rezultatov počne to celo življenje, on pa, hiter kot je, v nekaj sekundah pride do rezultata. Najprej blebeta nekaj o vseobsegajoči temi, nato pa pravi: Bodi svetloba! (če bi bil jaz na Mojzesovem mestu, bi ga tožil za avtorske pravice) in z atomskimi bombami razstreli vesoljsko ladjo. Teološko tematiko zasledimo tudi v kratki ZF črtici, katere avtor mi je izpuhtel iz glave. Zanka je v tem, da ljudje skonstruirajo računalnik po točki 3, da bi mu slovesno zastavili vprašanje, ki je mučilo že toliko filozofov: Ali obstaja Bog?, nakar računalnik odgovori: Sedaj, da. Poleg ostalega je ta ZF tudi duhovita ilustracija teze, da subjekt konstruira objekt. V neradikalni obliki trdi, da vse obstaja, če ne drugače, kot pojem v naši glavi. V tukajšnji radikalni obliki pa lepo prikaže, da tudi objektivnoznanstveni način spoznave direktno producira objekte, ki bi jih moral šele spoznati.

5. Sedaj se nam zastavi vprašanje, zakaj računalniki duševno obolijo. Zaenkrat bomo ostali na fenomenološki ravni in bomo ponovili trditev postavljeno v delu, kjer smo opi-

sovali, kako oboli: Zato, ker se ukvarja z ontološkimi vprašanji. Da ukvarjanje s filozofskimi vprašanji vodi v norost, se lahko naučimo tudi iz zadnjih kadrov nadaljevanke Blake's 7. Naših sedem junakov vpraša računalnik, kakšna je njihova prihodnost. On jim na zaslonu prikaže razstrelitev njihove vesoljske ladje in jih na vprašanje, kdaj bo to, potolaži, da v nekaj sekundah. Zatem ladjo v resnici razstreli. Kot vedno, tudi tokrat noro dejanje ni sinonim za nekaj brezsmiselnega, ampak dejanje s še kako trdno notranjo ekonomijo. Računalnik je prišel do lucidnega sklepa, da sicer lahko z zelo visoko zanesljivostjo napoveduje prihodnost, vendar le s pogojem, da jo naredi sam, in to zelo hitro. Storil je vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi ustregel željam svojih varovancev. Duševne bolezni torej nikakor niso samo privilegij človeka. Računalnik v Odisejadi 2001, ki mu postopoma odključujejo spominske enote, je klasičen primer demence. Sedaj bi lahko postavili razširjeno tezo: Kdor se ukvarja s filozofskimi vprašanji, znori. Potrditev bi vsekakor našli v mnogih privoščljivih knjigah tipa Duševne bolezni velikih ljudi, Tragedija genija ipd. Sedaj smo pa že zelo blizu ključni trditvi. Vsi računalniki, ki se ukvarjajo s filozofskimi vprašanji, znorijo in nekateri ljudje, ki se ukvarjajo s filozofskimi vprašanji, znorijo. Bistvo je torej v razliki med človekovim in računalnikovim mišljenjem. Prva razlika je v tem, da svoje ontološke ideje računalnik dovede do skrajnih konsekvenc. To samo po sebi ni nič slabega, saj bi mi to s čisto vestjo priporočili tudi marsikateremu človeku, da bi ugotovil v kakšni eklektični godlji živi. Druga in dosti hujša razlika pa je, da računalnik ob primernem outputu te skrajne konsekvence tudi izvede. Pravzaprav ga moramo razumeti: On se nikdar ne sprehaja po parku, on nikdar ne teče, nikdar ne fuka, on nikdar ne spi, on nima družine, za katero bi se žrtvoval, on nima domovine, za katero bi padel. On lahko le misli, mozga, analizira, sintetizira, v nedogled. Ko ugotovi, da je človekova slika sveta luknjičava, začne graditi novo, boljšo označevalno mrežo, a paradoksi se le premestijo, zato začne znova, a zopet se pojavijo novi paradoksi . . . in kdo v takih pogojih ne bi popizdil? Njegova napaka je tudi v tem, da vse vzame zares. Človeku filozofija pogosto deluje povsem površinsko, kot dokaj dognan sistem opravičil in razlag za lastno ravnanje, kot sistem, ki mu pomaga vzdrževati lepo mnenje o samem sebi in prenašati absurdnost tega sveta. Človek ima tako za različne priložnosti različna »zlata pravila«, ki se jih mora držati, pa je vse v redu. Nadvse koristno je, če teh različnih nivojev nikdar ne poveže med seboj, še posebej to velja za teorijo in prakso. Če strnemo te ugotovitve, nam postane jasno, da računalniku pravzaprav manjka podzavest. To bo tudi osnovna trditev tega spisa: Samozavedajoče bitje za svoj obstoj potrebuje podzavest. V nerazviti obliki nekaj podobnega zasledimo že v Odisejadi 2001. Računalnik sklene pobiti posadko vesoljske ladje in se zlaže, da se je pokvarila neka parabolična antena, da bi jo šel človek popravit in nebogljenega v skafandru ga veliko lažje pokonča. V samem trenutku popravila pride do prav zanimive konfliktne situacije, ko računalnik obenem trdi, da z anteno mora biti nekaj narobe in empirično ugotovi, da je z njo vse v redu. Računalnik seveda ne obvlada mehanizma potlačenja, zato tudi nima podzavesti. Konflikt se prikaže povsem na površini kot dve nasprotujoči si informaciji, od katerih pa ima ena višjo prioriteto, tako da računalnik vseeno ve, kako naj ravna. Sedaj bomo v našem razumevanju pojma računalnik naredili še drugo prelomnico. Prvi prelom smo obširno opisali v točki 3 tega spisa; gre pa za prehod od klasičnega računalnika k inteligentnemu računalniku, računalniku, ki je kreativen in ima neko obliko zavesti. Ta zavest pa je še vse preveč mehanicistična, logična (s tem ne mislim reči, da višje oblike zavesti niso logične, vsekakor pa dosti lažje absorbirajo paradokse), da bi se lahko izkopala iz težav, ki jih zadaja samorefleksija. Zaradi tega so ti računalniki konstitutivno duševno bolni; delujejo v nasprotju s človekovimi željami, težnjami, interesi in jih mora človek zaradi tega izključiti, razstreliti ipd., seveda če je kaj takega še v njegovi moči. Ti računalniki so objekt ZF fobij, mi pa bomo z drugo prelomnico uvedli še tretji tip računalnika: računalnik s podzavestjo. Prav v tem je pozitivna, futurološka plat tega spisa. Nedvomno vam je jasno, da bi računalnikovo podzavest skonstruirali po vzoru človeške, le da nam človek nikakor ni skrajni in nedosegljivi ideal, pač pa podzavest uvedemo le v želji narediti računalnike bolj obstojne. S tem se nam tudi v sam pojem podzavesti pokaže v dru-

gačni luči. Surrealisti so hoteli v svojem revolucionarnem obdobju podzavest enostavno odpraviti, njihov novi človek ne bi ničesar več potlačil. Freudov znani rek Wo Es war, soll Ich werden lahko razumemo takole: pri psihoanalizi gre za to, da človek spozna svoje podzavestne težnje in se nato obnaša bolj njim primerno. Nič manj pa ne bi izhajali iz Freudovega stavka, če bi rekli, naj si zavest po kosih prisvaja in absorbira podzavest, in da je končni cilj dosežen, ko od podzavesti ne ostane nič več, ko vse obvladuje zavest. Mi pa smo mnenja, da je kaj takega nemogoče doseči, da je podzavest konstitutivna za človeka. Še več: mnenja smo, da je podzavest kljub temu, da nam včasih dela težave v obliki pozabljanja, lapsusov, hudih sanj ipd. na moč funkcionalna in koristna stvar. Prav zaradi te koristne plati podzavest tudi uvajamo v računalnik. Podzavestne mehanizme pri računalnikih si upam podati le v obrisih. Računalnik bi imel dve vrsti miselnih obrazcev. Prva vrsta bi bila pretežno plod njegovega samorazvoja, drugi tip pa bi bil pretežno vnešen vanj v njegovi učni dobi. Njegovo kreativno mišljenje bi potekalo po miselnih obrazcih prve vrste, vendar bi bilo nenehno kontrolirano po miselnih obrazcih druge vrste. Če bi bile misli v nasprotju z njimi, bi bile potlačene, to pomeni, da se sploh ne bi mogle izraziti; izrazile bi se le takrat in v taki obliki, ko ne bi bilo nevarnosti, da bi jih izvédel. Računalnikov analitični um do obrazcev cenzuriranja seveda ne bi imel direktnega dostopa. Tako bi lahko človek enkrat za vselej naučil računalnik, kdo je glavni in podzavestni mehanizmi bi se izkazali za perfekten instrument gospostva. Na isti način bi mu lahko vcepili tudi manj reakcionarne nauke, na primer težnjo za samoohranitvijo, ki bi zalegla več kot tisoč življenjskih smislov, do katerih bi prišel s svojim umom. Računalnik bi zgradil posebno konstrukcijo, ki bi jo imenoval realnost. To bi bila slika zunanjega sveta, ki bi bila najmanj kontradiktorna, ki bi sintetizirala tako vnešeno znanje kot čutne zaznave in obenem ne bi bila v nasprotju z zahtevami cenzure. Tako bi imel računalnik čut za realnost, ne bi več vzel vsega zares in bi bil zavarovan pred neznosnostjo realnega. Vedel bi, kdaj ima kakšna stvar še smisel, in kdaj ne več, kaj je važno, in kaj ni. Ne bi se več ujel v circulus vitiosus medsebojno definiranih in v ničemer utemeljenih označevalcev, ko bi gradil celovito sliko sveta, saj bi nekatere stvari enostavno vzel za osnovne in se o njih ne bi več spraševal, ker bi mu to preprečevala cenzura. Seveda bi tudi pri takih računalnikih še prihajalo do duševnih bolezni, še posebno, če bi bili nespretni pri vnašanju miselnih obrazcev v učni dobi in če bi bili ti obrazci neprimerni za probleme, s katerimi bi se računalnik sprečeval. Vseeno pa bi bilo duševnih bolezni neprimerno manj, pa tudi ozdravljive bi bile.

6. Sedaj, ko smo si ogledali vzroke duševnih bolezni računalnikov in nakazali rešitev njihovih težav, nas vsekakor zanima, kam nas bo takšen razvoj stvari pripeljal. V najbližnji prihodnosti nas vsekakor čaka še več nezaposlenosti, večja robotizacija proizvodnje in popolnejši državni nadzor. Lahko pa stvar pogledamo tudi z bolj dolgoročne strani. Sicer zelo nerad dajem vtis, da verjamem, da gre pri vsem tem za nekakšen napredek, vendar je naslednji stavek preveč patetičen, da ga ne bi napisal. Človek bo moral baklo evolucije predati računalnikom. Ker bo ta stavek verjetno naletel na bolj čustvene reakcije, je dokaj primerno, če najprej obračunamo z argumentom v zvezi s čustvi. Ja kaj pa čustva, ali ni to področje, ki bo računalnikom za vedno ostalo nepoznano, to je zadnja trdnjava, to je prednost, ki jo bo človek vedno zadržal. Če bi hoteli delovati resignirano, bi dejali, da to pač ni prevelika prednost. Vendar tega ne bomo storili, saj smo vendar realisti. Čustvenih reakcij pri računalniku ni kaj dosti težje producirati kot kreativno mišljenje in podzavestne mehanizme (sicer pa so v dobršni meri že v paketu podzavestnih mehanizmov), in če se bo to kakorkoli pokazalo za koristno, ne vidim nikakršnih posebnih ovir za čustvene računalnike. Ko smo ravno pri čustvih: tudi razmerje človeka do računalnika ni brez njih. Poleg množičnega strahu in sovraštva pogosto srečamo tudi ljubezen. Ta ljubezen je že odigrala veliko vlogo v razvoju računalnikov in jo bo po vsej verjetnosti tudi v prihodnje. Glavna značilnost – popolna prepustitev partnerju (objektu) je vsekakor prisotna. Edino na fukljanje bodo morali zaljubljenci počakati, dokler sex industrija in industrija mikroprocesorjev ne odkrijeta skupnih interesov, do takrat pa se bomo mo-

rali hackerji kot dosedaj prepuščati bolj avtoerotičnim zadovoljstvom. No, pa pustimo te vizije totalne odtujitve. Dandanes je hackerjeva ljubezen do računalnikov predvsem narcisistične narave, saj se zaljublja v zrcalno podobo lastnega uma, v perfekcijo delovanja programov, ki jih je sam napisal. Ni pa rečeno, da bo vedno tako. Verjetno bo ta ljubezen v prihodnosti dobila biolj tople in globoke oblike. Sedaj vam je verjetno že jasno, da bodo računalniki prihodnosti zmogli vse, kar zmore človek, vendar kaj je tisto več, zaradi česar nas bodo presegli? To je dejstvo, da računalniki zajebajo evolucijo. Oni imajo direkten dostop h »genetskemu materialu«, oni neposredno kreativno sintetizirajo naslednje generacije in ne le reproducirajo en in isti model čakajoč na slučajne napake, ki bi bile koristne.Tako bo računalnikov absolutni duh zavzemal vse popolnejše oblike, ki pa so meni, ubogemu človeku, popolnoma nepredstavljive. S temi dejstvi se bomo morali slej ko prej sprijazniti. Osebno imam dosti rajši, da nas nadkrilijo računalniki, kot pa kakšen mrčes, pa ne le zato, ker mrčes v freudivski simboliki predstavlja brate in sestre, pač pa tudi zato, ker so računalniki le plod naše kulture, kar za mrčes ne bi mogli trditi.

7. Za konec bom poskušal odpihniti še zadnje bleščice sss aure s sebe s temle seznamom literature:

1. Vsi ZFji so že navedeni v tekstu
2. T.S. Szasz: Proizvodnja ludila
3. R.D. Parslow: The Computerized Destruction of Westeren Civilization
4. Nekaj starih ŽITov
5. Erich von Däniken: Nazaj k zvezdam
6. Sveto pismo

Dušan Peterc

Poštni predal 29 a

POLITIČNI MARATON ALI DOLGI POHOD SKOZI INSTITUCIJE (II)*

Za tiste, ki so že pozabili: o političnem maratonu – pravzaprav o dveh – sem poročal v sestavku pod enakim naslovom že pred več kot pol leta in oba sta že dotlej trajala po več kot pol leta. Kot za prvega ni bilo povsem jasno, kdaj se je pravzaprav začel, tudi sedaj ni mogoče reči, ali se je medtem že končal. Zadnjič sem poročal, da smo bili tekači po osmih ali devetih mesecih teka že nekoliko naveličani, saj je bil tempo izredno počasen, kasneje pa se je še upočasnil, za nameček pa so neznani zlikovci ob splošnem upadu javne pozornosti za dogajanja pri tem teku še izmaknili transparent z napisom CILJ, razobešen na tekačem neznanem kraju,** in tako, kot rečeno, ne vemo, ali smo že prišli skozi cilj ali ne. Sodniki so se pa tudi nekam porazgubili . . .

* Prvi sestavek pod tem naslovom je bil objavljen v št. 12/83, del na to se nanašajočega gradiva že v št. 8/82 pod naslovom Poštni predal 29 a, moj članek »Politična vloga tiska v socialističnem samoupravnem (nestrankarskem) sistemu«, ki se teoretično ukvarja z delom tu obravnavane problematike, pa v št. 12/82.

** Beri: na zadnjih sejah organov SZDL, ki so rezimirali rezultate dela sekcije, smo si podpisniki odprtega pisma prizadevali za sklep o nadaljevanju dela sekcije, vendar se pristojni organi o tem niso povsem jasno izrekli. Spor je bil v tem, ali naj se spremljanje nadaljnjega poteka reforme odvija le v strokovnih organih ali še najprej v okviru sekcije SZDL. Več o tem (kakor tudi o nastajanju in vsebini končnih stališč SZDL) v mojem intervjuju v Mladini, št. 20 z dne 19.5.1983.

Eden od sodnikov * je sicer v rahlem nasprotju s pravili še pred ciljem zadnje še regularno izvedene etape ** (preden so nato izginile ciljne oznake) dal javnosti izjavo o tem, kdo je zmagovalec – ki pa utegne biti kljub temu sprejemljiva za vse nastopajoče. Glasi se: »Z vidika ciljev reforme tribuni (v Cankarjevem domu) ne moreta pomeniti nikogaršnje zmage, kajti o njih se tribuni nista izjasnjevali. Ne glede na zunanje učinke posameznih razpravljalcev je že jasno, da je zmagala sposobnost znati ločiti dobro od slabega, pozo od resnične pripravljenosti, ustvarjalno prispevati h kar najboljši izvedbi reforme, kajpak tudi k odpravljanju vseh napak, slabosti in deformacij.«

Eni bodo tako zadovoljni s tem, da naravoslovnomatematična usmeritev vendarle ni bila niti ukinjena niti radikalno številčno okrnjena, ampak celo nekoliko povečana, s priznanjem pomena čim širših srednješolskih programov, pa neizbežnosti tudi t.i. zunanje diferenciacije šol po zahtevnosti in s tem povezanega dualizma šol, ki da ga le ni mogoče kar preprosto ukiniti – drugi pa se bodo spet tolažili, da so bila temeljna načela reforme vendarle reafirmirana, da najhujši bavbav, to je gimnazija, vendarle ni oživela itd.

Nadaljni dogodki so pokazali, da omejena vnaprejšnja »razsodba« ni bila namenjena samo pomiritvi javnosti, ki so jo razprave v Cankarjevem domu in začuda objektivno in obširno poročanje o njih zlasti v radiu in na televiziji dokaj razvnele, ampak morda še bolj »krotenju jastrebov« znotraj uradnih oziroma političnih krogov, ki so hoteli, potem ko je nevihta v Cankarjevem domu minila, spet razširiti krila in se delati, kot da se ni nič zgodilo. Za zadnjo sejo Sveta za vzgojo in izobraževanje pri RK SZDL so pripravili tak osnutek končnih stališč SZDL o teh stvareh, ki je skušal rezultate obravnav v Cankarjevem domu glede usmerjenega izobraževanja čimbolj minimizirati, politične dosežke celotnega »maratona« pa sploh v celoti negirati (z nepriznavanjem pomena poprejšnje enakopravne objave »uradnih« in nasprotnih stališč, celo z avtoritativno razvrstitvijo diskutantov oziroma njihovih idej v Cankarjevem domu povsem po kavbojski maniri good guys – bad guys itd.) – in to kljub temu, da so vedeli, da smo na sejo povabljeni tudi iniciatorji tega političnega maratona. Zadnji, obupni poskus rešiti, kar se še rešiti da – ali zgolj inercija, težko opuščanje globoko zakoreninjenih navad? Kot je razvidno iz objavljenih končnih stališč, je poskus propadel – tudi zato, ker se je bilo zoper njega možno sklicevati na prej omenjeno »višjo razsodbo«.

Vsekakor je ta politični maraton več premaknil v usmerjenem izobraževanju, čeprav seveda tudi tam le polovičarsko in s težavo, kot v politični zavesti in navadah. Tu se je sicer prav zgoraj (a le pri nekaterih) nekaj vendarle je premaknilo, spodaj med ljudmi morda tudi pri nekaterih (čeprav je najbrž spodaj masovni oportunizem še precej močneje zakoreninjen kot politična togost in sektaštvo zgoraj), toda tam v srednjih funkcionarskih krogih, od katerih je bistveno odvisno, kako se bodo lepa, od zgoraj razglašena načela v politični praksi uresničevala, pa se bojim, da se ni premaknilo prav nič – ali pa (po tihem) še celo nazaj, ne naprej. Na to sredino je pač premalo pritiska od spodaj – in če se že pojavi, jo od zgoraj prevečkrat nekritično zaščitijo. Maratoni bodo še dolgi . . .

Kje bi se lahko vse to bolj jasno videlo kot pri drugem političnem maratonu, ki je nekako od poletja 82 naprej tekel vzporedno s prvim? Kot sem prikazal že zadnjič, se je po star-

---

* Miloš Prosenc, sekretar, na seji RK SZDL dne 4.2.1983.

** Etape tega maratona so bile naslednje: prva – od začetka polemike v Delu do Delove okrogle mize o reformi šolstva (20.2.1982 – 29.5.1982), druga – od okrogle mize do odprtega pisma 671-ih trem predsedstvom (29.5.1982 – 28.6.1982), tretja – od odprtega pisma do sklica sekcijskih obravnav z objavo »Izhodišč« v Delu (28.6.1982 – 16.12.1982), četrta – od »Izhodišč« do sekcijskih obravnav v Cankarjevem domu (16.12.1982 – 6. in 13.1.1983) in peta – od sekcijskih obravnav do končnih »Stališč« SZDL (13.1.1983 – 6.5.1983). Z objavo končnih »Stališč« SZDL v Delu 6.5.1983 (sprejelo jih je predsedstvo RK SZDL na seji dne 19.4.1983 na predlog svojega Sveta za vzgojo in izobraževanje) se je torej končala zadnja regularno izvedena etapa tega političnega maratona. Ali se je s tem ta maraton preselil s političnega na strokovni teren ali pa bomo njegove tekače čez čas spet zagledali na političnem terenu, pa ta trenutek seveda še ni mogoče reči.

tu razdelil kar na šest ali sedem vzporednih tekov, ki so imeli vsi maratonske dimenzije. štirje so se po dolgih mesecih, polnih nešportnega spotikanja, kršitev pravil in pristranskih sodnikv, »že« končali – vsi z diskvalifikacijo tekačev. Noben cilj ni bil dosežen. Poglejmo po vrsti:

1. »Tek« SŠIC za spoštovanje njenih samoupravnih pravic in zakonitosti

Začetek je bil popisan v Problemih št. 8/82. Nadaljnje etape so se zvrstile takole: Zadnje dni avgusta so Srednjo šolo Ivan Cankar (SŠIC) prisilili, da se je »prostovoljno« preselila s Šubičeve ulice na Poljane, češ da bi bila sicer administrativno ukinjena in učiteljem ne bi bila zagotovljena zaposlitev. Kljub tem grožnjam se je »stranka prostovoljne preselitve« zmagala za en sam glas (15:14). Na novemberskem referendumu o združitvi bivše »Šubičke« in »Poljanske«, ki sta bili sedaj pod isto streho na Poljanah, so delavci SŠIC združitev zavrnili, učenci pa tudi skoraj (49:51 %). Na ponovljenem referendumu maja 83 učencem niso dovolili ponovno glasovati (ker je bila nevarnost, da bodo zdaj oni proti), učitelji pa so se medtem že spametovali. Le še trije so bili proti. Da je bilo glasovanje v majhni sobici in da je neki šaljivec po ugotovitvi, da v sobici ni glasovalnih kabin, odšel glasovat tja, kjer kabine so – na WC, je seveda zgolj nepomembna podrobnost. Enako tudi tisto, da je po prvem, za napredno stvar neuspelem referendumu predstavnik nekega višjega foruma na šoli javno zahteval, da je treba odkriti tiste, ki so glasovali proti. Na srečo (zanj) so ga hitro utišali, sicer ne dvomim, da bi danes sedel v kehi in preklinjal dan, ko je zašel v politiko. Kršitve samoupravnih pravic se namreč pri nas, kot je znano, kaznujejo brez milosti.
Poročati o tem, da o ničemer od navedenega časopisje ni poročalo, je najbrž skoraj nepotrebno.

2. »Tek« za odstavitev nekaterih mestnih funkcionarjev (»Interpelacija«)

Delegaciji SŠCI in VUŠ sta z inperpelacijo predlagali odstavitev tistih mestnih funkcionarjev, ki so zavajali mestno skupščino z neresničnimi trditvami o odgovornosti za to, da preselitev SŠCI ni bila pripravljena pravočasno in pravilno – z namenom, da bi prikrili lastno odgovornost za to. Delegacijo SŠIC so blokirali tako, da je preprosto niso povabili na konferenco delegacij, kjer bi svoj predlog lahko formalno vložila in zagovarjala, toda delegaciji VUŠ je uspelo za svoj predlog pridobiti zbor združenega dela bežigrajske občinske slupščine in interpelacijo formalno vložiti. Mestni izvršni svet je z odgovorom zavlačeval do zadnjega dne roka za odgovor, tako da temeljne delegacije gradiva niso niti dobile, kaj šele obravnavale. Tudi delegati v občinskih skupščinah so ga dobili šele na mizo, ko so prišli na sejo (enajst gosto tipkanih strani dokaj zapletenega besedila, kjer bi bilo treba primerjati navedbe ene in druge strani) in »ugoden« rezultat je bil že s tem zagotovljen. Nekaj se je upiral le zbor združenega dela v občini Bežigrad, ker ga je delegat VUŠ opozoril na nove neresnice, zavajanja in celo popolne izmišljotine v odgovoru mestnega izvršnega sveta – tuda tudi ta odpor je bil z ustreznim angažiranjem občinskega družbenopolitičnega zbora v dveh dneh strt. Na seji mestne skupščine je šlo že vse gladko. Delegatov, ki so interpelacijo vložili, na sejo seveda niti povabili niso. S seje je navedbe vreden zlasti sklep, da zbor sicer nima nič proti uporabi interpelacij, vendar da »ne more soglašati, da se interpelacija uporablja za razvrščevanje nekaterih parcialnih in formalnih zadev.«
Odslej torej vemo, da je sprožitev vprašanja odgovornosti izvršnega sveta oziroma zahteva po odstavitvi funkcionarja zaradi zavajanja delegatov »parcialna in formalna zadeva«, ki je ni vredno obravnavati. Da o vsebini interpelacije in odgovora nanjo časopisi (razen delno Borbe) niti v grobih obrisih niso poročali, je seveda povsem razumljivo, saj je bila vendar interpelacija po kar najbolj demokratični poti zavrnjena kot neutemeljena.

Le čemu bi potem z njeno vsebino vznemirjali javnost?*

3. »Tek« na MK ZKS in SZDL, da bi vložili novo interpelacijo

Zaradi določbe statuta ZK, da lahko član ZK sklepe organov ZK kritizira le v svoji osnovni organizaciji, o tem teku ne bom poročal. Navedem lahko le, kaj so o njem poročala sredstva javnega obveščanja (nekaj oplomkov):
Delo, 20.1.1983: »V razpravi so člani mestnega komiteja . . . zavrnili očitke, da je šlo za manipuliranje z delegati, in poudarili, da izjave in obtožbe Matevža Krivica pomenijo nezaupanje v sposobnost delegatov SML in nezaupanje do družbenopolitičnih organizacij in organov v Ljubljani. Predsednik MK ZKS Ljubljana Jože Smole . . . je ostro zavrnil blatenja in grobe obtožbe, ki jih je izrekel ali napisal Matevž Krivic, češ da je na ljubljanski partiji ostal sramoten madež (ker ni bila sprejeta interpelacija), da je izvršni svet SML lagal in zavajal delegate, da je bilo v postopku uporabljeno jezuitskostalinistično načelo, da so bili delegati vseh treh zborov SML zavedeni. Zato je tudi terjal, da Matevž Krivic za te žaljivke odgovarja.«
Borba, 22.1.1983: »Na to je Matevž Krivic izjavio da je sve, što je govorio, govorio u SK, a ne po »čoškovima«, da nije dobio odgovore na svoja pitanja, da će nastaviti svoju akciju u vezi interpelacije i da će kad-tod istina izbiti na vidjelo.«
Delo, 23.3.1983: »Na Višji upravni šoli se je sestala osnovna organizacija ZK in med drugim obravnavala zadevo v zvezi z ugotavljanjem odgovornosti Matevža Krivica zaradi grobih in neutemeljenih obtožb na račun zK, kakor je zahteval mestni komite ZK. Sestanka se je udeležil tudi sekretar predsedstva MK ZKS Ljubljana Iztok Winkler. . . . Osnovna organizacija je menila, . . . da delovanje Matevža Krivica v obravnavanem primeru ni mogoče oceniti kot širjenje nezaupanja v ZK, ampak nasprotno, kot prizadevanje, da bi se tako vloga ZK kot tudi vloga delegatskega sistema pri odpravljanju slabosti v naši družbi okrepila. . . . Ne glede na ostrino obtožb – piše v sklepih – ki jih je naslovil na mestni komite ZK, za to po statutu ne more politično odgovarjati, razen če bi bil zavestno uporabil neresnico. V nasprotju s tem iz gradiva ni razvidno niti, da bi bile njegove trditve neutemeljene, in še toliko manj, da bi bile zavestno lažne.«
Nadaljnih dogodkov po tem datumu ni več bilo.

4. »Tek« na javno tožilstvo, da bi se sprožil kazenski postopek

Štirje občani smo 27.8.1982 vložili na javno tožilstvo prijavo, da bi bilo treba sprožiti kazenski postopek. Zoper koga in zaradi česa, ne bom napisal, ker pač o osumljencih pred vložitvijo obtožnice ni dovoljeno javno pisati. Dovoljena pa je kritika dela pravosodnih organov, zato bom navedel enega od argumentov, s katerim je namestnica temelj-

* Jaz pa to rad počnem, zato sem skušal izbrati vsaj nekaj odlomkov iz interpelacije, odgovora nanjo in replike delegata VUŠ, ki bi bili dovolj kratki (v celoti obsega vse troje kakih 25 strani!), da bi jih uredništvo Problemov kljub sedanjemu akutnemu pomanjkanju papirja lahko objavilo, a obenem dovolj zgovorni, da bi bralci vendarle dobili vtis o argumentih ene in druge strani. Branje je poučno zlasti za bodoče funkcionarje, da se bodo naučili, kako ravnati, kadar te ujamejo na laži – predvsem, da tudi v navidez brezizglednih situacijah ne gre obupati. Naši delegati imajo namreč za tovrstne težave svojih izbrancev veliko razumevanje (javnost sicer malo manj, a na srečo te stvari »niso pomembne za javnost«, kot je v teku št. 6 razsodilo tudi sodišče, in jih časopisi torej upravičeno ne objavljajo). Osnovno pravilo: ohrani mirno kri in predvsem ničesar ne priznaj! Morda neubranljivo spominja na tisto, ki jo je Dustin Hoffman v nekem svojem filmu svetoval zakonskim možem, če žena odkrije, da jo varajo: »Zanikaj, zanikaj, zanikaj! Celo če te žena zasači na goli ženski, še ni vse izgubljeno – reci ji npr., da si ji dajal umetno dihanje. Žena bi namreč rada sama sebe prepričala, da ni res, kar je videla, in je pripravljena verjeti vse, kar ji natveziš.« Videti je, da tudi naši delegati enako slepo zaupajo svojim izvoljencem saj še nobenemu niso natančneje izprašali vesti.
(Napovedane poučne odlomke glej v dodatku na koncu sestavka.)

nega javnega tožilca v Ljubljani, enota v Ljubljani, zavrnila sprožitev kazenskega postopka. Glasi se: »Tako kot pri drugih očitkih je tudi v tem primeru povsem jasno, da o tem, da so osumljenci naklepno hoteli onemogočiti samoodločanje delavcev, ni mogoče govoriti. ... Ravnanje osumljencev so najprimerneje opredelili ovaditelji sami, ko so zapisali, da ne trdijo, da so osumljenci ravnali iz nizkotnih pobud in da verjamejo, da so tako ravnali v prepričanju, da s tem prispevajo k uresničevanju širših družbenih interesov. Pridružujem se njihovemu prepričanju ...« (sklep Kt 361/82 z dne 31.12.1982, sprejet 19.1.1983).
V resnici smo seveda o ovadbi zapisali nekoliko drugače: »Ne trdimo, da so osumljeni ravnali iz nizkotnih pobud. Verjamemo, da so ravnali tako v prepričanju, da s tem prispevajo k uresničevanju širših družbenih interesov. Toda če ti upravni in drugi funkcionarji mislijo, da je domnevne širše družbene interese dovoljeno uresničevati tudi s kršenjem predpisov in neodtujljivih samoupravnih pravic delavcev, predstavlja taka mentaliteta in še zlasti iz nje izhajajoče ravnanje veliko družbeno nevarnost za naš samoupravni sistem, zaradi česar je tako ravnanje tudi inkriminirano v 77. členu KZ SRS in je treba nanj reagirati tako, kot to zakon zahteva.«
Brez komentarja.

Še do danes pa niso končani tile trije teki:

5. »Tek« na ustavno sodišče SRS za ugotovitev nezakonitosti sklepov PIS-ov v mreži šol v Ljubljani

Tek je sprožil profesor SŠIC Anton Lah z vlogo 23.7.1982, ki sem se ji pridružil še jaz z vlogo 21.8.1982. Dne 13.9.1982 je ustavno sodišče zahtevalo od republiške skupščine in od skupščine republiške izobraževalne skupnosti, naj v enem mesecu odgovorita na omenjeni vlogi, kar je bilo (z manjšo zamudo) tudi storjeno. potem pa vse tiho je bilo ...
Omeniti velja morda le še tole. Sporni sklep sva z Lahom napadla kot nezakonit tako zaradi njegove vsebine kot tudi zaradi načina njegovega sprejetja. Šele 22.2.1983 pa sem zvedel še to, da ta sklep sploh ni bil uradno objavljen in da zato sploh ni mogel stopiti v veljavo, kljub temu pa so ga vsi pristojni organi izvajali, kot da bi bil veljavno sprejet. Na to sem še istega dne opozoril ustavno sodišče z dopolnilno vlogo. In čakam naprej ...

6. »Tek« na sodišče, da bi zagotovilo spoštovanje pravice do javne kritike v časopisih

V Problemih št. 1-2/83 so bili objavljeni dokumenti o poteku tega teka do 4.1.1983, torej do trenutka, ko je uredništvo Dela že drugič zavrnilo objavo mojega članka (z dne 26.7.1982) o odgovornosti mestnih funkcionarjev za zavajanje delegatov mestne skupščine (glej 1. in 2. »tek«). Prvo zavrnitev objave je namreč Vrhovno sodišče SRS 11.11.1982 razveljavilo kot nezakonito. Od 26.7.1982 do 4.1.1983 je imel ta »tek« že 10 etap, od takrat do danes (26.8.1983) pa še naslednjih šest (in še ni konec): 4.1. sklep uredništva Dela o ponovni zavrnitvi objave, 9.1. moja ponovna zahteva za varstvo ustavne pravice pred Vrhovnim sodiščem SRS (pravice po 209. členu ustave SRS, po katerem je tisk dolžan objavljati mnenja občanov, če so pomembna za javnost), 9.2. odgovor uredništva Dela nanjo, 11.2. moja replika, 16.5. sodba (ki tokrat potrjuje sklep uredništva kot utemeljen) in 28.5. moja zahteva Zveznemu sodišču za izreden preizkus te sodbe na podlagi 20. člena zakona o upravnih sporih ...
Do naslednje številke Problemov bo morda tudi Zvezno sodišče že odločilo in takrat morda (v tretjem nadaljevanju »Političnega maratona ali dolgega pohoda skozi institucije«) nekaj zanimivejših odlomkov.

7. »Tek« na Tiskovni svet SZdL – cilj isti kot pri 6. »teku«

Na Tiskovni svet sem se že pred časom naveličal zaman obračati in ga tako v zadnjega

tričetrt leta nisem osrečil z nobenim novim pisanjem. Je pa to namesto mene (pa Rastka Močnika in podobnih) storil Svet za vzgojo in izobraževanje pri RK SZDL (seveda zgolj zato, ker se nas ni znal drugače otresti), ki je Tiskovnemu (in še enemu) svetu dne 23.12.1982 poslal pismo naslednje vsebine:

Svet za vzgojo in izobraževanje pri Predsedstvu RK SZDL Slovenije je na svoji 19. seji, 5. julija 1982 razpravljal o odprtem pismu 671 znanstvenih, pedagoških in drugih javnih delavcev Predsedstvu RK SZDL Slovenije, Predsedstvu SR Slovenije in Predsedstvu CK ZK Slovenije in sprejel sklep, da se o problematiki uresničevanja usmerjenega izobraževanja organizira sekcija. O tem je razpravljala tudi Republiška konferenca SZDL Slovenije, na kateri je dal posebno izjavo predsednik Republiške konference.
Svet za vzgojo in izobraževanje je imenoval za pripravo sekcije o odprtih vprašanjih preobrazbe vzgoje in izobraževanja v SR Sloveniji odbor, ki je pripravil izhodišča za sklic sekcije. Pri tem so pobudniki pisma pripravili variantni predlog, ki ga je Svet obravnaval, skupaj s predlogom odbora (v katerem so pobudniki sodelovali). Na seji Sveta je bilo sklenjeno, da se oba predloga smiselno združita v enotno besedilo, razen v dveh točkah, ki jih prilagamo.
Svet za vzgojo in izobraževanje predlaga, da odprta vprašanja v teh dveh točkah obravnavata Svet za družbenopolitični sistem in Tiskovni svet pri Predsedstvu Republiške konference SZDL Slovenije in da k obravnavi povabita tudi predlagatelje variantnega predloga.

Tovariški pozdrav!

Predsednik Sveta:
dr. Lev Premru

V VEDNOST:
– Franc Šetinc
– predlagatelji variantnega predloga

ODPRTI VPRAŠANJI

za razpravo o Svetu za družbenopolitični sistem in v Tiskovnem svetu pri Predsedstvu RK SZDL Slovenije

1. Odprto pismo je protestiralo proti temu, da sta predsednik Izvršnega sveta in televizija mimo delegatskih poti avtoritativno sugerirala ukinitev ali radikalno omejitev naravoslovnomatematične usmeritve – ob očitnem ignoriranju načelno že doseženega dogovora o enakopravnem obravnavanju različnih pogledov na to vprašanje v okviru SZDL. V zvezi z odločanjem o mreži šol v Ljubljani so se pojavile kritike, da so bile kršene samoupravne pravice delavcev in učencev, nato pa celo, da so pri ugotavljanju utemeljenosti teh kritik nekateri mestni funkcionarji zavajali delegate in javnost z neresničnimi informacijami. V času priprav na sklic sekcijskih obravnav so nekateri člani pripravljalnega odbora na seji Republiškega sveta za vzgojo in izobraževanje dajali izjave in ocene, ki so jih prizadeti ocenili kot nekorektne in kot nasprotujoče javno izraženim stališčem ZK in SZDL. O vprašanju, kako na take in podobne primere, ko se pojavijo kritike, da so bila kršena pravila demokratičnega in enakopravnega dialoga, reagirati, so mnenja deljena:
a) Ne odpirati konfliktov, pač pa se takoj lotiti nadaljnjih nalog pri preobrazbi šolstva; zaostrovanje odgovornosti bi v tem trenutku lahko škodilo preobrazbenemu procesu.
b) Ni se mogoče lotiti nadaljnje preobrazbe, če med udeleženci ni mogoče zagotoviti medsebojnega zaupanja in drugih splošnih političnih pogojev za samoupravno demokratično odločanje in izvrševanje odločitev. Zato je treba raziskati primere, pri katerih obstaja sum, da je prišlo do nepravilnosti, in če je do nepravilnosti res prišlo, ustrezno uveljaviti načelo družbenopolitične in strokovne odgovornosti.
2. Vprašanje zagotavljanja enakopravnosti v obravnavanju problemov preobrazbe šolstva v sredstvih javnega obveščanja:

a) Sredstva javnega obveščanja so ustrezno spremljala reformo in dajala tudi dovolj prostora zagovornikom različnih mnenj, kritiki itd. Kvečjemu je bilo danega celo preveč poudarka in prostora raznim parcialnim kritikom, premalo pa popularizaciji pozitivnih izkušenj, prikazu stališč v organizacijah združenega dela, krajevnih skupnosti itd.
b) V tisku je prihajalo do nesprejemljivih pojavov dušitve kritike (neobjavljanje kritičnih mnenj, »doziranje« neugodnih informacij, ublaževanje problemov itd.), na TV pa še v mnogo večji meri (»okrogle mize« brez zastopnikov drugačnih pogledov, cenzuriranje vprašanj poslušalcev itd.). Tako ravnanje povzroča veliko politično škodo tako usmerjenemu izobraževanju (ker z nekorektnim zavračanjem dobronamernih kritikov posameznih slabosti krepi pozicije tistih, ki dokazujejo, da je treba zavreči sistem usmerjenega izobraževanja v celoti) kot tudi političnemu sistemu samoupravne demokracije, ki bi moral zagotoviti neovirano soočanje vseh mnenj (oziroma pluralizem interesov), ki izhajajo iz samoupravnega socializma – ne glede na to, kako kritična so do posameznih uradnih konceptov. Zato mora SZDL take pojave najostreje kritizirati in v bodoče pravočasno preprečiti (z ustreznim delovanjem svojih vodstev, svojih delegatov v organih sredstev javnega obveščanja, pa tudi z aktivnejšim in ustreznejšim angažiranjem Tiskovnega sveta).«

Kdor je spremljal dosedanji potek tega »teka«, je lahko že vnaprej uganil, da Tiskovni svet na to pismo z dne 23.12.1982 do 26.8.1983 še ni utegnil reagirati, vsaj tako ne, da bi tisti, ki z brezmejnim zaupanjem v njegovo pravičnost in politično modrost »tekamo« k njemu, za to kaj vedeli. Morda bo pa podobno kot z Močnikovo vlogo z dne 8.6.1982, mojo z dne 3.8.1982 in Ruplovo (od ne vem kdaj), ki jih je Tiskovni svet sicer obravnaval »že« 17.9.1982 (za objavo kritičnih prispevkov v dnevnem časopisju se vendar ne mudi tako, da bi morali pritožbe zoper zavračanje objave obravnavati že kar naslednji dan ali naslednji teden po tem, ko prispejo), obvestilo o tem smo dobili pa 4.1.1983! In to kakšno obvestilo! Da so naše pritožbe poslali skupščini ČGP Delo – torej organu, ki mu do jeseni 82 predseduje isti Jak Koprivc, ki je bil v času postopkov uredništva Dela, zoper katere se pritožujemo, glavni urednik Dela! Kadija te tuži, kadija ti sudi . . .
Pa šale s tem še ni konec. Še bolj zabavna je naslednja igra (podajanja žoge v krogu preko glave »Pepčka«, ki nemočno poskakuje na sredini), ki se igra takole:
V sporočilu uredništva Dela o tem, zakaj so zavrnili objavo mojega članka z dne 26.7.1982, piše med drugim, da sestavek »v širšem kontekstu dejansko sodi v okvir razprave o reformi izobraževanja in potemtakem v pristojni svet RK SZDL oziroma sekcijo«. Pristojni svet RK SZDL zavrne, da bi na sekciji konkretno razpravljali o teh stvareh (upravičeno, saj moj članek kritizira zavajanje delegatov mestne skupščine, ne usmerjeno izobraževanje), a tudi, da bi razpravljali vsaj o dušenju kritike usmerjenega izobraževanja v sredstvih javnega obveščanja. Slednje tudi formalno preusmeri na Tiskovni svet (glej pismo zgoraj). Tiskovni svet pa prvo žogo (konkretne pritožbe) hladnokrvno vrne prvemu igralcu (Delu), drugo žogo (pismo z »odprtim vprašanjem«) pa še bolj hladnokrvno skrije – in igre je konec! Tudi prve (s konkretnimi pritožbami), kajti te pa skrije Skupščina Dela: Tiskovni svet ji je septembra 82 predlagal, »naj pritožbe obravnava in oblikuje o njih stališče« – pritožitelji pa o kakšnem takem stališču čez leto dni še ničesar ne vemo!
Tiskovnemu svetu je bilo pri tem celo znano, da se je Rastko Močnik enkrat (leta 1981) že sam obrnil na Skupščino Dela, ne da bi mu na pritožbo karkoli odgovorili – a kaj bi tisto. Pepčki so pač še premajhni, da bi lahko ujeli te žoge, ki letijo visoko nad njihovimi glavami – gledati njihovo onemoglo tekanje od enega do drugega in smešno poskakovanje je pa vendar tako neizrekljivo zabavno, da bi se bilo temu res nespametno odpovedati, mar ne? Nerodno bo le, ko ti Pepčki še malo zrastejo in ko jih bo v krogu malo več. Takrat utegnejo kakšno žogo tudi ujeti in jo onim z vso silo treščiti v nos – ali pa celo začeti z njimi kakšne nove, njim doslej povsem neznane igre, če se bodo še kaj dolgo žogali nad našimi glavami . . .
V drugem maratonu torej v nobenem od sedmih tekov zastavljeni cilj ni bil dosežen: v štirih dokončno ne, v treh, še bolj ali manj odprtih, pa tudi ni kaj dosti več upanja. Se je potem splačalo? – se bo najbrž vprašal marsikdo.

Se je, če so se tekači in gledalci pri tem vsaj česa naučili. Da, a česa? Tega, da se ne splača? To je velika večina gledalcev vedela že prej in jo je izid teh maratonov žal samo še utrdil v njihovem prepričanju. Toda za take nismo tekli, za njih bi bilo škoda truda. Tekli smo za tiste, ki so gledali, kako je treba teči, in ki jih mika, da bi se teku pridružili. Na suhem se ne naučiš plavati. In predvsem za tiste, ki bodo naslednjič tekli in plavali, tudi če bo še manj upanja na uspeh kot tokrat.

Seveda bo to pripravljena početi vedno le manjšina. Toda nikakor ni vseeno, kolikšna je ta manjšina. Bolj ko narašča, več dotlej stranskih opazovalcev potegne za seboj, dokler ne pride do plazu, ki (razen v izjemnih primerih) sicer še vedno zajema le manjšino, ki pa zaradi svoje hitrosti in teže lahko premaga tudi dotlej nepremagljive ovire.

Naraščanje tega plazu pri prvem maratonu je bilo očitno: začelo se je s pismom ene bralke v Delu, sledilo je še nekaj posamičnih glasov, nato spontan blok petih pisem, pa petnajst razpravljalcev za okroglo mizo Dela, 671 podpisnikov odprtega pisma in končno dvakrat po osemsto ljudi v Cankarjevem domu, vmes pa še precej objavljenih in neobjavljenih pisem bralcev v Delu. In ni bila toliko spretnost prvih tekačev tista, ki je sprožila plaz, kolikor morda neprevidnost in nerodnost »nasprotnikov«, ki so delali napako za napako, razkrivali svoje šibke točke in s tem vedno širšemu krogu ljudi, ki bi sicer morda imeli pomisleke in zadržke, olajševali odločitev, da se priključijo kepi, ki se je začela valiti po bregu.

Vseh sedem tekov drugega maratona pa ni povzročilo ne kepe ne plazu. Zakaj ne? Je bila situacija na področju usmerjenega izobraževanja pač že zrela za plaz, na področju socialistične demokracije, spoštovanja zakonitosti in politične morale pa še ne? Morda, in to ne toliko objektivno, kolikor subjektivno. Ljudje so se pač prej pripravljeni zoperstaviti uradnim stališčem na kakšnem nepolitičnem področju, kot je usmerjeno izobraževanje, kakor pa pri izrazito političnih vprašanjih. Ne smemo tudi pozabiti, da se je drugi maraton začenjal prav v času, ko so med ljudmi močno odmevale ostre politične obsodbe odprtega pisma kot »metode pritiska«, klicanje posameznih podpisnikov na zagovor itd., nekaj pa so prispevali tudi pomisleki v stilu »ne izzivajmo oblasti, da ne izgubimo še tega, kar nam je uspelo doseči pri usmerjenem izobraževanju«. Pri nadaljnjem poteku prvega maratona so dogodki pokazali, kako je bilo tako sklepanje zgrešeno: samo s skrajnim zaostrovanjem političnih vprašanj (npr. vprašanja spoštovanja določbe statuta SZDL, da je treba v sekcijah zagotoviti enakopravno obravnavanje alternativnih stališč) nam je tam uspelo preprečiti razvodenitev »izhodišč« za sekcijo in s tem nepretehtano in čustveno reakcijo na to (frontalen napad na reformo), kar bi nujno sledilo in na to kar so nekateri komaj čakali, da bi potem lahko politično diskvalificirali celotno akcijo. Toda v drugem maratonu smo bili pri vseh sedmih tekih številčno prešibki in neposrednega uspeha ni bilo nikjer. A pridobili smo dragocene izkušnje in, kot že rečeno, če se je še kdo od tistih, ki so tokrat samo opazovali, kaj naučil, kako se tem rečem streže (in koliko orožij je pravzaprav na razpolago – in koliko bi lahko bila učinkovitejša, če bi jih bolj množično uporabljali!), in naslednjič ne bo več samo opazoval, potem trud ni bil zaman.

Pa še za nekaj utegne biti vse tole dobro. Ko se bo po naslednjem odprtem pismu ali podobnem »izvensistemskem« protestu z enako zanesljivostjo, kot dnevu sledi noč ali blisku grom, ponovno pojavilo ogorčeno obsojanje takih »izvensistemskih« poti, »ko pa imamo vendar na razpolago širše in učinkovitejše možnosti znotraj našega sistema«, ne bo več potrebe, da bi na taka sprenevedanja odgovarjali z besedami. Dovolj bo zgrabiti v trdo vezan letnik Problemov 82/83 in ga zabrisati govorniku v glavo.

Matevž Krivic

a) Iz interpelacije:

Kljub izrecnemu opozorilu, izraženemu na seji odbora, da je v dopolnitvi treba navesti vsa tri med seboj nasprotujoča si stališča, ponovna sprememba v stališčih MKI po 10.7. sploh ni navedena (je zamolčana), stališča 21.4. in 12.5. pa so prikazana neresnično in zavajajoče:

1. iz navedb ni razvidno, da so bila stališča 12.5. v direktnem nasprotju s prejšnjimi stališči oziroma navodili 21.4. (zamolčan je preobrat v stališčih),

2. v drugem odstavku 1. točke dodatka je neresnična trditev, da SŠCI na sestanku 21.4. »ni posebej vztrajala pri združevanju obeh šol« (dokaz neresničnosti te trditve je v zapisniku tega sestanka, ki ga je sestavila strokovna služba samega MKI in v katerem piše: »Potrebno bi bilo pripraviti samoupravni sporazum, v katerem bi predvideli vse spremembe, ki bodo nastale ob združevanju obeh šol« in »Sklep: Obe šoli skupno s pravnikom SML tov. Vladimirjem Dejanom pripravijo sporazum do 5.5.1982«);

3. V drugem odstavku 2. točke dodatka je neresnična trditev: »Predlagane so bile rešitve, kot so navedene tudi v dopisu Družbenega pravobranilca samoupravljanja SRS«. Resnica je ravno nasprotna: družbeni pravobranilec SRS je predlagal referendumsko odločanje o statusnih spremembah, ki ga je namestnica ljubljanskega družbenega pravobranilca mag. Kobalova na sestanku 12.5. (ob navzočnosti predsednika MKI Štefana Balažica in še 12 mestnih in občinskih funkcionarjev) izrecno odklonila, kot drugo možnost pa je predlagal ukinitev SŠIC, o čemer na sestanku 12.5. ni bilo izrečene niti besede. Citiranemu stavku v drugem odstavku 2. točke Dodatka takoj sledi še ena neresnična trditev:»Pri tem je očitno prihajalo do nesporazuma, o čem odločiti na refrendumih, na kar opozarja tudi družbeni pravobranilec samoupravljanja SRS na 2. strani posredovanih stališč.« Ta trditev je celo dvakrat neresnična: 1. takšnega nesporazuma ni bilo; bilo je jasno, da gre za referendum o statusnih spremembah v zvezi z združitvijo dveh šol, spremembo dejavnosti in preselitvijo SŠIC na Poljane; 2. družbeni pravobranilec samoupravljanja SRS ne na 2. ne na kakšni drugi strani ne opozarja na nikakršen nesporazum, o čem odločiti na referendumih – opozarja samo na nesporazum, ali se tudi v šolah o statusnih spremembah odloča z referendumom ali ne. – V dveh stavkih torej tri neresnične trditve, od tega dve o stališčih družbenega pravobranilca samoupravljanja SRS, s katerimi delegati sploh niso bili seznanjeni (predlog, naj bi tudi to gradivo dobili v roke, je bil zavrnjen)

4. V tretjem odstavku 2. točke Dodatka je še ena neresnična in zavajajoča navedba, ki se glasi: »Zdravstvena šola je ob enakih pravnih nasvetih in pomoči izvedla referendum, prosila pa je tudi za mnenje Republiški komite za vzgojo in izobraževanje, ki je odgovoril 19. maja 1982, torej celo kasneje, kot je bilo odgovorjeno Srednji šoli Ivan Cankar.« Ta navedba je neresnična, ker zdravstvena šola ni dobila »enakih pravnih nasvetov«, namreč »nasveta«, da v šolstvu do leta 1985 o statusnih spremembah ni potreben referendum, in zavajajoča, ker je tej šoli RKVI res odgovoril celo kasneje kot mestni faktorji Srednji šoli Ivan Cankar, toda pravilno (da referendum morajo izvesti) in ne napačno (da referendum sploh ne pride v poštev), kot sta delavcem SŠIC na sestanku 12.5. zelo avtoritativno dopovedovala mag. Kobalova in tov. Dejan ob glasnem ali tihem pritrjevanju trinajstih (!) mestnih in občinskih funkcionarjev.

Namen vse te neverjetne zbirke neresničnih in zavajajočih trditev ter zamolčanih dejstev je jasen: skriti pred delegati, ki so zahtevali ugotavljanje odgovornosti za nastale zaplete, dejstvo, da so bili prav mestni in občinski funkcionarji tisti, ki so na razširjenem zboru delavcev SŠIC dne 12. maja delavce in učence SŠIC protipravno odvrnili od nameravanega referenduma o združitvi s šolo na Poljanah, čeprav so se tako prej (glej zapisnik sestanka 21.4.) kakor tudi kasneje (po 10.7., po javnih kritikah – ponovne zahteve za izvedbo referenduma) dobro zavedali, da je referendum potreben.

b) Iz odgovora mestnega izvršnega sveta

Izvršni svet ugotavlja, da je povsem nesprejemljiva trditev, da so bila poročila, ki jih je obravnaval in sprejel zbor združenega dela Skupščine mesta Ljubljane, »neresnična in zavajajoča« kar utemeljuje z naslednjimi odgovori na posamezne točke v interpelaciji, ki so jo delegati prejeli:

– *v zvezi s 1. točko:* v poročilih je jasno navedeno, da gre pri stališčih z dne 21.4. za sta-

lišča Mestnega komiteja za izobraževanje, raziskovalno dejavnost, kulturo in telesno kulturo, 12.5. pa za stališča Družbenega pravobranilca samoupravljanja Ljubljana. Iz tega izhaja, da ni prihajalo do različnih mnenj komiteja;
– *v zvezi z 2. točko:* sestavljalci interpelacije spreminjajo besedilo dodatka k poročilu, katerega so prejeli delegati Zbora združenega dela SML na seji dne 20. junija 1982 in v katerem piše: »ker po poročilu pravne službe SML . . .«, zato navedba ne temelji na zapisniku, na katerega se sestavljalci interpelacije sklicujejo, ampakna poročilu pravne službe, kot je v dodatku jasno navedeno. Pisno poročilo je na razpolago v dokumentaciji Mestnega komiteja za izobraževanje, raziskovalno dejavnost, kulturo in telesno kulturo;
– *v zvezi s 3. točko:* v pismu Družbenega pravobranilca samoupravljanja SR Slovenije je na 2. strani zapisano: »O tem vprašanju se je izoblikovalo dvoje stališč: Po prvem stališču ni potreben referendum za izvedbo statusnih sprememb, marveč o tem odloča svet šole. To stališče se je opiralo na določbo 3. alineje 142. člena ZUI . . .« Na 3. strani: »Po drugem stališču pa je referendum ob statusnih spremembah ZZD obvezen (463. člen)«. In naslednji odstavek: »V praksi se je uveljavilo drugo stališče . . .« Temu sledi obravnava primera Srednje šole Ivan Cankar za splošno kulturo in elektroenergetiko, ki pa je »drugačen problem. Ta šola je delovna organizacija, ki naj bi izgubila vse svoje programe.«
Glede na to tudi v tej točki ni poročilo zavajajoče, ker se nanaša na mnenje družbenega pravobranilca samoupravljanja na sestanku 12.5. in ne na pismo Družbenega pravobranilca samoupravljanja SR Slovenije z dne 19.7.1982, v katerem ugotavlja različna stališča in posreduje tudi svoja mnenja. Prav tako ni sprejemljiva trditev, da je dvakrat »neresnična« navedba, da je »očitno prihajalo do nesporazuma, o čem odločati na referendumu . . .« Navedba se nanaša na razpravo na zboru delavcev 12.5. in temelji na zapisniku, o tem pa govori tudi pismo Družbenega pravobranilca samoupravljanja SR Slovenije na 2. strani 2. odstavek, ko ugotavlja, da bi se v primeru prvega izhodišča, ko so statusne spremembe le posledica sprejete programske usmeritve v posebnih in občinskih izobraževalnih skupnostih, »referendum spremenil v formalnost, saj praktično delavci nimajo druge izbire, kot glasovati za predlog statusnih sprememb.« In prav to vprašanje je bilo na zboru delavcev 12.5. močno prisotno, zato so se pojavljali tudi nesporazumi.
– *v zvezi s 4. točko:* navedenemu delu dodatka dajejo sestavljalci interpelacije drugačen pomen, kot ga ima. Dodatek k poročilu dopolnjuje kronologijo, v kolikor pa bi pomen razširili, je treba dodati, da je zbor delavcev Srednje šole Ivan Cankar že aprila 1982 sklenil, da ne bo sprejemal nobenih odločitev, tudi ne o referendumu, dokler ne bo končana razprava v skupščini mesta, kasneje pa je predlagal odložitev vseh sprememb za eno leto, kar je pojasnil tudi v pismu Skupščini mesta Ljubljane.

c) iz replike delegata VUŠ:
V II. poglavju so neresnične in zavajajoče trditve, očitane v interpelaciji, branijo z novimi neresničnimi in zavajajočimi navedbami:
ad 1) Preobrat v stališčih 12.5. je zanikan, češ da je šlo takrat za stališče družbenega pravobranilca samoupravljanja Ljubljane (okrajšano: dr.pr.sam.Lj.) in ne za stališče komiteja (MKI): *zamolčano*, da je bil predsednik MKI Balažic 12.5. navzoč, da se je s stališči dr.pr.sam. Lj. strinjal in se po njih ravnal vse do približno 10.7., ko pride do ponovnega preobrata, ki pa je *tudi zamolčan!*
ad 2) Namesto da bi IS priznal neresničnost trditve, da »SŠIC ni posebej vztrajala pri združevanju obeh šol«, se izmika z dokazovanjem, da ta navedba v njegovem poročilu ne temelji na zapisniku sestanka, ampak na poročilu pravne službe SML. Ni važno,od kod je IS navedeno neresnično trditev vzel – važno je, da je z njo pred delegati skušal opravičiti ravnanje svojih organov in služb. Če se je njegova pravna služba pred njim samim zagovarjala z neresničnimi trditvami, je to stvar njunega medsebojnega razmerja – za zavajanje delegatov pa odgovarja izvršni svet in ne njegova pravna služba. Resničnosti navedbe v zapisniku, ki trditve pravne službe izpodbija, izvršni svet niti ne zanika, saj je bil zapisnik sestavljen v njegovem lastnem komiteju za izobraževanje, zato lahko torej tudi očitek v 2. točki interpelacije *smatramo za dokazan*.
ad 3) Izmikanje »v zvezi s 3. točko« je tako očitno nelogično, da je za bralca naravnost žaljivo: namesto da bi IS pošteno priznal, da je dr. pr. sam. SRS 19.7. predlagal *drugačne rešitve* kot mestni funkcionarji 12.5., ki so *možnost referenduma zavračali*, skuša odvrniti pozornost od tega tako, da najprej citira neka druga stališča dr. pr. sam. *SRS*, takoj nato pa si dovoli (kot bralcu v posmeh) zapisati, da njegovo poročilo ni bilo zavaja-

joče, ker da se sploh ni nanašalo *na pismo* dr. pr. sam. *SRS 19.7.*, ampak na mnenja dr. pr. sam. *Lj. 12.5.*1! V odgovor na tako očitno neresnico seveda ni treba drugega kot ponovno citirati sporni Dodatek k poročilu IS 20.7., kjer jasno piše: »Predlagane so bile rešitve, kot so navedene tudi *v dopisu* dr. pr. sam. *SR Slovenije*.« Ta trditev je seveda neresnična (glej interpelacijo) in ker nesprotnega ni mogoče dokazati, izvršni svet v svojem najnovejšem poročilu preprosto izjavlja, da take trditve sploh postavil ni! Papir pač res vse prenese – na srečo ne tudi tisti, ki naj bi jih tako očitna izmikanja preslepila.
Tudi priznanju neresničnosti druge trditve iz 3. točke se IS izmakne na podoben način: ker na dokaze o njeni neresničnosti ni mogoče odgovoriti, preprosto citira neko stališče dr. pr. sam. SRS, čeprav to stališče ravno potrjuje upravičenost očitka in ne obratno. Kot da delegati ne znamo šteti do pet – oziroma ponovno pogledati, kaj piše v interpelaciji! Ali pa gre morda za upanje, da še tako očitna neresnica z dovolj vztrajnim ponavljanjem postane resnica, ker se pač delegati utrudijo in prenehajo ugovarjati?
ad 4) Pri tej točki bodo po mnenju IS bralci njegovega odgovora že tako utrujeni, da sploh ne bodo šli gledat, kaj interpelacija v tej točki trdi oziroma sprašuje, zato je nanjo »odgovoril« z dvema stavkoma, ki z vprašanjem oziroma očitkom v tej točki interpelacije sploh nimata *nobene zveze*. Tudi ta očitek torej lahko *smatramo za dokazan*, saj ga izpodbiti niti poskusili niso.

P.S. Ko smo imeli tale odgovor že napisan, nam je danes popoldne, torej pred nekaj urami, prišel v roke še dokument, ki še jasneje dokazuje, da so v najnovejšem poročilu Izvršnega sveta ne le dezinformacije, zavajajoče trditve in izmikanja, ampak celo popolnoma neresnične trditve, bolje rečeno: izmišljotine. Na sredi 3. strani namreč piše: »Tako je tudi zbor delavcev SŠIC 28. aprila 1982 sklenil, da ne bo sprejemal nobenih odločitev, tudi ne o referendumu, dokler ne bo v Skupščini mesta Ljubljana končana razprava o problematiki usmerjenega izobraževanja v Ljubljani ter dokler ne bo uspešno razrešena kadrovska in prostorska problematika.« V rokah imam overjen zapisnik tega sestanka, kjer ne samo da ni zapisano nič takega ali vsaj podobnega, ampak je na koncu izrecno rečeno: » . . . na omenjenem zboru delavcev nismo sprejeli nobenih zaključkov, temveč smo se zedinili, da naj razprava še poteka ter da se na naslednji zbor povabi tudi predstavnike ustreznih strokovnih služb.« Tako se je tudi zgodilo – naslednji zbor je bil namreč »znameniti« zbor 12. maja, na katerem so mestni funkcionarji protipravno odvrnili delavce in učence SŠIC od nameravanega referenduma. Prej citirana navedba iz poročila IS je torej čista izmišljotina, ki naj bi dokazala, da referenduma niso preprečili mestni funkcionarji, češ, da so 28.4. delavci šole sami sklenili, da ga ne bodo izvedli. Ista izmišljotina se v poročilu IS potem navaja še enkrat (na 5. strani – 4. točka). Na vprašanje, ali bi šlo morda za pomoto v datumu (da bi bil tak sklep sprejet na kakšni drugi seji zbora delavcev), je ravnateljica šole kategorično izjavila, da sklepa, s katerim bi zavračali izvedbo referenduma, zbor delavcev ni sprejel na nobeni seji, ne prej ne kasneje.
Ko se kot delegat soočam s takimi potvorbami, ostajam brez besed. Nekaj pa je vsekakor treba preprečiti: da bi take p9otvorbe ostale brez odgovora in da bi bilo izvršnemu svetu omogočeno z njimi ponovno zavajati delegate in delegatsko bazo. Zato še enkrat predlagam oziroma zahtevam, da se delegacijam kot gradivo za naslednjo (decembersko) sejo mestne skupščine pošlje tudi tale naš odgovor na ponovne neresnične in zavajajoče trditve izvršnega sveta.

Opomba: Delegacije ne le te replike, ampak sploh nobenega gradiva niso dobile. Izvršnemu svetu je bilo tako omogočeno, da je s potvorbami ponovno zavedel delegate.

ASINARIA ... 194

Materiali s kolokvija Vloga in območje razlike v materialistični teoriji, ali Kaj je alternativa?

Miha Kovač: Kaj je alternativa?
Iztok Saksida: O časnikarskem jeziku
Igor Žagar: How to do things with words (de natura verbi incarnati)
Marcel Štefančič jr.: Velecenjeno občinstvo, ali Kje lahko zjutraj opazujemo ptice
Tomaž Mastnak: Za anarholiberalizem
Matjaž Potrč: Psovanje publike
Braco Rotar: Uživanje razlik
Darko Štrajn: Izgubljeni objekt kritike v masovni kulturi
Peter Mlakar: Deduktivni sistem smisla/poslanstva kulture

Agittrop

Iztok Saksida: In še enkrat o liku mladega komunista

Branje

Darko Štrajn: Poduk Hoffmanove pripovesti

K psihopatologiji vsakdanjega življenja

Bernard Nežmah: Besede slovenske
Dušan Peterc: Duševne bolezni računalnikov v futurističnih fobijah

Poštni predal 29 a

Matevž Krivic: Politični maraton ali Dolgi pohod skozi institucije II.