

Martin Jay
Force Fields

Routledge, New York in London, 1993, 236 str.

Knjiga Martina Jaya z naslovom *Poljamoči* in podnaslovom »Med intelektualno zgodovino in kulturno kritiko« je, čeprav kompilacijski knjižni izdelek, v katerem se pod skupnim naslovom ponatiskuje trinajst že objavljenih tekstov, napisanih od leta 1986 do leta 1991 (od tega pa so bili že kar trije objavljeni pri nas¹) — kompendij, priročnik, o najbolj aktualnih razpravah na področju filozofije, zgodovine in kulture. Mimogrede, tisto, kar izhaja iz tako obširnega citiranja, sklicevanja in navzkrižnega napotovanja na množico avtorjev v knjigi, ni samo kazalec avtorjeve vsestranske razgledanosti in erudicije, temveč je tudi svojevrstni zahodni »duhovni vampirizem«, neusmiljena (avto)

-refleksija prav vsakega (zahodno) filozofsko-kulturno-zgodovinskega koncepta.

Teksti so naknadno strukturirani v diskurzivno celoto prek koncepta »kraftfeld« — polje moči, polje sil, koncepta, ki ga je skozi Adornovo uporabo — in ta ga je uporabljal skupaj še z drugim Benjaminovim pojmom, pojmom konstelacije — oprijel jayovske intelektualne zgodovine. Polje moči je v naknadni Jayovi interpretaciji intenzivna interakcija med preteklostjo in sedanjostjo, ki skuša vseskozi polarizirati konfliktno energijo in se popolnoma odpovedati hermenevtičnemu načinu iskanja — konstituiranju zgodovine na način »kot je bila«. V času, ko so velike pripovedi pozabljene konceptualizira polje moči »netotalizirajočo jukstapozicijo spreminjajočih se elementov, dinamično igro privlačnosti in odporov, ne da bi poudarjal začetni generativni princip.«² Da posamezen zgodovinski predmet torej, postane polje moči, je treba vzpostaviti specifično rekonfiguracijo preteklosti. Tudi samo intelektualno ozadje Martina Jaya je po njegovi lastni interpretaciji specifično polje moči: »sporna in napadana tako s strani filozofov kot

1. Tekst »Morala genealogije: ali obstaja poststrukturalistična etika« je bil predstavljen na mednarodnem kolokviju *Subjekt v postmodernizmu*, v organizaciji Slovenskega društva za estetiko leta 1989 in objavljen v zvezkih, natisnjenih ob kolokviju. »Modernizem in opustitev forme« je bil predstavljen v okviru mednarodnega kolokvija *Forma* v organizaciji Slovenskega društva za estetiko leta 1991 in objavljen v *Filozofskem vestniku* št. 1/1991. »Estetska ideologija kot ideologija, ali kaj pomeni estetizirati politiko« pa je bila v prevodu Aleša Erjavca objavljena v *Filozofskem vestniku* št. 2/1991.

2. Martin Jay, *Force Fields*, str. 2.

zgodovinarjev« intelektualna zgodovina.

I.

Kako pa je vendarle strukturirana celota tekstov v knjigi? V prvem delu pogojno rečeno tematizira Jay vprašanja, ki zadevajo konstitucijo subjekta v odnosu do oblasti in etike, temu pa sledi razlaga zahodnega očesocentričnega sistema z njegovo ideološko politično dekonstrukcijo in ponovno konstrukcijo skozi idealnotipske vidne sisteme.

Toda preden se podamo v intencionalno branje, branje, ki nam bo sicer fragmentarno, pa vendarle produktivno podalo interpretacijo aktualnih premikov na družbenopolitični in kulturni sceni, se vprašajmo po samem jayovskem horizontu branja. Kajti Jay, ko obravnava druge, obdeluje predvsem lasten teoretski teritorij, ta pa se, če si dovolimo toliko shematičnosti, giblje znotraj koordinat teorije frankfurtske šole, aktualizirane s poznejšimi Habermasovimi podmenami komunikacije in analize. Toda prav izhodiščno postularana načela »kraftveldovske« napestosti silijo Jaya v nenehno dinamično primerjanje lastnega teoretskega obzorja z drugimi. Drugi — to pa je (sedanji) poststrukturalistični univerzum. Čeprav rezultira v končni instanci *jayovska analiza*, podobno kot pri Habermasu, v *spravi*, skuša Jay Habermasove argumente teorije procesa analize kot emancipatorične refleksije nenehno kompenzirati in dialektizirati v odnosu do poststrukturalistov. Problem je le v tem, da temu procesu ne pride do konca, kajti

zdi se, da bi tako postavil pod vprašaj lasten horizont, oziroma Habermasovo *performativno konsistenco*, ki je prav tako ena od regulativnih idealov jayovske teorije. Zato Jay ostaja predvsem na ravni *pozicije*, kakor je Habermasovo teorijo procesa analize kot emancipatorične refleksije označil Slavoj Žižek,³ pri poskusu dialektične konceptualizacije antipozitivistične tematizacije psihoanalitične teorije in prakse, ki se ponavadi izteče v pomirjajočem in iluzoričnem sklepu, da edino intersubjektivni diskurz v soočanju z množico argumentov lahko odtehta prednosti in pomanjkljivosti, oz. dojamemo mnogoštevilne implikacije izvajanja in prevajanja teh argumentov.⁴ Tam pa, kjer Jayu v soočanju različnih argumentov uide iskanje »prave mere«, ali ko Jay opusti in zgreši »nedialektični dolgčas iskanja prave habermasovske mere«, smo priča zares poglobljeni, produktivni in celo mestoma provokativni analizi sodobnih političnih, družbenih in umetniških fenomenov.

Jayevo izhodišče, da vsaka *generativna* vrnitev k fenomenu lahko ekstrapolira, zgreši njegov pomen — če pa že gre za generativni element vrnitve k pojavu, pa mora biti ta že v soobstoju z lastnim receptivnim vidikom — zavezujoče nadgrajuje njegove habermasovske vrzeli. Zato Jay recimo, ko si v tekstu o »frankfurtski šoli med Frankfurtom in New Yorkom«, postavlja ključno vprašanje, kako so hegelijanski marks-

3. Prim. Slavoj Žižek, *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980, str. 9-71.

4. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 47.

izem, estetski modernizem, kulturno mandarinstvo ter židovsko samozavedanje, vplivali na razvoj frankfurtske šole, v prvi vrsti zavzame predvsem poststrukturalistično pozicijo branja. Takšen pogled iz »pretekle prihodnosti« na pojav, rezultira v opustitvi kakršnekoli generativne kontekstualnosti frankfurtske šole, interpretacija pa se osredotoča na številne marginalnosti, ki so še bolj odločno vplivale na celoten fenomen. Ali, ko skuša Jay v tekstu »Razprava o performativni kontradikciji: Habermas proti poststrukturalistom« osvetliti doslej skorajda »nepoznano dimenzijo konflikta« med Habermasom in njegovimi poststrukturalističnimi kritiki, smo priča produktivnemu protislovju, ki jo v odnosu do tega obrata izvršijo poststrukturalisti, ki pa ostanejo žal na koncu disciplinirani na habermasovski način.

Vrnimo se k našemu intencionalnemu branju. V tekstu »O moralah genealogije, ali obstaja poststrukturalistična etika« skuša Jay »onkraj nietzschejanskega dobrega in zla« konceptualizirati nesistematični poststrukturalistični diskurz in pri tem ugotavlja, da ne obstaja pozitivna teorija o poststrukturalistični etiki. Pri poststrukturalistih je njen najbolj splošni imenovalec namreč odpor do opredelitve etičnega v okvirih sistema norm, pravil, zakonov ali vrednot, ki so tako strogo kodificirani, da je to prej etika o »koncu ultimativov« kakor o »ultimativnem koncu«. Tudi v tem primeru naj bi šlo za značilno poststrukturalistično gesto identifikacije etike z odporom do zunanjosti družbenega reda, kjer je tekstual-

nost potemtakem razumljena kot negativna avtonomija. Prav zato, poudarja Jay, je danes težko razpoznati pozitivne alternative diskreditiranim družbenim modelom in ko govorimo o individualni anarhiji, se ta bolj približa estetiki kakor etiki. Znotraj tako zastavljenega konteksta se »razkosanje« jaza lahko razume kot etično opravilo, kolikor nam vse to omogoča, da izpostavimo še hujše nasilje, tisto nasilje, ki ga je v prvi vrsti konstituiralo. Kot zapiše Jay, nas poststrukturalizem navkljub domnevnemu nihilizmu sili, da razmišljamo o ceni moralnega absolutizma in o latentnem nasilju, ki prežema prav tiste poskuse, ki stremijo k popolno realiziranim etičnim oblikam življenja. Jayovsko branje nas tukaj opozarja tudi na nevarnosti totalno generiranega etičnega koda, ki mu spodleti pri pripoznanju pasivnega trenutka v naših občutenjih nasilja. Zanimivo je, da nam podobno medvrstično branje, pa čeprav Jay kot ponavadi postavlja vsem različnim etičnim zahtevam nasproti le moč razsodbe »absolutnega« intersubjektivnega racionalnega diskurza, omogoča formulirati intelektualistično-etično obrambo črnškega revolta v Los Angelesu ob primeru Rodneya Kinga. Ta izhaja iz zagovora nediscipliniranega telesa z njegovimi impulzivnimi željami in neuresničljivimi hrepenjenji, ki se po Jayu in drugih postavlja pokončno nasproti »nasilju disciplinirajočega ega in/ ali lacanovskega imaginarija«.

V tekstu »Ponovna zahteva suverenosti v času krize ali Carl Schmitt in George Bataille« raziskuje Jay konvergiranje obeh mislicev k istim spornim vpra-

šanjem suverenosti. Jay nam prikazuje do sedaj nepoznani vzporednici med tema dvema mislecema, ki sta se vzpostavili ob prevrednotenju koncepta suverenosti, za kar sta si oba prizadevala, čeprav iz drugačnih pozicij. V letu 1937 Georges Bataille stopi v obrambo Nietzscheja, skušajoč demaskirati povezave z nacistično ideologijo, ki so mu jih pripisovali. Schmittova pozicija je v Jayovi interpretaciji, pozicija nekoga, ki se pripravlja za nacističnega kronskega pravnika v zgodnjih letih tretjega Reicha. Oba pa sta se, v tako diametralno različnih simbolno-družbenih pozicijah, sklicevala na suverenost kot na protipol neskončni cirkulaciji in menjavi blaga ter idej, ki sta po Jayu za njiju predstavljali negativno bistvo modernega življenja. Posebej zanimivo je jayovsko ponovno branje Bataillovega teksta »Psihološka struktura fašizma«, namenoma napisanega v podporo levece proti fašizmu, v katerem Jay odkriva radikalne Bataillove spodbude v smeri ostre radikalne desnice. Bataille je potihem občudoval transgresivni antiburžjski moment v fašizmu, zapiše Jay, posebej pa je občudoval eksplozivno ekspresijo heterogenosti, ki jo je zaznal v fašistični politiki, njeno kritiko kapitalizma in prav tako ortodoksne socialistične verzije materializma.⁵ Tako Bataille kor Schmitt pozdravita fašizem kot ponovno zahtevo za ustoličenjem moči suverenosti. Suverenost pomeni za oba pozitivno nasprotje diskurzivni racionalnosti in pogodbeni izmenjavi. Čeprav ostaja še nadalje odprto vpra-

šanje, tudi kot svojevrstno simptomatsko branje samega Jaya, zakaj pravzaprav tematizira Bataillovo fascinacijo s suverenostjo, ne pa njegove fascinacije s fašizmom, drži da je prodornost omenjenega teksta prav v tem, da postavlja pod vprašaj »avtonomijo političnega«, tako agresivno zahtevane stran številnih mislecev dvajsetega stoletja.

V »Estetski ideologiji kot ideologiji ali kaj pomeni estetizirati politiko«, predstavlja Jay kritiko estetizacije politike, ki hoče ohraniti nepopustljivo razmejitev med dvema, domnevno ločenima sferama. Od tod tega sledi, da bo politika, ki je seznanjena z veččinami dekonstruktivnega branja literature, manj nagnjena k samodrštvi kot tista, ki to ni. Teza je zanimiva, interpretirali pa bi jo lahko tudi kot, da se politika pri nas ni prav nič naučila iz akcij *Neue Slowenische Kunst*, oz. da tudi teorija pri nas razen redkih izjem ni nikoli natančno tematizirala »estetskega totalitarističnega samodrštva« NSK. Kot poudarja Jay, bi nam nekatere analize političnega vpliva na estetsko namreč lahko služile kot orodje za analizo samega političnega diskurza.

II.

Z besedili »Vzpon hermenevtike in kriza očesnocentričnosti«, »Skopični režimi sodobnosti«, »Ideologija in očesnocentričnost, ali je še karkoli za madežem zrcala« in ne nazadnje »Modernizem in opustitev forme«, daje Jay odločilen prispevek h konceptu nove identitete kulture in njenih subjektov. Sprašuje se o estetskih, filozofskih, zgodovinskih in političnih

5. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 49-60.

temeljnih nekega novega simboličnega in kulturnega režima sodobnosti. Da ta režim lahko konceptualizira in mu oriše pripadajoče produkcijske in operative principe, ga Jay najprej omeji in poiменуje. Ali gre za nov skopični, vidni režim sodobnosti, ali nemara, kot pokaže Jay, za več različnih skopičnih režimov te sodobnosti?

Hkrati Jay pokaže na celotno fronto, na pravi pravcati filozofski eksorcizem videnja in na krizo očesnocentričnosti ter vzpon hermenevtike v današnjem času. *Eksorcizem videnja* je nekaj, kar po Jayu sovпада s splošnim trendom na področju filozofije, ki se je izoblikovala predvsem znotraj francoske teoretične misli (Paul Ricoeur, Michel Foucault Jean-Joseph Goux in drugi). Odgovor zakaj prav tam, konceptualizira Jay s spektaklom in nadzorovanjem kot poudarjeni travestiji centralizirane politične moči v Franciji.

Kakorkoli že, priča smo v Jayevemu svojskemu nizanju argumentov in protargumentov, produktivnemu poskusu konceptualizacije novega skopičnega režima. O »skopičnem režimu« govori tudi Christian Metz⁶, in prav tako to terminologijo uporablja tudi Martin Jay⁷, ko se sprašuje, kaj natančno oblikuje vizualno kulturo naše dobe in pri tem opozarja, da odgovor na to vprašanje ni očitno na prvi pogled. O tem, da »sodobnost obvladuje čut vida na tako drugačen način, da jo to loči od

njenih predmodernih prednikov in morda tudi od postmodernih naslednikov«⁸, govorijo številne študije.⁹ Martin Jay pravi: «Od renesanse in znanstvene revolucije naprej velja, da je sodobnost povsem osrediščena na oko, da je očesnocentrična».¹⁰ Drži pa, da je ta karakterizacija različnih dob naklonjena tudi drugim čutilom, toda z njimi ne bomo operirali kot z imenskimi vrednostmi.¹¹ Na poseben status »očesnocentričnih« kultur in zapleteno problematiko razlikovanja med različnimi očesnocentričnimi dobami in tistimi, ki to niso, je opozorila že Margaret R. Miles.¹² V nasprotju z raziskavami Luciena Febvra in Roberta Mandrouja¹³, ki svoje delo utemeljujeta na tezi podrejenosti očesa drugim čutilom v srednjem veku, opozarja Milesova na razširjenost pogleda in vida tudi v srednjem veku, tako da težko utemeljemo podrejenost vida drugim čutilom v tej dobi in potemtakem tudi preprosti rez, ki naj bi se zgodil v

8. *Ibid.*

9. Prim. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982; Robert Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640: An Essay in Historical Psychology*, Holmes & Meier, New York 1975, nav. v: M. Jay, *Force Fields*, str. 214.

10. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114.

11. *Ibid.*

12. Prim. Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Beacon Press, Boston 1985, nav. v: M. Jay, op. cit., str. 214.

13. Prim. Lucien Febvre in Robert Mandrou, op. cit.

6. Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1982, str. 61.

7. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114.

različnih kulturnih korpusih v odnosu do različnih gospodstev čutil.

Vsa ta razlikovanja nas ne napeljujejo samo k spraševanju o utemeljenosti stališča, da je na očesu in pogledu utemeljena kulturna in umetniška produkcija tista, ki na različne načine vodi h sodobni kulturi, temveč k vprašanju, ali zares obstaja enoten skopični, vidni režim sedanjosti in ali pravzaprav nimamo opravka z več različnimi in celo med seboj tekmujočimi skopičnimi, vidnimi režimi?¹⁴

O tem, da za sedanjost velja, da je povsem osredščena na oko,¹⁵ da je očesnocentrična, nam govori tudi osredščenenost na metaforo o »ogledalu narave« v filozofiji Richarda Rortyja.¹⁶ Michel Foucault¹⁷ nas z interpretacijo panoptikuma, kaznilnice, zgrajene v krogu, ki jo je leta 1791 projektiral Jeremy Bentham, kot očesa oblasti, poučuje o razširjenosti nadzorovanja, ki je neposredno povezano z očesom in pogledom. Guy Debord¹⁸ pravi, da ni presenetljivo, da je kultura podobe zaživela ravno v družbi, kjer je menjalna vrednost tako posplošena, da je spomin na uporabno vrednost zbrisan in je podoba postala končna oblika blagovne postvarelosti. Zaradi česa pomi-

luje spektakelsko družbo sedanjosti. Ali nas pravzaprav podoba in nadzorovanje kot navidezno nasprotujoča si pola ne soočata vedno znova prav z vse prisotnostjo videnja in očesa kot poglavitnega čutila sedanjosti?¹⁹

Subjekt in podoba (kot ena od konstitutivnih značilnosti tudi sodobne postmodernistične kulture in poimenovanje za proizvode vse bolj nediferencirane umetniške in kulturne produkcije) sta torej odločujoče zaznamovana z vide-njem in pogledom — in naj dodamo, tako kot ju danes opredelujeta in utemeljujeta psihoanaliza in poststrukturalizem. Pogled in videnje sta torej pojmovana kot struktura, ki ne določa samo premestitve ali nove kontekstualnosti subjekta in podobe, temveč tudi njuno konstituiranje.²⁰ Michel Foucault in Gilles Deleuze govorita o novi »kulturni vidljivosti« (visibilité culturelle).²¹ Kulturna vidljivost pravita »je bolj ustrezen termin za konceptualizacijo sodobnosti, kot restriktivni koncept podobe«. ²² Kulturna vidljivost vključuje namreč vse kulturne pro-

14. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114–115.

15. *Ibid.*

16. Prim. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton university Press, Princeton 1979.

17. Prim. Michel Foucault, »Panoptizem«, v: M. Foucault, Nadzorovanje in kaznovanje, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.

18. Prim. Guy Debord, *Society of Spectacle*, Black and Red, Detroit 1977.

19. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114.

20. Tako npr. Teresa de Laurentis, izhajajoč iz radikalnih feminističnih pozicij na področju teorije, pravi, da naša vednost ni povezana samo s tistim kar vidimo, temveč s tistim, kar lahko naredimo vidno. Povzeto na osnovi predavanja T. de Laurentis na mednarodnem kolokviju »Beyond Images: Women, culture, art«, Interuniverzitetni center, Dubrovnik, maj 1990.

21. Prim. Alain Renaud, »L' image numérique ou la catastrophe technologique des images«, v: *3e Semaine Internationale de Vidéo*, Saint-Gervais Genève 1989, str. 24.

22. *Ibid.*, str. 26

dukcije, ki izhajajo iz pogleda, ki imajo v očesu hkrati vir in cilj svoje dovršitve.²³ Potemtakem govor o novi produkciji podob lahko utemeljimo predvsem kot govor o tej kulturni vidljivosti. »Kulturna vidljivost pomeni, da je podoba samo njen najširši in najbolj spektakularni del...«.²⁴

To terja dekonstrukcijo teorij(e) videnja, utemeljuje nadaljnje in drugačno raziskovanje ter kritiko formalističnih teorij in zgodovinskih, za vselej nepremakljivih konceptov, ki so se v teh teorijah utemeljevale. Videnje, kot ga konceptualizira Jay, potemtakem ne samo da ima zgodovino, marveč obstajajo tudi različni vidni režimi. O tem nam govorijo študije Ervina Panofskega,²⁵ ki je povratno pokazal na konvencionalnost perspektive, katero je označil za eno od simboličnih form. Martin Heidegger²⁶ je pokazal na zavezništvo perspektive in vladajočega subjekta, Maurice Merleau-Ponty²⁷ je poudaril telesnost pogleda, Jacques Lacan²⁸ pa je povsem na novo opredelil pogled, *shizo* med očesom in pogledom ter pomen skopične pulzije. Še več,

Jay ne samo da skopične, vidne režime sedanjosti interpretira kot tekmovalna področja, temveč tudi razločuje med različnimi vizualnimi subkulturami, ki te režime oblikujejo.

S kritiko renesančne perspektive, z analizo telesnosti pogleda in utemeljitvijo *shize* med očesom in pogledom, je torej začrtana pot, po kateri stopa Jay pri utemeljevanju novih skopičnih režimov sodobnosti. Z njegovimi besedami: »Skopične režime sedanjosti bi bolje razumeli, če bi jih upoštevali kot tekmovalna področja, kakor pa kot harmonično strnjeno celoto teorij in praks s področja vidnega.«²⁹ Skopične režime torej lahko utemeljimo prav z razločevanjem med, imenujmo jih z besedami Martina Jaya, vizualnimi subkulturami. In prav to ločevanje lahko razumemo tudi kot nov način dojemanja, kot radikalen zasuk v razumevanju nove kulturne vidljivosti. »Kulturna vidljivost« je določena z videnjem in z vizualnostjo oziroma z njunima materialnima dispozitivoma in specifičnima načinoma produkcije. Čemu to ločevanje med videnjem in vizualnostjo ter posebej utemeljeni materialnimi dispozitivi vidljivosti, (kar lahko z gotovostjo trdimo) oz. različnih vidnih režimov sedanjosti? Lahko rečemo, da vid, videnje, označuje ali napotuje na pogled kot fizično operacijo, vizualnost pa na pogled kot družbeno dejstvo. Ne glede na to se videnje utemeljuje in interpretira hkrati kot družbeno in zgodovinsko, vizualnost pa vključuje telo in psiho.³⁰ Čeprav gre pri tem za svo-

23. *Ibid.*, str. 26.

24. *Ibid.* str. 24.

25. Prim. Erwin Panofsky, »Die Perspektive als 'symbolischen Form'«, *Vorträge der Bibliothek Warburg* (1924-1925), nav. v: M. Jay, op. cit., str 215.

26. Prim. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper and Row, New York 1977.

27. Prim. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L'Invisible*, Gallimard, Pariz 1964.

28. Prim. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.

29. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114-115.

jevrstno totalnost in potemtakem za nezmožnost natančnega ločevanja in vzpostavljanja tovrstne dvojnosti, nas, recimo, materialni dis-pozitivi videnja napotujejo k načinu, na katerega se vidljivost producira, oziroma k spoznanju, kako je njeno funkcioniranje kosubstancialno s specifičnimi tehničnimi in tehnološkimi konfiguracijami (načrti, pripravami, sredstvi), stroji, kanali distribucije, mediji, površinami itn., zaradi katerih določen vizualni korpus šele postane možen in operacionalen. Kulturna vidljivost in njej pripadajoči različni skopični režimi šele s takšnim poskusom omejitve napotujejo na določene estetske učinke, tipe verovanja, kulturne identitete in celo načine zabave.

Razlikovanje med vidom, videnjem in vizualnostjo, nakazuje prav konstitutivno razliko na področju vidnega, razliko med mehanizmi pogleda in njegovimi zgodovinskimi tehnikami, med aktom videnja, gledanja in njegovimi diskurzivnimi mehanizmi — razliko ali razlike, kot pravi Hal Foster, ki nas utemeljujejo in določajo v tem, »kako vidimo, kako smo sposobni videti, kako nam je dovoljeno videti ali kako so nas izoblikovali, da bi videli, in kako vidimo to videnje ali nevideni teren.«³¹ To razlikovanje je večinoma zakrito in nevidno prav zato, ker vladajoči skopični, vidni režim skuša te razlike subsumirati, prilastiti in iz številnih različnih kulturnih vidljivosti narediti eno samo, predvsem pa vse te razlike

razporediti v nekakšno naravno hierarhijo pogleda. Ravno zato Jay skopični, vidni režim dekonstruira (rezultat je njegova fragmentacija, razmejitev in novo interferiranje med različnimi vidnimi režimi), denaturira in opredeli z materialnimi dispozitivi pogleda in videnja v odnosu do specifičnih filozofskih, umetniških in kulturnih produkcij (hermenevtika, »informe« Georges Batailla itn.). Rezultat takšnih prijemov je, rečeno v besednjaku Normana Brysona, priprava temeljev za »politiko pogleda«,³² kar pomeni, da pogleda ne interpretira kot grožnjo, temveč ima to grožnjo za družbeni proizvod, določa jo oblast in ni naravno dejstvo.

Marina Gržinić Mauhler

30. Prim. Hal Foster, »Preface«, v: *Vision and Visuality*, Bay Press, Seattle 1988, str. XI.
31. *Ibid.*, str. XI.

32. Prim. Norman Bryson, »The Gaze in the Expanded Field, v: *Vision and Visuality*, str. 87-115.