

PROBLEMI

4-6, 1982

Francoška materialistična epistemologija

Vojo Likar: Epistemološka analiza procesa znanstvenega spoznanja pri G. Bachelardu

Rado Riha: Brezspodovinskost matematične formule? Ne! Materialistično utemeljevanje objektivnosti nastanka matematike!

Gaston Bachelard: Aktualnost zgodovine znanosti

Prispevki k historičnemu materializmu

Božidar Debenjak: Opustitev

Rastko Močnik: Opomba k vprašanju norosti v historičnem materializmu

H kritiki slovenske ideologije

Braco Rotar: Mehanika organov in mehanika gospodarstva ali Kje je sedež duše? II.

Prispevki h kulturni sociologiji

Rastko Močnik: Preliminiranje k projektu sociologije literature

Z

Jacques Lacan: Psihoze (Seminar III.)

Vpeljava psihoanalize

Norbert Haas: Fortida kot model

Filozofija skozi logiko

Russell Grigg: Formalni jezik in naravna govorica

Nenad Mišević: O eni izmed dveh usmeritev filozofske analize

Gareth Evans: Mogu li postojati nejasni predmeti?

Valter Motaln: Pomen izrazov in analitične sodbe pri Quineu in Carnapu

Marko Uršič: Poskus vrnitve k vsebini (Alternativna logika C. I. Lewisa)

Matjaž Potrč: Realnost lastnega imena

Damjan Boadžijev: Kvantifikacija in W-nekonsistentnost

Brecht

Bertolt Brecht: Kupovanje medenine

H kritiki sodobne psihologije

Eva Bahovec: »... lakota, ki golta surovo meso s pomočjo roke, nohtov in zob...«

Jelica Šumič-Riha: Russell Jacoby, Družbena amnezija

Filozofske razprave

Darko Štrajn: Paradokсни objekt

Ivan Kosovel: Magija, blagovno gospodarstvo in družbena moč

Polemika

Tine Hribar: Ideološko pacemakerstvo

Kolokvij Problemov: Ženske kot simptom razvoja

Slavoj Žižek: Uvodna beseda

Katja Sitar: O družini kot »osnovni celici« socialistične družbe

Zdenka Veselič-Pajk: Preraščanje »družinske« tendence v razreševanju »ženskega vprašanja«

Valerija Prelc: Osnovne razsežnosti »feminizma«

Diskusija

Grundrisse

Karl Marx: Uvod v Očrte kritike politične ekonomije (prvi osnutek)

ASINARIA

Film: Zdenko Vrdlovec: Ivan Grozni v luči zločina v zakonski spalnici - Bernard

Nežmah: Ave, Caesar, morituri te salutant! - Jože Vogrinc: »Film ni primeren za otroke« - Andrej Drapal: Plodnost kretenizma

Godba: Ervin Hladnik: Kako se množice organizirajo v kulturi in kakšne naloge nam predstavljajo - Bernard Nežmah: Punk in Slovenci

K psihopatologiji vsakdanjega življenja: Zdenka Veselič-Pajk: Govorica in njeni gospodarji - Bojan Baskar: Tako imenovani generacijski konflikt (portret mlajšega identita) - Rudi Štrukelj: Še o cenzuri na Delu - Roke nad mestom

Branje: Slavoj Žižek: Robert A. Heinlein, Vrata v poletje

Agitrop: Peter Mlakar: Ima smisel vključiti sirene?

ORTHO- et Comp.: Rudi Štrukelj: Zakaj dvojino jemlje vrag? (Esej iz sociolingvisti-ke)

Naši najmlajši materialisti

Quousque tandem: Rastko Močnik: Spotakljiv je status?

Zrno vzhodnjaške modrosti: O prijateljstvu

Teološki kosilec: Rastko Močnik: Krivi preroki

RAZPRAVE

PROBLEMI 218–220 (4–6, 1982), letnik XX

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, Mladen Dolar, Uroš Kalčič, Sergej Kapus, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Boris A. Novak, Braco Rotar, Ivan Urbančič, Jože Vogrinc, 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).

Revija 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 1982) 150 din, za tujino dvojno.

Izdajatelj: RK ZSMS.

Tisk: DDU Univerzum, Parmova 39, Ljubljana.

Uredništvo sprejema sodelavce vsak torek od 16—18 h in četrtek od 10—12 h v svojih prostorih na Gosposki 10/I.

Cena te številke je 50 din.

EPISTEMOLOŠKA ANALIZA PROCESA ZNANSTVENEGA SPOZNANJA PRI G. BACHELARDU

Izraz epistemologija se pojavi v besedišču francoske filozofije v začetku stoletja kot sinonim za filozofijo znanosti, ki se je formirala iz tradicije francoskega pozitivizma in racionalizma, vendar začne že kmalu označevati posebno vrsto filozofskega ukvarjanja z znanostjo, ki že prekine s klasičnim pozitivizmom Comtovega tipa, in ki že zoži svoje interesno področje na filozofsko kritično proučevanje principov, hipotez in rezultatov različnih znanosti z namenom opredeliti njihov logični izvor, njihovo vrednost in objektivno veljavnost. V tem pomenu je epistemologija navzoča v delih H. Poincaréja, L. Brunschvicga in E. Meyersona. Ta začetni pomen termina je povezan tudi s pomenom besede epistemologija v angleškem jeziku, kjer je sinonim za poznavno teorijo oziroma gnoseologijo, kajti francoska epistemologija je v svojem začetnem obdobju pojmovana kot »uvod in nepogrešljiv pripomoček (teorije spoznanja) v tem, ko preučuje spoznavanje na drobno in a posteriori, bolj v raznoterosti znanosti in objektov kot v enotnosti duha« (Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1951, str. 293). Toda klju temu, da se tako razumljena epistemologija tu že zelo približa konkretni problematiki znanosti samih, ko že poskuša analizirati spoznavni postopek znanosti, pa je vendar, kot smo videli iz slovaške definicije, epistemologija sicer postala nepogrešljiva, toda le kot pripomoček spoznavne teorije, torej filozofske discipline par excellence. V ozadju tako dojete epistemologije je še vedno skrita pozicija tradicionalne filozofije nasproti znanosti, pozicija, ki implicira izdelano spoznavno teorijo, na podlagi katere filozofija preskuša znanstvene rezultate in jih kot *primere*, ki potrjujejo obče principe dane filozofske pozicije inkorporira v svoj sistem védenja. Tradicionalna filozofija se, grobo rečeno, po nekakšni derivativni logiki utemeljuje na iz znanosti, iz rezultatov znanosti deriviranih spoznanjih in principih in jih obenem filozofsko predela neinformirane »vrača« znanostim, s tem in v tem, ko se postavlja za njihovega utemeljitelja in utemeljevalca. Koliko in na kakšen način se tradicionalna filozofija in filozofija znanosti še posebej zanima za znanost samo, je jasno izrazil E. Meyerson: »Znanstveno raziskovanje nas ne zanima zaradi rezultatov, katere dosega, temveč zaradi sklepanj ki so bila uporabljena da so bili doseženi; znanost je za nas zgolj skupek operacij intelekta, operacij, ki jih je lažje zapopasti tu kot drugje.« To pomeni iz konkretne znanstvene teorije izločiti metodo in principe znanstvenega sklepanja, da bi tako dobljeni, posplošeni, abstraktno obči model znanstvenega sklepanja služil v potrditev in ilustracijo njenega lastnega enotnega in koherentnega filozofskega sistema, oziroma teorije duha, intelekta itd. Ali kot pravi Bachelard: »... filozof preprosto zahteva od znanosti *primere*, da bi dokazal harmonično dejavnost

duhovnih funkcij, vendar pa misli, da ima brez znanosti, pred znanostjo moč analizirati to harmonično dejavnost« (PN, str. 3). Ker je temeljna preokupacija klasične, tradicionalne filozofije izgradnja skladnega, zaprtega in zaključenega sistema vedenja, je za filozofsko početje temeljno vprašanje pogojev, pod katerimi je mogoče doseči to sintezo vedenja, torej splošni problem spoznanja. Problem spoznanja pa se v klasični (idealistični) filozofiji postavlja kot problem odnosa subjekta in objekta, kot problem iskanja zagotovil objektivnosti, resničnosti spoznanja in ga klasična idealistična filozofija že tudi, s svojega aspekta legitimno, razreši v predpostavljene odgovoru: problem objektivnosti spoznanja razrešuje konsitucija transcendentalnega subjekta, ki ima že vpisane pogoje možnosti objektivnega spoznanja. Ta apriorna moč analiziranja harmonične dejavnosti duhovnih funkcij rezultira potem v taki ali drugačni vrsti filozofskega idealizma, v taki ali drugačni idealistični spoznavni teoriji, ki s svojim kategorialnim aparatom ne more zapopasti konkretnega procesa znanstvenega spoznavanja kot tudi ne njegove specifične narave in ne nazadnje, tradicionalna filozofija tudi ni sposobna dojeti narave znanstvenih konceptov, ker operira s filozofskimi pojmi (na primer materije, prostora, časa itd.), kot da ne bi znanost o njih ničesar novega rekla, ali kot da je to, kar znanost o njih pravi, ne zanima. Ko si filozofija jemlje znanost za premet, ima pred očmi neko idealno znanost, nek ideal znanosti, ki je zelo daleč od znanosti, kakršne dejansko obstajajo. Prav tako filozofija v svoji logiki totaliziranja in generaliziranja ne more dojeti specializacije znanosti, čedalje ostrejša delitve znanstvenega dela in regionalizacije vedenja. V svojem hotenju po integriranju in sintetiziranju področij vedenja v integralno filozofijo znanosti zgublja z vida specifičnost in detajl procesa znanstvenega spoznavanja in ne more pojasniti mehanizmov konstitucij in transformacij posameznih konceptov znanosti. In ravno konstituiranje novih znanstvenih konceptov in z njim povezano konstituiranje novih znanstvenih teorij na prelomu stoletja, ki je imelo za posledico transformacijo samih osnov teh teorij oziroma znanstvenih področij, je bilo tisto, ki je v polju filozofije znanosti povzročilo radikalen preobrat, ki pravzaprav šele pomeni konstitucijo epistemologije kot izvirne in avtonomne discipline. Če bi hoteli parafrazirati neko Bachelardovo misel, bi lahko rekli, da je bistvo tega preobrata v preusmeritvi epistemološkega vektorja s filozofskega na znanstveni um.

Za obdobje ob koncu prejšnjega in prva desetletja našega stoletja je značilna tako imenovana »kriza znanosti«. To je obdobje, ko začne razpadati slika sveta klasične fizike, astronomije in kemije, obdobje, ko začne napredek naravoslovnih znanosti – z novimi odkritji, ki se ne ujemajo z mehanistični slika sveta klasične fizike, ko te naravoslovne vede s svojimi teorijami in koncepti ne morejo več zadovoljivo pojasniti novo odkritih pojavov in efektov – ogrozati in pretresati same temelje celotne zgradbe klasičnih naravoslovnih teorij. To je čas, ko sledijo formiranju neeuclidskih geometrij, najprej Einsteinova relativnostna teorija, tej pa kvantna in valovna mehanika in sploh celotno, na novo formirano področje mikrofizike. Prelom v pojmovanju filozofije znanosti in epistemologije, ki se izvrši v Bachelardovem delu, izhaja prav iz refleksije te velike znanstvene revolucije na prehodu stoletja, iz refleksije, ki Bachelardu razkrije, da so klasične idealistične filozofske sheme pojasnevanja in razlaganja znanosti popolnoma neustrezne ne samo za razlago rezultatov novih znanstvenih teorij, marveč tudi za pojasnitev samega njihovega nastanka, za pojasnitev zgodovinskih in epistemoloških razlogov in vzrokov, ki so bili določilni pri konstituciji posameznih teorij in posameznih znanstvenih konceptov. Skratka, filozofija po Bachelardu ni (bila) sposobna misliti in premisliti novosti teh teorij, ni (bila) sposobna dojeti, da »Ni prehoda med Newtonovim in Einsteinovim sistemom.

Od prvega k drugemu ne pridemo s kopičenjem spoznanj, s podvojeno skrbnostjo pri merjanju, z rahlim popravkom principov. Nasprotno, potreben je napor totalne novosti. (NES, str. 42). Tak napor je nujen moment znanstvenikovega dela, njegovega razumevanja nove znanstvene teorije, toda, kar je tu bistveno, Bachelard terja tak napor tudi in predvsem od filozofa, kajti »filozof je pripravljen v zvezi z znanostjo razviti neko jasno, hitro, lahko filozofijo, ki pa ostaja filozofija filozofa«. (PN, str. 8). Če hoče torej filozofija razumeti novost znanstvenih teorij, se mora odreči svojemu imobilizmu (filozofskega) uma, ki ga/se izraža v raznih svetovnih shematikah in arhitektonikah, se mora odreči svojemu redukcionizmu, katerega osnovno načelo je: novo je mogoče razumeti tako, da v njem iščemo in najdemo staro; ali razliko je mogoče zapopasti tako, da odkrijemo identično, brezrazlično, invariantno. Po Bachelardu je temeljna karakteristika znanstvene misli njena progresivnost, njena mobilnost, njen dinamizem, ki se izraža tako na historični ravni samega razvoja in sledenja znanstvenih teorij, ko tudi na intrateoretski ravni, se pravi v sami strukturi teorije, ki zajema kompleksno notranjo dinamiko spoznavnega procesa znanosti, kompleksno dinamiko znanstvene konceptualizacije. Samo *odprta filozofija*, to je filozofija, ki je odprta za samo znanost, za konkreten znanstveni proces, za konkretno znanstveno prakso, je lahko po Bachelardu resnično adekvatna nenehno se razvijajoči znanstveni misli. Taka filozofija pa seveda ne more biti več filozofija znanosti nasploh, filozofija Znanosti; opustiti mora prepričanje ali tezo o neki obči metodi, ki lahko zapopada celoto vedenja in iz katere izhajajo raznovrstne metodologije posameznih znanosti. Opustiti mora vero, da bo našla Arhimedovo točko razumetja, razlaga in pojasnitve celote znanosti. Znanosti oziroma njenim konceptom mora slediti v detalj, kajti naloge filozofije znanosti se postavljajo na ravni slehernega koncepta. »Vsaka hipoteza, vsah problem, vsako izkustvo, vsaka enačba bi zahtevale svojo filozofijo. Utemeljiti bi bilo treba filozofijo epistemološkega detalja, *diferencialno* znanstveno filozofijo, ki bi bila nasprotno *integralni* filozofiji filozofov«. (PN, str. 14). Kot bomo videli kasneje, je taka odprta filozofija po Bachelardovem mnenju samo odprti aplicirani racionalizem, to je racionalizem, ki skuša biti enako mobilen, »hiter« kot znanosti same in ki v procesu aplikacije nenehno transformira svojo refleksijsko strukturo, za katerega pomeni vsak stik z izkustvom že tudi spremembo njegove notranje organiziranosti.

Svoje epistemološko delo začne Bachelard s knjigo »Essai sur la connaissance approchée« (1927). Predmet te prve Bachelardove knjige je analiza znanstvenega spoznavanja, ali bolje rečeno procesa znanstvenega spoznavanja. Ta analiza pa se seveda že takoj deklarativno loči od vsakršne filozofske zasnovane spoznane teorije in se postavi njej nasproti, kajti za Bachelarda je temeljni problem spoznavne teorije, tj. vprašanje objektivnosti spoznanja, vprašanje zagotovil objektivnosti spoznanja v okviru znanstvenega spoznavanja že v naprej rešeno, oz. se kot tako sploh ne zastavlja in ne more zastaviti. Po Bachelardu je tako rekoč sama narava ali značaj znanstvenega spoznavanja tak, da mu zagotavlja objektivnosti, oz., kot bomo videli kasneje, je objektivnost vpisana v sam proces znanstvenega spoznavanja. Seveda pa je treba tu reči, da zadobiva tudi objektivnost ali pojem objektivnosti v Bachelardovi epistemologiji poseben pomen, vedno gre namreč za znanstveno objektivnost, za Bachelarda je objektivnost sploh lahko samo znanstvena, to je povezana s procesom objektivacije, s procesom konstitucije znanstvenega predmeta. Spoznavna teorija, kot eminentna filozofska disciplina, torej Bachelardu ni potrebna, še več, sleherna taka teorija v svoji aprioristični ali empiristični verziji, se izkaže, kot pravi Bachelard, za v principu nesposobno slediti in razlagati progresivni potek znanstve-

nega spoznavanja. Vsaka taka teorija »končuje pri bistveno homogeni resnici, ki najde svoj kriterij v skladu mišljenja s samim sabo« (ECA, str. 12). Za idealizem je spoznavni akt vedno poln, celosten, zaprt za sleherno ekstenzijo. Po Bachelardu pa je najbolj nevaren moment, ki govori zoper idealistične teze, obstoj zmote, ki je ni mogoče niti zanikati niti popolnoma odstraniti in katere posledica je, da se moramo zadovoljiti z aproksimacijami. Zmota pa, tako kot aproksimacija nima nobenega negativnega ali celo pejorativnega predznaka, nasprotno Bachelard postavi zmoto za gonilni moment spoznavanja. Spoznavni proces v znanostih pravzaprav po Bachelardu ni nič drugega kot serija rektifikacij, katerih rezultat so čedalje natančnejše aproksimacije, saj je »postulat epistemologije temeljna nedokončanost spoznanja« (ECA, str. 13).

Vidimo, da Bachelard z uvajanjem pojmov zmote, rektifikacije, aproksimacije, približnega spoznanja zadeva filozofsko utemeljevanje spoznanja oz. gnoseologije, katerega bistvo je ravno v eliminaciji teh elementov spoznanja in v iskanju takega instrumentarija, ki naj zagotovi absolutno objektivnost spoznanja (primerjaj npr. fenomenologijo). Ne samo da ti pojmi pri Bachelardu zgubijo negativni predznak in da torej ne morejo izražati nobenega gnoseološkega skepticizma ali relativizma, marveč postanejo pozitivni in celo temeljni koncepti njegove epistemologije. S temi koncepti Bachelard spodbije možnost filozofskega utemeljevanja objektivnosti spoznanja, spodbije možnost vsakršnega transcendentalizma. Bistvena prednost njegovega aproksimacionalizma, oz. njegove filozofije približka (kot je v svojem prvem delu tudi imenoval svoje epistemološko podvzetje), je po njegovih lastnih besedah, v tem, da uspe inkorporirati negativno sodbo v pozitivno sodbo o realnem (prim. ECA, str. 43).¹ Moment negativnosti, moment limitacije, ki ga tem pojmom pridaja filozofski diskurz o znanostih, je v Bachelardovem epistemološkem diskurzu inkorporiran v pozitivnost teh konceptov; tisto, kar je služilo filozofskemu diskurzu kot izgovor za njegovo uemeljevanje znanosti, kar je filozofski diskurz vedno izpostavljal kot manko v temelju (zgradbi) znanosti, kot negativen in limitativen element, ki ga je treba izključiti, se pravi tisto, kar je filozofskemu diskurzu služilo kot upravičba njegovi dominaciji – s čimer se je utemeljeval tudi sam kot zapolnjevalec manka drugega – to je v epistemološkem diskurzu tista temeljna postavka, ki na eni strani sploh omogoča historično zapopadati napredek in razvoj znanosti, v vseh njegovih transformacijah in na drugi strani eliminirati dominacijo filozofskega diskurza, to je brisati logiko filozofskega modela znanosti, ki ga filozofija vsakokrat abstrahira iz dejanske, faktične znanosti, da bi ji ga nato naknadno postavljala kot ideal, kot *telos*, ki ga znanost nikoli ne bo mogla doseči, nasproti.

Oglejmo si torej nekoliko natančneje Bachelardovo analizo vprašanja zmote v znanstvenem spoznavnem procesu. Po Bachelardu, naj to še enkrat ponovimo, zmota ni nek negativen, moteč element, ki znižuje in načenja raven objektivnosti znanstvenega spoznanja. »Zmota je eden od trenutkov dialektike, ki jih je treba nujno preseči. Spodbuja natančnejše poizvedbe, je gibalni element spoznanja« (ECA, str. 249). Če zmota ni več zgolj neko »nesrečno naključje« ali »spodrslej«, temveč bistven, nujni in gibalni moment znanstvenega spoznavanja, pomeni, da je ni mogoče eliminirati, pomeni, da jo je mogoče racionalno upoštevati, ne pa spoznati.²

¹ To je jedrnato izrazil tudi v sklepnem stavku svoje prve knjige, kjer pravi: »Aproksimacija je nedokončana objektivacija, toda to je pametna, plodna, resnično racionalna objektivacija, saj se hkrati zaveda svoje nezadostnosti in svojega progressa« (ECA, str. 300).

² Prim. ECA str. 252.

Zmota se pokaže kot taka šele po rektifikaciji, torej v nekem temporalnem, zgodovinskem procesu. Iz tako pojmovanega elementa zmote kot pozitivnega momenta v procesu znanstvenega spoznavanja pa izhaja tudi Bachelardovo pojmovanje rešitve problema resnice, ki spet negira tradicionalno spoznavno teoretko (filozofsko) zastavitev in rešitev tega vprašanja. Po Bachelardu ima namreč problem zmote prednost pred problemom resnice, ali kot sam pravi »nisimo našli možne rešitve problema resnice, razen v odstranjevanju čedalje drobnejših zmot« (ECA, str. 244).³

Da ima problem zmote prednost pred problemom resnice, pa seveda pomeni, da se za Bachelarda v znanostih postavlja vprašanje resnice drugače kot v filozofiji, da torej resnica in zmota v znanostih nista preprosto paralelna pojma, in da tudi sam proces znanstvene verifikacije, kot rezultat sopostavljanja teh dveh pojmov, v znanostih ne poteka en bloc. »Če postavimo problem zmote na raven znanstvenih spoznanj, se zelo jasno ali bolje konkretno, pokaže, da zmota ni simetrična resnici, kot bi dala misliti čisto logična in formalna filozofija« (RA, str. 58)

Po Bachelardu je resnično aktivno spoznanje dejstvo, ki se progresivno verificira v vsakem od svojih odsežkov. Če ni več verifikacije en bloc, »z da ali ne« kot pravi Bachelard (prim. ECA, str. 266), tedaj obstajajo samo sukcesivne aproksimativne validacije. Spoznanje raste v neki neskončni menjavi med objektom in subjektom, ki poteka v obeh smereh. »Spoznanje se mora verificirati na vseh svojih stopnjah, v vseh svojih elementih, v vsaki od svojih funkcij« (ECA, str. 268). Bachelard nastopa proti statični deskripciji spoznavnega procesa, ki postavlja nespravljiv dualizem objekta in subjekta spoznanja. Taka deskripcija v bistvu zanemarja akt, ki združuje oba ekstremna aspekta spoznavnega dualizma, izkustvo in teorijo. Bachelard postavlja tej statični deskripciji nasproti sovjevrstno dialektično gledanje; spoznavanje pojmuje kot vzajemno povezano alternativno dvojno gibanje, ki žene mišljenje proti pojmu in proti objektu kot dvema žariščema, v katerih po Bachelardovih besedah konvergirajo silnice epistemološkega polja. Ni spoznavanja brez delovanja in v tem delovanju se modificirata objekt in subjekt. »Realnost in spoznavanje sta vezana v njuni oscilaciji v dinamično vzajemnost. Poteze objekta se modificirajo s spoznanjem, ki jih zarisuje in kriteriji natančnega spoznanja zavisijo od reda veličine, od stabilnosti pojava in po svoje od reda eksistence objektov« (ECA, str. 205).

V sodobni (naravoslovni) znanosti torej ne gre za konfrontacijo osameljenega duha in indiferentnega univerzuma, v sodobni znanosti ne najdemo več nobenega izključujočega dualizma, dualizma kartezijanskih substanc, ampak smo priča aktivni dialektiki združevanje, sklapljanja obeh spoznavnih polov. Če hočemo razumeti sodobno znanost, se moramo poslej postaviti v središče, kjer je

³ Če bi hoteli Bachelardovo pojmovanje znanstvenega spoznanja definirati s paradoksom, bi lahko rekli, da je zmotno spoznavanje, pod čemer pa bi seveda razumeli, da implicira možnost rektifikacije, možnost spoznanja zmote, ki pomeni izhodišče za nov napredek znanosti. Iz tega izhaja tudi znano Bachelardovo geslo, da ni prvih resnic, ampak da so samo prve zmote. Ta primat ali nadvlada ireduktibilnega elementa zmote v procesu znanstvenega spoznavanja pa ima seveda za posledico tudi bistveno drugačno zastavitev oz. bistveno drugačno dojetje same strukture znanstvenega mišljenja. »Znanstveni duh«, pravi Bachelard, »je po bistvu rektifikacija vedenja, razširjanje okvirov spoznaja. Svojo zgodovinsko preteklost sodi in obsoja. Njegova struktura je zavest njegovih zgodovinskih napak. Resnico mislimo znanstveno kot historično rektifikacijo dolge zmote, izkustvo mislimo kot rektifikacijo obče in prve iluzije« (NES, str. 177).

spoznavajoči subjekt determiniran z natančnim predmetom svojega spoznavanja in kjer ta subjekt nazaj, z večjo natančnostjo determinira svoje izkustvo. Edinole sklop dveh epistemoloških kategorij – apliciranega racionalizma in tehničnega materializma – lahko v svoji komplementarni dialektični vezi po Bachelardu adekvatno razloži proces znanstvenega spoznavanja, to je proces teoretske konceptualizacije na eni in objektivacije, oz. racionalne konstitucije znanstvenega izkustva na drugi strani. Bachelardov epistemološki diskurz je torej zasidran v neki središčni točki, v osišču, ki omogoča ne samo zapopasti sodobno znanstveno prakso, temveč omogoča tudi eksplicirati proces tvorbe znanstvenih konceptov in sicer eksplicirati njihov historični kot tudi logični razvoj. To osišče, pa je zaradi svojega toposa samega, tista točka, ki omogoča tudi interpretacijo in razvrščanje tistega, čemur pravi Bachelard filozofski spekter pojma, v skrajni perspektivi torej tudi razvrščanje filozofij samih. V spregi apliciranega racionalizma in tehničnega materializma, torej v neki konjugaciji racionalizma in realizma, toda konjugaciji, kakršna izhaja iz same prakse sodobne znanosti, ki je odprla, disperzirala, dialektizirala tako racionalizem kot realizem oz. materializem, najde Bachelard tisto kompleksno strukturno točko, ki mu po njegovem prepričanju z eno in isto potezo tudi fundirata lastni status, ki torej fundira pertinentno mesto izjavljanja njegovega epistemološkega diskurza. Samo stoječ na tej točki lahko Bachelard govori o pojmu filozofskega progressa, jasno se zavedajoč seveda, da »ne bi prišlo na um nobenemu filozofu, da bi rekel, da je Leibniz naprednejši od Descartesa, da je Kant naprednejši od Platona. Toda smisel filozofskega razvoja znanstvenih pojmov je tako očiten, da je treba zaključiti, da znanstveno spoznavanje razvršča (ordonne) mišljenje, da znanost razvršča samo filozofijo. Znanstveno mišljenje daje torej princip za klasifikacijo filozofije in za proučevanje napredka uma« (PN, str. 21).

Filozofski spekter nekega znanstvenega koncepta lahko ugledamo skozi prizmo epistemološkega *profila znanstvenega koncepta*. V svojih delih je Bachelard na številnih primerih pokazal ta epistemološki profil, vendar bomo tu za ponazoritev na kratko povzeli Bachelardovo eksplikacijo epistemološkega profila fizikalnega koncepta *mase*.⁴

Pri konceptu mase lahko razločimo pet različnih ravni, ki jih je mogoče očitno progresivno razvrstiti. Vsaka od teh ravni epistemološkega profila koncepta mase odgovarja posameznemu odseku filozofskega spektra tega koncepta in tako progresivno razvršča tudi odgovarjajočo filozofijo. Tako ustreza pojem mase na svoji prvi ravni oz. v svoji prvi formi kvantitativni ocenitvi velikosti ali

⁴ Podrobnejšo epistemološko analizo konceptov mase, energije, substance v sodobni fiziki in kemiji najdemo v Bachelardovi knjigi *Philosophie du Non* (prvič izšla l. 1940). Sploh lahko tu omenimo, da se je dosledno držal svojega načela, da je treba izhajati iz analize konkretnih znanosti, konkretnih znanstvenih teorij in tako so vse njegove knjige bolj ali manj podrobne analize posameznih znanstvenih teorij in konceptov, ravno tako pa so tudi vsi koncepti in kategorije Bachelardove epistemologije rezultat njegovih analiz in razen krajših pasaž pri njem ne najdemo t. i. »programskih« tekstov, v katerih bi nam Bachelard popolnoma enoznačno in posplošeno prezentiral svoje teoretske postavke in izhodišča. Če temu dodamo še Bachelardov izjemno bogat in »svoboden« terminološki besednjak, v katerem poskuša s tvorbo neologizmov in z uporabo pojmovanih sinonimov kolikor mogoče zvesto prezentirati in zapopadati vse bogastvo racionalne dejavnosti sodobnih (naravoslovnih) znanosti, potem nas niti ne čudi, da je še zdaj Bachelardovo delo sorazmerno slabo poznano (in enako slabo ali še slabše razumljeno), posebej še zunaj meja njegov domovine, in to tudi pri t. i. specialistih za filozofske probleme znanosti.

množine nečesa. Tu se masa oceni z očmi in masa je neka količina, je masa, le pod pogojem, da je dovolj velika. To je po Bachelardu stališče naivnega realizma, predznanstveno stališče, ki predstavlja kot tako prvo oviro, ki jo mora znanstveno mišljenje premagati.

Na drugi ravni je pojem mase že natančno objektivno določen. Koncept je zdaj povezan z uporabo tehtnice in je torej že deležen instrumentalne objektivnosti. Tu gre za empiristično določitev pojma mase v času, ko instrument predhodi teoriji,⁵ kajti povsem očitno je pravi Bachelard, da je bila tehtnica v uporabi dosti preden so poznali teorijo vzvoda.

Svojo tretjo raven doseže pojem mase z Newtonovo racionalno mehaniko. Masa zdaj ni enostaven in primitiven pojem neposrednega izkustva, ni več izoliran, temveč je definiran v pojmovni korelaciji s silo in pospeškom. Vsi trije pojmi nimajo z realističnega vidika ničesar skupnega, njihov medsebojni odnos je določen popolnoma racionalno. Z Newtonom preidemo od statičnega aspekta k dinamičnemu aspektu pojma mase. »Pred Newtonom so proučevali maso v njeni biti, kot kvantiteto snovi. Po Newtonu jo proučujejo v *nastajanju* (devenir) pojavov, kot koeficient nastajanja«. (PN, str. 28). Ko je torej vzpostavljena osnovna relacija dinamike, postane mehanika v celoti racionalna, postavi si apodiktično veljavnost; pojme je mogoče formalno deducirati, odpre se neskončno polje abstrakcije. S svojimi pojmi absolutne mase, prostora in časa postane racionalna konstrukcija, ki si hitro osvoji vse funkcije kantovskega apriorizma. Ta racionalna zgradba počiva torej na nekaj temeljnih pojmih – pojmovnih atomih kot pravi Bachelard – ki bi jih bilo kot absolutne elementarne pojme brez smisla še naprej analizirati. Ti pojmi funkcionirajo v svoji absolutni vlogi znotraj klasičnega racionalizma Newtonove mehanike vse do nastopa Einsteinove relativnostne teorije.

Prej elementarni pojem mase, ki je v klasični mehaniki deloval kot pojmovni atom, se zdaj v relativnostni teoriji izkaže kot pojem, ki je notranje funkcionalno strukturiran in ki ga je torej mogoče podvreči nadaljnji analizi. Vse funkcije, v katere je v kompoziciji z drugimi enostavnimi pojmi vstopal pojem mase, so mu bile prej eksterne in po definiciji niso mogle v ničemer zadevati same (absolutne) narave tega pojma. V relativnostni teoriji pa postane pojem mase zapletena funkcija hitrosti. To kar je bilo prej enostavno, elementarno, se razkrije kot kompleksno, enostaven pojem postane zdaj kompleksen, vendar še zmeraj ostane elementaren ali boljše bazičen pojem fizikalne teorije. S tem ko relativnostna teorija *odpre* enostavne in elementarne pojme klasične mehanike in pokaže njihovo kompleksno notranjo strukturo, nujno odpre tudi klasični racionalizem, ga pomnoži, segmentira, pluralizira, kot pravi Bachelard, saj le tako lahko sledi kompleksni strukturiranosti pojmov te teorije. Tako reorganiziranemu racionalizmu prida Bachelard oznako kompletni racionalizem, pod čemer, kot bomo kmalu videli, seveda ne razume kakšnega absolutno popolne-

⁵ Ravno obratno je v sodobni znanosti: zdaj teorija predhodi instrumentu in instrumenti sodobne znanosti po Bachelardu niso nič drugega kot realizirana, konkretizirana teorija ali reificirani teoremi. Proces znanstvene objektivacije je namreč tudi funkcija instrumentalizacije in je torej neločljivo povezan s konstitucijo znanstvenega izkustva. Ko Bachelard govori o tem, da je današnja znanost faktična v kartezijskem pomenu besede, tudi pravi, da se znanstveni fenomeni začnejo kot taki, ko poženemo naprave. Faktičnost sodobne znanosti je torej v faktičnosti njene tehnike, ki radikalno prelomi z naravo in brez katere ni znanstvenega izkustva in ne sodobne znanosti. Fenomen sodobne znanosti je torej po Bachelardu fenomen naprave in še več – nekaj nezaslišanega za filozofa – tudi instanca cogita se je v sodobni znanosti »stehnila« v »cogito« naprave.

ga oz. dovršenega racionalizma, temveč racionalizem, ki se v vsakem znanstvenem izkustvu popolnoma angažira in se skuša tako venomer znova kompletirati.

Peti sloj epistemološkega profila doseže fizikalni pojem mase v Diracovi kvantni mehaniki z uvedbo pojma *negativne mase*. To je pojem, ki je ne samo popolnoma nezdržljiv s klasično mehaniko, temveč v njenih okvirih tudi popolnoma absurden. Hkrati pa je to pojem, ki prekoračuje tudi okvire same relativnostne teorije – čeprav seveda ni nastal mimo nje – zaradi česar ga ni mogoče vključiti v nobenega od prvih štirih spekrov koncepta mase. S tem pojmom se sodobni racionalizem spet pomakne za korak naprej, spet razširi svoje okvire in se obenem spet še bolj odmakne od realizma, ki takega pojma ne more ne opisati in še manj iznajti, kot pravi Bachelard. Peto raven filozofskega spektra predstavlja torej nova oblika racionalizma, ki mu pravi Bachelard dialektični nadracionalizem (*surrationalisme*). Bistvo sodobnega znanstvenega mišljenja je po Bachelardu torej v tem, da teorija predhodi izkustvu, oz. da teorija konstituira odgovarjajoče izkustvo, ali kot pravi Bachelard, da je epistemološki vektor usmerjen od racionalnega k realnemu. »Skratka, teorija drži, nič ne okleva, da bi za ceno nekaj modifikacij osnov, iskala realizacije popolnoma novega koncepta, brez korenin v običajni realnosti« (PN, str. 36). Tako tudi objekt nadracionalizma ni navaden objekt, temveč nakaj, kar bi lahko imenovali *nadobjekt* (*surobjekt*). Nadobjekt je rezultat kritične objektivacije, je neka objektivost, ki je zadržala od objekta samo tisto, kar je kritizirala. Tipičen primer takega nadobjekta je za Bachelarda npr. znanstveni koncept atoma kot nastopa v sodobni mikrofiziki.

Vsa analiza koncepta mase služi Bachelardu za to, da na njej prikaže tisto, čemur pravi – ne brez ironije – proces filozofskega zorenja pojma, ta pa se pri Bachelardu ujema z zgodovinskim procesom, ki znanstveno mišljenje žene čedalje bolj proč od realizma (v vseh njegovih oblikah) proti nadracionalizmu, oz. diskurzivnemu ali dialektičnemu racionalizmu, kot ga Bachelard tudi poimenuje. Bachelard si je zadal za nalogo, da nas prepriča o *permanentnosti filozofskih idej v samem razvoju znanstvenega mišljenja*; pokazati si želi, da je zaporedje:

NAIVNI REALIZEM – EMPIRIZEM – KLASIČNI RACIONALIZEM (RACIONALNE MEHANIKE) – KOMPLETNI RACIONALIZEM (RELATIVNOST) – DISKURZIVNI RACIONALIZEM,

po katerem je razvrstil osnovne filozofije v svoji analizi epistemoloških profilov, resnično realno, v ničemer poljubno, in da ustreza običajnemu razvoju spoznanja. Zakaj ravno tako zaporedje; ali ne bi mogli katerega od členov zamenjati; ali ne bi mogli zaporedja skrajšati na manjše število členov? Ne, odgovarja Bachelard, vsak tak poskus spodleti, brž ko skušamo tako ali drugače spremenjeno zaporedje navezati ali aplicirati na posamezno spoznanje, brž ko skušamo eksplicirati njegov stvarni spoznavni proces. »Posamezno spoznanje se sicer da razložiti v *posamezni filozofiji*, ne da pa se utemeljiti *zgolj na eni filozofiji*; njegov napredek implicira variirane filozofske aspekte« (PN, str. 48). »Drugače rečeno, vsaka filozofija daje samo en pas pojmovanega spektra in grupirati je treba vse filozofije, da bi dobili popoln pojmovni spekter posameznega spoznanja« (PN, str. 49). Bachelardova ekspozicija epistemološkega profila znanstvenih konceptov, v kateri se pokaže filozofski spekter teh pojmov, pa seveda nima za cilj zgolj ugotavljati *permanenco filozofskih idej v znanstvenem razvoju*. S tem, ko nam epistemološka analiza razvije in prikaže zaporedje filozofskih aspektov ali kar filozofij v zgodovinskem procesu nastajanja znanstvenih konceptov, s tem ko jih torej progresivno razvrsti, jim hkrati že jasno

določi njihove meje. Epistemološka analiza, ki izjaja iz konkretne prakse znanosti, je torej tista, ki omogoča videti resnico vsake filozofije, njena tipologija filozofij je tista, ki vsaki filozofiji podeli njeno resnico. Doslej smo filozofski spekter gledali v njegovi zgodovinski perspektivi, se pravi, da je bilo zaporedje historično ali vsaj podvrgljivo historični opredelitvi, toda Bachelard pokaže, da je to zaporedje obenem tudi *genetično*, se pravi, da je na specifičen način navzoče na ravni tistega, čemur pravi Bachelard psihološka pogojenost progressa znanstvenega spoznavanja in ki ji je posvetil znamenito analizo v svojem delu *La formation de l'esprit scientifique*, kjer je izdelal koncept epistemološke ovire. Podrobnejša analiza tega koncepta bi zahtevala samostojen prikaz, zato naj tu samo opozorimo na to, da je mogoče po Bachelardovem mnenju, oba pojma epistemološke ovire in epistemološkega profila povezati, »kajti epistemološki profil ohranja sled ovir, ki jih je neka kultura morala premostiti« (PN, str. 51). Da koncept epistemološke ovire, s katerim skuša Bachelard pojasnjevati tako na historičnem kot na nivoju »spontane filozofije znanstvenikov« (Althusserjev izraz) zastoje in stranpoti v procesu produkcije znanstvenih spoznanj in razvoju znanosti nasploh, ni brez zveze s filozofskimi aspekti oz. s filozofskimi idejami, ki na specifičen način (so)delujejo v spoznavnem procesu, marveč je z njimi celo bistveno povezan, nam pove že to, da je prva taka ovira realizem v vseh sovjih variantah (substancializem, pragmatizem, utilitarizem itd.)

Vrnimo se zdaj k sklopu apliciranega racionalizma in tehničnega materializma, ki po Bachelardu omogoča konstitucijo nove filozofije znanosti oz. epistemologije. Sklop teh dveh epistemoloških kategorij namreč ni nič naključnega, saj izhaja iz same refleksije prakse sodobne naravoslovne znanosti, katere bistvo je nenehen dialog eksperimentatorja in teoretika: »Ne moremo utemeljiti fizikalnih znanosti, ne da bi vstopili v filozofski dialog racionalista in eksperimentatorja, ne da bi odgovorili na dve na nek način *recipročni* vprašanji, ki smo jih postavili. Z drugimi besedami, sodobni fizik potrebuje dvojno gotovost:

1. gotovost, da je *realno* že v neposrednem stiku z racionalnostjo, s čemer že zasluži ime *znanstvenega realnega*.
2. gotovost, da so *racionalni argumenti*, ki zadevajo izkustvo že momenti tega izkustva« (RA, str. 3).

Ta dvojna gotovost je bistvena za znanstveno dejavnost sodobne fizikalne znanosti, izrazi in pojasni pa jo lahko sasmo neka filozofija z dvojnimi gibanjem, neka dialoška filozofija kot pravi Bachelard. Tu ne gre za nikakršen filozofski dualizem, temveč za dialektično vez dveh epistemoloških kategorij, ki edini lahko pojasnita racionalni aspekt produkcije znanstvenih konceptov na eni strani in konstitucijo znanstvene eksperimentalne tehnike na drugi strani. Tako konstituirana epistemologija mora po Bachelardu zadostiti trem glavnim zahtevam, ki naj zagotovljajo njen še vedno ne povsem trdni status avtonomne oz. samostojne discipline nasproti filozofiji in nasproti znanosti:

1. biti mora *odprta* in *nesistematična*; to pomeni, da se mora upreti sleherni filozofski težnji po sistematiziranju svojih konceptov, naj to izhaja iz težnje po generaliziranju temeljnih pojmov v enotno filozofsko podlago ali iz težnje po uokvirjanju in zapiranju mreže konceptov, pri čemer bi bilo vse, česar ta mreža ne bi mogla zajeti, smatrano za sekundarno, akcidentalno, marginalno.
2. biti mora *pluralna* oz. *diferencialna*; ta zahteva v bistvu dopolnjuje prvo in se veže po eni strani na Bachelardovo kritiko generaliziranega in zato singularnega aspekta tradicionalnih filozofij znanosti in po drugi strani na Bachelardovo pojmovanje epistemoloških regij in njim odgovarjajočih regionalnih racionalizmov.

3. biti mora *historična*: v dvojnem smislu in sicer tako, da a) poskuša v logičnem času restituirati tisto, čemur pravi Bachelard racionalni spomin znanstvene dejavnosti in tako, da b) poskuša eksplicirati znanstveni razvoj v njegovih realnih, historičnih, pogojih. V tej zadnji točki se epistemologija veže na novo koncipirano zgodovino znanosti.

Vse te zahteve, ki na tak način našete dajejo videz sistematizirane metodološke podlage Bachelardove epistemologije, so pravzaprav osnovne karakteristike Bachelardovega epistemološkega diskurza, so položene v samo notrtnjo strukturo njegove teorije znanosti. Poleg svoje konstitutivne funkcije igrajo seveda tudi svojo limitativno funkcijo, saj preprečujejo zapadanje v neko občo filozofijo znanosti ali v filozofsko posploševanje parcialnih dosežkov in rezultatov posameznih znanosti.

Osnovna in najtežja naloga epistemologije je po Bachelardu torej v tem, da: »spravi znanstveno kulturo v stanje premanentne mobilizacije, da nadomesti statično in zaprto vedenje z dinamičnim in odprtim spoznavanjem, da dialektizira vse eksperimentalne variable, da končno da umu razloge za razvoj« (FES, str. 18). Znanstveni um, kakor se kaže v sodobnih naravoslovnih znanostih, namreč ni že formiran, že konstituiran um, ki že vnaprej razpolaga z vsem potrebnim kategorialnim aparatom za razumevanje realnosti, temveč ga je treba formirati, enako kot je treba formirati znanstveno izkustvo. Samo če sistematično spravljamo v dialektiko sodelovanja znanstveni um in znanstveno izkustvo, lahko izpostavimo racionalne značilnosti tehničnega materializma in obratno realne značilnosti apliciranega racionalizma.⁶ Bachelardovo nenehno izpostavljanje dialektičnega, komplementarnega, se pravi vzajemno dopoljujočega se dvojnega gibanja v procesu produkcije znanstvenih spoznanj ima tako dvojno funkcijo: najprej kaže samo naravo znanstvenega spoznavnega procesa (Bachelardovo znano dialektiko eksperimentatorja in teoretika), obenem pa izpostavlja dve osnovni epistemološki kategoriji, skozi kateri je mogoče zapopadati ta proces, in ki – kar je tu pomembno – onemogočata sami na sebi sleherni unitarno ali enovalentno epistemološko pozicijo. Bachelardova epistemologija zapopada znanstveno realnost kot stekališče dveh filozofskih perspektiv: empirična verifikacija je vedno vezana na teoretsko precizacijo. V sodobni znanosti ne moremo več govoriti o neki neprosojni, masivni, iracionalni realnosti, kajti znanstveno realno je po Bachelardovih besedah že v dialektičnem odnosu z znanstvenim umom. Za sodobno znanost (tu ima Bachelard v mislih predvsem mikrofiziko) sploh ni več nobene »nevtralne« realnosti, ki bi se znanstveniku postavljala en bloc nasproti. Sodobna znanost zasleduje mnogotere realizacije racionalnega v znanstvenem izkustvu. Tu gre za *realizem druge pozicije*, kot pravi Bachelard, ki je v neprestani reakciji proti običajni realnosti, v nenehni polemiki z neposrednim. V sodobni znanstveni misli realizacija peshodi realnosti: »fizik resnično pozna realnost šele, ko jo je realiziral . . .« (PN, str. 36). Sodobna znanost torej ne začenja pri nobeni neposredni realnosti, pri nikakršnih neposrednih danostih, z nobenih neposrednim vsakdanjim izkustvom, kar seveda obenem pomeni, da sama tudi ne more biti nadaljevanje, razvijanje, preciziranje običajnega, vulgarnega izkustva. Znanost, znanstveno mišljenje, znanstveno izkustvo se lahko konstituira kot tako, šele ko radikalno prelomi z predznanstvenim običajnim izkustvom in spoznavanjem. Bachelard tu vpelje koncept *epistemološkega preloma* (rupture epistemologique), s katerim lahko eksplicira ne samo diskontinuiteto v konstituciji konceptov znanstvene real-

⁶ Prim. RA, str. 9.

nosti, znanstvenega objekta, znanstvenega izkustva itd., temveč tudi diskontinuiteto v samem zgodovinskem razvoju znanosti oz. znanstvenih teorij, ki briše filozofsko logiko identitete in na tej logiki temelječo tradicionalno filozofsko konstitucijo pojmov in kategorij kot atemporalnih, idealnih odsljikav oz. modelov realnosti. Šele epistemološki prelom omogoča doseči raven diskurzivnega racionalizma znanosti, tj. racionalizma, ki je v procesu nenehne rektifikacije in potrjevanja skozi svoje aplikacije.

Če zasledujemo sodobno znanstveno mišljenje na ravni konceptualizacije, lahko vidimo, da zaide na stranpot, brž ko se prepusti čaru posamičnega, kar je značilno za spoznanje v »globino« (komprehenzija) ali temu nasprotnemu čaru občega, kar je značilno za spoznanje v »širino« (ekstenzija). Obe tendenci privedeta po Bachelardu do epistemološkega zastoja in ne moreta zadovoljivo pojasniti bistvene progresivnosti znanstvene misli. Formiranja znanstvenih konceptov v sodobnih znanostih ni mogoče eksplicirati, če jemljemo te koncepte ločeno, izolirano, torej zunaj njihovih interkonceptualnih relacij oz. zunaj njihovega polja delovanja. Pri znanstvenih konceptih ne gre za besede, ki spreminjajo smisel, medtem ko ostaja sintaksa invariabilna, še manj gre za mobilno in svobodno sintakso, ki naj bi organizirala vedno iste ideje. »Teoretske relacije med pojmi modificirajo definicijo pojmov enako kot modifikacija v definiciji pojmov modificira njihove vzajemne relacije« (NES, str. 55). Strukturo znanstvenega mišljenja ne tvori akumulacija premanentnih racionalnih form, ki naj bi odsevale stabilnost njihove vsebine. Če je sodobno znanstveno mišljenje v svojem bistvu proces progresivne objektivacije, v kateri se realizirata hkrati novo izkustvo in nova teoretska misel, potem so rektifikacije in ekstenzije njegova prava gonila. V serijah rektifikacij, aproksimacij in ekstenzij je zapisana dinamična zgodovina znanstvenega mišljenja. Ravno v prelomnih zgodovinskih momentih, ki zahtevajo in katerim vedno sledijo reorganizacije v konceptualnem polju teorije, je resnica te zgodovinske dinamike najbolj očitna. »V trenutku, ko koncept spreminja smisel, ima največ smisla, tedaj je, v vsej resnici, dogodek konceptualizacije« (NES, str. 56).

Bogastvo oz. plodnost nekega znanstvenega koncepta je mogoče meriti po njegovi zmožnosti deformacije. Če hočemo zapopasti nove dokaze, ki nam jih ponudi znanstveno eksperimentiranje, moramo deformirati prvotne ali začetne koncepte, moramo proučiti pogoje aplikacije teh konceptov, še več – v sam koncept moramo inkorporirati pogoje njegove aplikacije. V tem je po Bachelardovem mnenju dominantna karakteristika novega racionalizma, racionalizma sodobne znanosti, ki odgovarja tesnemu sklapljanju izkustva in teorije, in katerega v klasični cepitvi teorije od njene aplikacije ni bilo mogoče misliti. Ta zahteva po integriranju pogojev aplikacije v sam smisel znanstvenega koncepta oz. teorije, ki je konceptom oz. teorijam inherentna, pa ima za svojo posledico invalidiranje filozofskega aspekta znanstvenih pojmov, saj bi težko definirali katerikoli filozofski pojem ali kategorijo kot »skupek dobro urjenih sukcesivnih aproksimacij«, kar velja za epistemološko opredelitev znanstvenega koncepta. Znanstvena konceptualizacija totalizira in aktualizira *zgodovino* koncepta. Širjenje spoznavnih kapacitet znanstvenega koncepta poteka skozi njegove aplikacije, ki pomenijo rektifikacijo in deformacijo določenega zgodovinskega stadija koncepta. Pojem aplikacije se veže na tehnično realizacijo znanstvenega izkustva. Vsak koncept je znanstven samo toliko, kolikor ga spremlja možnost tehnične realizacije, kolikor je sam postal tehničen in instrumentalen. Znanstveni racionalizem mora pokazati moč aplikacije in svojo plodnost v jedru same tehnične organizacije in realizacije svojega programa eksperimentacije. Samo skozi aplikacije znanstveni racionalizem sploh zadobiva

svoje objektivne vrednosti. Sodobno znanstveno mišljenje po Bachelardu torej ne sloni na formalnem, abstraktnem, občem racionalizmu, niti ni mogoče z njegovo pomočjo eksplicirati njegovo zgodovinsko in logično strukturo. Bistvo sodobnega znanstvenega mišljenja je aplicirani racionalizem, se pravi konkretni oz. konkretizirani racionalizem, ki je vedno že kompleksno povezan s konkretnim in natančno določenim znanstvenim izkustvom. Tak racionalizem mora biti torej po svojem bistvu *odprt*, se pravi vedno pripravljen sprejeti od izkustva nove »nauke«, kot bi rekel Bachelard, in jih vzvratno vedno znova prevajati v racionalne programe realizacije.

Naj naš prikaz Bachelardove ekspozicije procesa znanstvenega spoznavanja v sodobnih naravoslovnih (predvsem fizikalnih) znanostih sklenemo z njegovo mislijo iz dela »La formation de l'esprit scientifique«,⁷ ki zelo natančno opredeljuje njegovo filozofsko pozicijo v epistemologiji (če lahko uporabimo to sintagmo), ki pa hkrati od nas zahteva premislek nekega čisto specifičnega epistemološkega problema, namreč problema epistemološkega statusa same (Bachelardove) epistemologije, premislek, ki se mu tu nismo mogli dovolj posvetiti: »Dobro torej čutimo, da je problem sodobnega znanstvenega mišljenja znova filozofsko vmesni problem. Kot v Abelardovih časih bi se mi sami radi utrdili na srednji poziciji, med realisti in nominalisti, med pozitivisti in formalisti, med privrženci dejstev in privrženci znakov. Tako se torej z vseh strani ponujamo kritiki.«

V. Likar

LITERATURA

- Louis Althusser: Philosophie et philosophie spontanée des savants, Maspero, Paris 1974
Gaston Bachelard: Essai sur la connaissance approchée, Vrin, Paris 1927, (ECA)
Gaston Bachelard: Le nouvel esprit scientifique, P. U. F., Paris 1978¹⁴ (NES)
Gaston Bachelard: La formation de l'esprit scientifique, Vrin, Paris 1975⁹ (FES)
Gaston Bachelard: La philosophie du non, P. U. F., Paris 1975⁷ (PN)
Gaston Bachelard: Le rationalisme appliquée, P. U. F., Paris 1975⁵ (RA)
Gaston Bachelard: L'activité rationaliste de la physique contemporaine, P. U. F., Paris 1977
Gaston Bachelard: Le materialisme rationel, P. U. F., Paris 1953
Robert Blanché: L'épistémologie, P. U. F., Paris 1977²
Jean T. Desanti: La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science, Seuil, Paris 1975
Dominique Lecourt: L'épistémologie historique de Gaston Bachelard, Vrin, Paris 1969
Dominique Lecourt: Gaston Bachelard ou le jour et la nuit, Grasset, Paris 1974
Pierre Raymond: L'histoire et les sciences, Maspero, Paris 1975
M. Pêcheux, M. Fichant: Sur l'histoire des sciences, Maspero, Paris 1974
Branko U. Pavlović: Rasprava o filozofskim osnovama nauka, Nolit, Beograd 1973

Opomba: Članek je nastal v okviru raziskovalnega dela na Inštitutu za marksistične študije ZRC SAZU.

⁷ FES, str. 61.

BREZZGODOVINSKOST MATEMATIČNE FORMULE? NE! MATEMATIČNO UTEMELJENA OBJEKTIVNOST NASTANKA MATEMATIKE!

Tezo, da se v srečanju z Althusserjevo teorijo razvije produktivno jedro bachelardovske tradicije epistemologije, okvirno smo ga postavili v koncept »notranje meje« znanstvenega spoznanja,¹ bomo skušali izpeljati iz althusserjanske razdelave epistemološkega problema zgodovinskosti naravoslovnih znanosti. Pri tem se bomo oprli na besedili M. Pêcheuxa in M. Fichanta »Ideologija in zgodovina znanosti« in »Problem zgodovine znanosti«.

Začnimo s Fichantovo obravnavo zgodovine znanosti. Utemeljena je na treh propozicijah, ki odpirajo pogled na zastavitev in na problemsko osišče njegovega poskusa, da bi konstruiral koncept *ново, strogo znanstveno zgodovino znanosti*.

V nekoliko povzeti obliki se tri temeljne propozicije historične epistemologije glasijo:

- prvič, zgodovina določene znanosti nahaja koncept in konstrukcijska pravila svojega predmeta samo v znanosti, katere zgodovina je;
- drugič, ne obstaja nikakršna začetna definicija znanosti, določitev znanosti je v resnici njena zgodovina: njena dejanska zgodovina, to je, »dejanski pogoji produkcije njenih konceptov« (Fichant 1974, 99; 145);
- tretjič, zgodovina določene znanosti vključuje določeno epistemologijo, teorijo specifične produkcije konceptov in izoblikovanj teorij sleherne znanosti (ibid.).

V teoretski zastavitvi novega koncepta zgodovine znanosti ima pri tem ključno funkcijo nedvomno prva propozicija. Fichant jo pojasnjuje tudi z navajanjem Cavaillèsa, da namreč *obstaja matematično utemeljena objektivnost nastanka matematike* – lahko pa jo razumemo tudi takole: zgodovina znanosti nima druge določenosti mimo znanstvene določenosti.

Zgodovina kake znanosti, vijugava in protislovna, vedno znova začenjajoča se pot njenih odkritij, ni v zunanjem, ravnodušnem odnosu do tega, kar velja za vsakokratni »pozitivni« sistem znanstvenih spoznanj. Prav narobe, nastajanje kake znanosti je, kot pravi Fichant, *objektivno nastajanje, je singularno in tipično* – v toliko, kolikor nahaja razvijajoči se sklop znanstvenih eksperimentov in konceptov svoj konkretni pomen, svojo resničnostno vsebino vselej in edinole v razmerju do tega, kar prenaša, do dognanih rezultatov »svoje« zna-

¹ Cf. prvi del razprave v: Problemi-Razprave 209–211. Pričujoči drugi del je skrajšan in delono preoblikovan odlomek iz knjige »Filozofija v znanosti«, v tisku pri DDU Univerzum, zbirka Analecta.

Pri navajanju literature označuje paginacija za podpičjem strani v slovenskem prevodu člankov Fichanta in Canguilhema V: Problemi-Razprave 209–211.

nosti. Aktualna stopnja kake znanosti, denimo, matematike, vselej tudi uobliči zgodovino svojega nastanka, iztrga jo iz njene navidezne vloge nevtralne transimisijske znanstvenih spoznanj in ji da naravo *znanstvene*, tj. *objektivno* obeležene dejanskosti.

Kategorija »objektivnosti« tu ne označuje »nasebnostne«, ampak »relativno«, odnosno strukturo zgodovine znanosti. Preko »sistema sredstev«, natančneje, kot »sistem sredstev«, s katerimi so pridobljeni novi rezultati, je zgodovina znanosti povezana z znanostjo, znanost pa postavljena v zgodovino: odnos med znanstvenimi in znanstveno-zgodovinskimi izjavami je pri tem odnos utemeljujočega in utemeljenega. Stavek o matematično utemeljeni objektivnosti nastanka matematike – to se pravi, o *nemožnosti definiranja matematike pred matematiko* – navaja tako k spoznanju, da je predmet zgodovine določene znanosti tudi že sestavni del teoretske in izkustvene strukture predmetnega področja aktualne znanosti, tako kot je zgodovina znanosti že neločljiv, »notranji« sestavni del sodobnega znanstvenega sistema.

Spoznanje o »notranji povezanosti« med znanostjo in njeno zgodovino, ki ga prinaša Fichantova prva propozicija, pa navsezadnje ni drugega kot verifikacija Bachelardovega koncepta rekurence kot »jedra teorije zgodovine znanosti« (101; 145).

Rekurentna zgodovina znanosti je zgodovina, ki ne operira več s predpostavko historičnega časa kot homogenega in kontinuiranega medija, tok znanstvenega razvoja zanjo ni več prienačljiv bolj ali manj premočrtnemu napredovanju in akumuliranju znanstvenega spoznanja, pač pa je

»realnost tega napredka ... v 'dialektiki odpravljanja preteklosti' ... , napredek poteka preko črtanja in predelave ... « (103 : 147).

V svoji vlogi konstrukcije »realnega časa znanosti« je rekurentna zgodovina »kritična zgodovina«, saj preteklost znanosti, katere zgodovina je, razloči v »zapadlo« zgodovino in v pripoznano, »sankcionirano« zgodovino. Rezultat te ločitve je torej, da dobimo na eni strani znanstvene izjave, ki jih sodobna znanost ne more več razumeti oz., dojamemo jih lahko le še kot »epistemološke ovire« ter jih prepusti njihovi »zgodovinski osamljenosti«; na drugi strani pa stojijo izjave, ki učinkujejo tudi še v aktualni znanosti in imajo zato značaj »epistemološkega dejanja«, zgodovinske sinteze preteklosti in sedanjosti.

Rekurentna zgodovina sloni torej na dveh predpostavkah. Prvič, da zgodovinski material ni skupek rezultatov, skupek dejstev, ampak gre za material, ki je nosil v sebi neko resničnostno zahtevo. Bachelard govori o tem, da mora zgodovino poteka dejstev nujno podvojevati zgodovina poteka vrednost (tj. način, kako so znanstvena odkritja obstajala za njihove odkrivalce); Canguilhem to podvojenost zgodovinskega materiala teoretsko precizira tako, da za »enoto« diskurza zgodovine znanosti vzame *koncept*. Za koncept pa je značilna negotovost njegovega pomena, njegova notranja razcepljenost: koncept ni identičen z besedo, s katero je izražen, s teorijo, znotraj katere nastopa, Določitev nastanka, »rojstva« kakega znanstvenega koncepta, tj. rekonstrukcija sinteze med

»konceptualnim kontekstom in vodilno namero izkustev in opazovanj« (Canguilhem 1979⁴, 198),

v katero je koncept vključen, je tako v prvi vrsti eksplikacija te temeljne negotovosti koncepta. Definirati koncept, vrniti se do »izvira« koncepta pomeni dejansko opredeliti problem, osvoboditi vprašanje, ki vztraja v srcu že dane rešitve (cf. Macherey 1964, 66).

In če je »prevladujoča vrednota« rekurentnega ovrednotenja preteklosti znanosti aktualno stanje te znanosti, tedaj je, drugič, predpostavka rekurentnega zgodovinskega postopka tudi jasna teoretska ekspliciranost tega aktualnega stanja, izoblikovanost epistemologije – sicer je lahko, kot poudarja Bachelard, asimilacija znanstvene preteklosti preko njene sedanjosti za znanost pogubna. Pogoj možnosti ne zgodovine znanosti nasploh, ampak *znanstvene* zgodovine znanosti je refleksija znanosti, se pravi, rečeno s Althusserjem, epistemologija kot »teorija pogojev in oblik znanstvene produkcije in njene zgodovine v različnih znanostih« (Althusser 1974, 52).

Strogo vzeto zgodovina znanosti, ki konstruira svoje predmet s pomočjo pravil in sredstev znanosti, katere zgodovino piše, seveda nima predmeta, vsaj ne v tradicionalnem pomenu – tj. kot nekaj že danega, identičnega s seboj. Toda njen pomen, njen resnični, se pravi znanstveni pomen s to »brezpredmetnostjo« samo pridobi na teži. Tako vsaj razumemo Canguilhema, ko nasproti eksternalistični in internalistični razlagi znanosti, ki jima je skozi njuno nasprotovanje skupnou

»... stapljanje objekta zgodovine znanosti z objektom znanosti« (Canguilhem 1979⁴, 15: 165),

torej to, da obravnavata predmet zgodovine znanosti kot nekaj že danega, zgodovino znanosti pa kot samoraslo zgodovino kulturnega predmeta, ko torej nasproti tema razlagama postavi preprosto trditev, da je zgodovina znanosti interpretacija diskurza z resničnostno zahtevo.

Predmet zgodovine znanosti niso (eksternalistično ali internalistično razložena) »dejstva« – znanstvenozgodovinski predmet je predmet, ki ima sam zgodovino, ki je zato *v sebi* resničen, »od znotraj normiran projekt«:

»Resnično, to je izjavljanje v znanstveni izjavi. V čem je to resnično mogoče spoznati? V tem, da ni bilo izrečeno prvič. Znanost je diskurz, ki ga normira njegova kritična rektifikacija...« (Canguilhem 1977, 21, podčrtal RR),

»Objekt zgodovinskega diskurza je dejansko zgodovinskost znanstvenega diskurza, kolikor predstavlja ta zgodovinskost udejanjenje nekega od znotraj normiranega projekta, ki pa ga prečkajo naključja, zadržujejo ali preusmerjajo ovire, prekinjajo krize, torej momenti sodbe in resnice« (Canguilhem 1970⁴, 17: 166).

Aventična zgodovina znanosti je tako, daleč od tega, da bi se ukvarjala s filološkim raziskovanjem virov, odkritij, vplivov itd., dejansko »znanost, postavljena v skladu s svojo zgodovino«; deluje torej za *znanstveni diskurz in sredi njega samega*.

Drugače rečemo, resnica, ki jo zgodovina znanosti išče, je v prvi vrsti resnica znanstvene dejavnosti; vprašanja, ki jih zgodovina znanosti zasleduje, so teoretska vprašanja, ki jih je postavila znanstvena praksa v svojem razvoju in zgodovina znanosti mora nanje v *zadnji instanci* odgovoriti na ravni »kritike in analize« znanstvenih konceptov. Kdor si bo ogledal, kako Canguilhem pojasnjuje zgodovino vpeljevanja probabilistične matematike v biologijo in družbene vede 19. stol, bo zelo hitro spoznal, da je takšna naravnost ne samo kar sedita daleč od idealističnega znanstvenega internalizma, ampak da je, ravno narobe, *absolutni pogoj* za imanentni prehod zgodovinske znanstvene analize na področje ne-znanstvenih praks, pogoj za to, da bo zgodovinska rekonstrukcija z *notranjo nujnostjo* vključevala ne samo različne znanstvene discipline v njihovem medsebojnem odnosu, ampak tudi, s Canguilhemovimi besedami,

»... ne-znanost, ... ideologijo, ... politično in socialno prakso ... zgodovina znanosti lahko v specifičnem teoretskem področju, ki ga konstituira nedvomno razlikuje in dopušča več ivojev objektov: dokumente, ki jih je treba katalogizirati; instrumente in tehnike, ki jih je treba opisati; metode in vprašanja, ki jih je treba interpretirati; koncepte, ki jih je treba nalizirati in kritizirati. Le-ta zadnja naloga podeljuje prejšnjim dostojanstvo zgodovine znanosti. ... Pomen, ki je na tak način pripisan koncept, je lažje zasmehovati kot pa razumeti, zakaj brez njih ne obstoji znanost« (Canguilhem 1979, 19: 167, podčrtal RR).

Če povzamemo: teoretsko zastavitev, ki jo implicira prva propozicija Fichantove historične epistemologije, njeno uvajanje odnosa »notranje povezanosti« med znanostjo in zgodovino znanosti, bomo najustrezneje dojeli tako, da v njej razberemo strukturo heglovske »poti do resnice, ki je že del resnice same«. Ne gre le za to, da vpeljuje Fichant s pomočjo Bachelardovega koncepta rekurence zgodovinsko razsežnost kot enakovreden in znanstveno relavanten sestavni del sistema naravoslovnega znanstvenega spoznanja – proti prevladujoči pozitivistični indiferentnosti znanstvenika do zgodovine lastne znanosti, pa tudi proti tistim rešitvam (znanstvenega) spoznavnega vprašanja, ki se kljub svoji dialektičnosti zadovoljujejo s publicami, kakršna je, denimo, Schmidtova:

»kdor se ni ukvarjal z zgodovino medicine, fizike ali kemije, ni zaradi tega nujno tudi že slab zdravnik, kemik ali fizik« (Schmidt 1978², 126).

Pač pa je zgodovinskost naravoslovnega spoznanja, česar Bachelardova rekurentna zgodovina ne dosega, v Fichantovem konceptu zgodovine znanosti postavljena na tisto raven, ki je tradicionalno pridržana družbenim znanostim in filozofiji, prisegajočim na model Heglove kritike Kantove stvari na sebi – na raven podobe spoznanja kot samonanašajoče se kritične »refleksije lastnih predpostavk«. Ravno zato, ker znanost in edino znanost sama utemeljuje lastno zgodovino, ker je torej znanosti »notranja« zgodovina zanjo konstitutivna, velja namreč, kot ugotavlja druga Fichantova propozicija, da znanosti ni mogoče opredeliti s kako začetno definicijo, ki bi jo nato nadgrajevali, specificirali. Določitev znanosti je v resnici njena zgodovina.

Seveda s tem ne mislimo, da Fichant, skoz priznavanje enotnosti »sistemskega« in »genetičnega« vidika, logičnega in historičnega, enostavno razširi pojmovanje zgodovinsкости, s katerim operira, na primer, t. im. »heglovski marksizem«, na področje naravoslovnih znanosti. Podmeno o heglovski strukturi Fichantove zastavitve zagovarjamo le na podlagi tega, da v njej teorem o enotnosti znanstvenega sistema in njegove zgodovine ni zastavljen kot rešitev, ampak kot takorekoč *izhodiščni problem* materialističnega koncepta zgodovinsкости. Heglovskemu smislu je Fichantova zastavitev zvesta, kolikor teče njeno problematiko osiše skozi točko, ki jo je mogoče doseči le preko Hegla, skozi točko notarjanja protislovja njegovega zares epohalnega, na »izrednem historičnem smislu utemeljenega« (Engels) teoretskega podvzema: dokazovanja smiselnosti »notranje povezanosti« zgodovine v hkratnem izpeljevanju vselejšnje zgodovinske vsebine miselnega razvitja.

Prav v zvezi z nezadostnostjo tega teoretskega podvzema pa je potrebno najprej precizirati neko mnenje, ki je, po našem mnenju, v marksističnih interpretacijah precej utečeno: da je namreč Hegel proti bodisi idealistično bodisi materialistično obeleženi nezgodovinsкости zgodnjemeščanskega mišljenja, proti raztrganju kritične znanosti in tradicije, uveljavil zgodovinsko razsežnost predvsem s spoznanjem o *enotnosti logičnega in historičnega*. Gledano z materialističnega stališča je zdaj

«. . . ta v materialistični literaturi vselej in upravičeno poudarjeni princip enotnosti in vzajemnega prežemanja historičnega in logičnega« (Schmidt 1978², 57) –

potreben le še določenih korektur, ki zadevajo razblinjanje materialne zgodovine v logični imanenci pojma, potrebno ga je takorekoč uskladiti z

»materialistično bazo . . . (vse pojmovne operacije posredno ali neposredno temeljijo na gibanju čutnega sveta« (43),

z zahtevo, da

»materialistična filozofija rabi nenehni stik z – v sebi gibano – objektivno realnostjo« (45).

Preciziranje tega argumentiranja, ki mu seveda ne gre oporekati določenega »racionalnega jedra«, je v tem, da upoštevamo pri njem tudi sicer znano dejstvo, da je princip enotnosti logičnega in historičnega *v prvi vrsti* ponazorjena in udejanjena resnica *nezgodovinskosti* zgodnjemeščanskega mišljenja: gre predvsem za to, da je izoblikovanje ahistorične strukture spoznanja v novem veku hkrati trenutek nastopa »historične zavesti«, to se pravi, da se ahistorično novoveško mišljenje utemeljuje na zavesti o preteklosti kot preteklosti, na kritični, zavestni distanci sedanjosti do vsega zgodovinskega izročila. Spomnimo se tu na dve med seboj nasprotujoči si, vendar enako upravičeni podobi, ki se vežeta danes na pojem razsvetljenstva: na eni strani topos o ahistoričnih, enkrat za vselej danih razumskih načelih, na drugi strani topos o prelomu z nevprijetno avtoriteto tradicije, o pripoznanju zgodovinskega izročila le kot umno rekonstruiranega – tudi pri Fichantu srečamo opozorilo, da je ahistorična kartezijanska filozofija legitimacijska baza novoveškega zgodovinopisja kot poročila o napredujočem, smotrnem razvoju.

Prav s hegllovskim spoznanjem, da je samozavedajoča se sedanjost vselej sedanjost z njej ustrezno, se pravi, preverjeno in »umno« preoblikovano preteklostjo, pa se pokaže, da je nezgodovinskost meščanske misli v resnici učinek sistematičnega neprepoznavanja v njej vselej že predpostavljene enotnosti logičnega in historičnega, enotnosti, ki sloni zopet na prednosti logičnega, kolikor je nekje od 17. stol. dalje edina možna zgodovina konstruirana zgodovina. Zato tudi, strogo vzeto, Heglovo priznanje zgodovinske razsežnosti ne sloni na principu enotnosti logičnega in historičnega, ampak na priznanju vselejšnje predpostavljenosti logičnega: lahko sicer rečemo, da se s tematizacijo te predpostavljenosti logični, umni moment zopet vključi v zgodovinski proces, toda samo, če upoštevamo, da je ta zgodovinski proces že »logično prežet«, da se torej v heglovski zastavitvi logično vključuje samo vase, oz., bolje, da je sama distanca spoznanja o svoji vključenosti v zgodovino. Skratka, heglovski »pogoj možnosti« zgodovinskosti kot enotnosti logičnega in historičnega je ravno eksplicitno priznanje »konstruiranega« značaja te zgodovinskosti. Immanentna kritika mu zato ne more očitati razblinjanja materialne zgodovine v pojmu – to je pač, nekoliko poenostavljeno rečeno, njegov eksplicitni teoretski projekt – lahko pa mu očitata, da zatre, kako ravno razblinjanje »empirične« zgodovine privede do točke *absolutnega preboja logične imanence pojma*. Da namreč v točki, v kateri samozavedajoča se misel doseže svojo zgodovinskost, zgodovina pa svoj logični smisel, kot konstitutivni moment tega »vzajemnega prežemanja« logičnega in historičnega izpade zgodovina v svoji materialnosti, realnosti, da preostane, kot edina možna zgodovina, samo še »konstruirana« zgodovina – takšen rezultat seveda »od znotraj«, na njeni lastni ravni razveljavlja in one-

mogoča dozdevno »imanenco logičnega«, nič manj kot ne odpira vprašanje, kakšna je pravzaprav ta materialnost zgodovine, če ni več zoperstavljena »logično« prečiščenemu zgodovinskemu poteku, ampak vznikne v svoji nedojetnosti v trenutku vsezaobsegajoče »logične historičnosti«

Navežimo tu zopet na Fichanta, na to, v čemer vidimo temeljni »odprti problem« njegove zastavitve. Pot do njega nas pelje preko naslednje ugotovitve: precej očitno je, da vpeljuje Fichantova prva propozicija krožno razmerje med zgodovino znanosti in znanosti samo. Še več, zdi se, da je z drugo propozicijo krog tudi že sklenjen – zgodovina znanosti konstruira koncept svojega predmeta s pomočjo sredstev, ki jih nahaja v znanosti, določitev znanosti pa zopet zahteva opredelitev njene zgodovine.

Toda, rezultat tega sklenjenega, samonanašajočega se razmerja med znanostjo in njeno zgodovino ni, kot bi to pravzaprav pričakovali, neposredna znanstvena presojnost in dostopnost zgodovine. Prav nasprotno, v ospredje stopi neka dvoznačnost, zgodovina znanosti se podvoji: zgodovina znanosti, ki je kot »notranji moment« znanosti pravzaprav njena »določitev« – konstrukcija zgodovinske pripovedi je zaradi »notranje povezanosti« z znanostjo vselej že rekonstrukcija znanosti same – ta zgodovina znanosti pravzaprav ni več popolnoma ista, je že neka druga zgodovina. Znanost določujoča zgodovina je, s Fichantovim izrazom, *dejanska zgodovina znanosti*, to se pravi, nastanek znanosti kot tvorba teorij in konceptov te znanosti.

Imamo torej znanosti »notranjo zgodovino«, za katero ni težko reči, kaj je: rekonstruirani razvojni potek znanosti, katerega začasni zaključek so temeljni znanstveni rezultati aktualnega stanja znanosti. Gre torej za strnjen, »logični« zaris znanstvenega razvoja, ki prikaže, kako je današnja znanost – do določene mere – že bila »napovedana« v preteklosti.

In imamo »dejansko zgodovino znanosti«, proces realnega nastanka znanosti, ki ga je zaenkrat mogoče opredeliti zgolj per negationem: dejanske zgodovine znanosti znanost *ne utemeljuje*:

»To, kar je matematično utemeljeno, ravno ni nastanek matematike. Nastanek matematike ni razvitje predhodne strukture, ki bi bila matematika na sebi . . .« (Fichant 1974, 59 : 145).

Krožno razmerje med znanostjo in njeno zgodovino privede do tega, da dejanska zgodovina ne pripada znanosti, da ni njen predmet, ampak je predmet epistemologije. Koncept »dejanske zgodovine« se torej ne pokriva s pojmom »skokovitega in cikcakastega poteka zgodovine«, ki ga uporablja za označitev realnosti historičnega procesa, denimo, Engels. Ne le da bo sklop heterogenih dogajanj, faktorjev in vplivanj, ki so botrovali rojstvu ali transformaciji kake znanosti, vzniknil samo kot prečiščen v »objektivnem nastanku«, v »logični« preteklosti znanosti, ki jo je rekonstruiral aktualni znanstveni interes. Filter je dejansko dvojen, saj bo šele epistemologija kot *teorija* nastanka znanosti odločila, kaj od določitve znanosti preko njene »zgodovinske refleksije« bo sploh pripoznano za »dejansko produkcijo znanstvenih konceptov«. Poenostavljeno rečeno, šele epistemologija bo odločila, ali je zgodovina znanosti, pa naj jo je zarisal historični interes znanstvenika določene discipline ali pa »profesionalni« interes zgodovinarja znanosti, zastavljena kot zbirališče anekdot in kronologij, kot arhiv in nevtralni zbiralec védenja, ali pa je zastavljena kot »znanost v skladu z njeno zgodovino« – da bi kot takšna lahko prispevala k napredku, tj. h kritični rektifikaciji tiste discipline, katere zgodovino pripoveduje.

S tem smo se dotaknili tretje propozicije historične epistemologije, vključenosti

epistemologije v zgodovino znanosti. Zaenkrat bo dovolj, če jo opredelimo kot znamenje *refleksivnosti* zgodovine znanosti. Zgodovina znanosti ni le v odnosu do svoje zgodovine, ampak je hkrati odnos do tega odnosa. Toda, če rekurrentna zgodovina znanosti sicer vključuje »refleksijo«, teorijo same sebe kot znanstveno konstitutivne zgodovine, pa je narava tega »refleksivnega odnosa« določena z nepresojnostjo, ki vlada med znanostjo in njeno zgodovino. Drugače rečemo, epistemologija nastane na mestu »tujosti«, medsebojne »nedostopnosti«, ki zavladava v sklenjenem krožnem razmerju med znanostjo in njeno zgodovino.

Našo trditev, da je za zastavitev historične epistemologije temeljnega pomena prva propozicija, da zgodovina znanosti nima druge določenosti mimo znanstvene določenosti, razumemo torej v naslednjem pomenu: znanstveno opredeljevanje zgodovine znanosti ne naleti nikjer na svojo omejitev, razen v obliki sekvence, ki jo samo konstruira – v obliki znanstvenosti. V trenutku, ko je proces opredeljevanja/utemeljevanja znanosti-v-njeni-zgodovini sklenjen, izpade zato ravno ta sekvenca in sama praksa utemeljevanja. Skratka, prav zaradi »imanentne« logike krožnega gibanja je »sklenjeno« krožno razmerje med znanostjo in znanstveno zgodovino v sebi tudi že »odprto«: v njem je že neki »presežek«, nekaj, kar iz njega izpade. Druga in tretja Fichantova propozicija, sta nujno nadaljevanje prve, kolikor mora teorija znanosti pri postavki o povezanosti znanosti in njene zgodovine nastopiti z *notranjo nujnostjo*: epistemologija je znamenje tega, da krožnost razmerja med znanostjo in njeno zgodovino v trenutku, ko je sklenjena, pogojuje neki izpad in neko prekinitve. Je znamenje tega, da v povsem konkretnem momentu znanstveno relevantne določitve kakega izseka pretekle znanstvene dejavnosti ta določitve ni »uspela«.

V čem je torej problem, okrog katerega se zbira zastavitev Fichantovega koncepta zgodovine znanosti? Nekoliko mehanično jo lahko razdelimo na dve »strani«.

Rekurentni zgodovinski postopek, se pravi, uveljavljanje konstitutivnosti zgodovine kake znanosti za samo to znanost, pripelje do celega niza »podvojitev« – ena izmed njenih oblik je tudi dvojica logično – historično. Ta dvojica označuje enoten kategorialni sklop, ki ga tvori zapovrstje historičnih dejstev, utemeljeno v »presojnosti« logičnega časa. V tej »enotnosti« logičnega in historičnega pridobljena zgodovinska razsežnost pa je, kot to Fichant z vso preciznostjo izreče,

»sama idealna konstrukcija, njena povezanost je pedagoška, ne pa zgodovinska. *Že od samega začetka stojimo zunaj zgodovine*, ali pa smo vsaj daleč od misli, da znova postavljamo razčlenitev njenih momentov tako, kot so se bili dejansko razlivali« (Fichant 1974, 110 : 149, podčrtal RR).

Dejanski problem »podvojenosti« zgodovine znanosti, posredovanosti logičnega in historičnega je torej v tem, da zgodovina znanosti – tista, za katero zares gre, se pravi, zgodovina kot »dejanska zgodovina« in kot opis realnih procesov produkcije spoznanj – da torej ta zgodovina sploh ni možna. Da pa ta nemožnost ni nasprotje možnega, pač pa je, prav nasprotno, *pogoj možnosti* za ekstenenco zgodovine znanosti.

Naloga zgodovine znanosti kot discipline je, če ponovimo, da konstruira preteklost znanosti, izhajajoč pri tem iz njene aktualnosti. Kar pomeni, da ni zastavljena kot nevtrarno poročilo o tem, »kaj se je dejansko zgodilo«, ampak kot prizadevanje, ki naj ponazori realni znanstveni produkcijski proces. Pokazati je treba, kje, kako in zakaj so bili proizvedeni in vpeljeni odločilni znanstveni koncepti, eksperimenti, tehnični postopki in naprave – vse to zato, da bi lahko

znanost, raznavajoč zdaj svoja konstitucijska pravila, zgradila nov predmet, »prinesla nov dan«.

Vendar pa je to izrecno prizadevanje zgodovine znanosti, da bi se »pozitivno« vključila v nadaljnji razvojni tok svoje znanosti, nekako odveč: avtentična, se pravi, zares znanstvena je zgodovina kake znanosti le takrat, če je »integralni del« svoje znanosti, če je učinkujoči del »pozitivnega« znanstvenega sistema. Kot smo videli, pa je za znanost njena preteklost relevantna le v obliki »sankcioniranih misli« – preteklost znanosti je znanstvena preteklost le, če je opremljena z »ahistoričnim naznanilom za vedno« – ali pa v obliki zapadle zgodovine zmot, ovir itd. Pri obeh teh nasledkih avtentične zgodovine znanosti pa v resnici ne gre več za *zgodovino znanosti*. Enkrat so namreč misli ahistorične, brezčasne, drugač pa je zgodovina znanosti vzpostavljena kot

»nekaj, kar ni več zgodovina znanosti, pač pa zgodovina prepoznanega napačnega ... Ali je predmet diskurza znanost – potem imamo sicer epistemološki diskurz, toda ahistoričen – ali pa diskurz zgodovina – potem ima njegov predmet, epistemološko gledano, samo negativno vrednost ovire ali zablode« (Fichant 1974, 108/9; 148).

Da imajo pretekle ovire in zmote zgolj negativno epistemološko vrednost, je tu samo drug izraz za to, da zgodovina znanosti kot opis realnih produkcijskih pogojev spoznanja že sovпада z epistemologijo, bolje, da je takšen opis možen le, kolikor predstavlja del teorije nastanka znanosti kot produkcije znanstvenih konceptov. Kot sestavni del širšega, epistemološkega predmetnega področja pa zgodovina znanosti zopet izgubi svoj značaj »dejanske«, to je, za znanost konstitutivne zgodovine, ima le še »negativno vrednost«.

Lahko torej rečemo, da obstoji zgodovina znanosti edinole v samem trenutku »prehoda« od zgodovine znanosti kot sestavnega dela znanosti k zgodovini znanosti kot predmetu epistemologije. V svoji vsakokratni konkretni predmetni določenosti je zato zgodovina znanosti vedno ali »več« ali pa »manj« od same sebe, je vselej le kot svoj lastni »presežek« ali pa kot svoj lastni »izostanek«: obstaja ali v svojem predmetu, torej ahistorična, razblinjujoča se v aktualni znanosti, in zaostajajoča za svojo resnično vlogo proizvajanja lastne znanosti, ali pa je znotraj epistemologije dojeta v tej znanstveno-konstitutivni vlogi »dejan-ske zgodovine«, toda, v tem trenutku dobi zgodovinska razsežnost znanstvene-ga spoznanja že značaj nekega preostanka – zmote, ovire, se pravi: osamljenega dela, izseka zgodovine.

Kakorkoli že, konstruirati rekurentno zgodovinsko pripoved pomeni, da smo zgodovino znanosti, da smo njene zgodovinskost že zgrešili – da imamo opraviti z nečim, kar strogo vzeto ni več zgodovina znanosti: ali z vsakokratnim obrob-jem aktualnega znanstvenega raziskovanja (hevristični interes znanstvenika za zgodovino svoje stroke), ali pa z epistemologijo (področje »profesionalnega«, ne zgolj komplementarnega historičnega interesa. Zgodovinskost znanosti izvira torej dejansko iz *nemožnosti*« izvirne«, tj. za resnico znanosti konstitutivne zgodovine znanosti, da bi se avtentično izrazila, da bi se opredelila v svojih dveh »prikaznih oblikah«. In ta nemožnost se kaže edinole v nujnosti, kot nujnost nenehnega prehajanja zgodovine znanosti iz ene oblike v drugo. To pa pomeni, natančno vzeto: edino na podlagi te ne-možnosti zgodovina kake znanosti sploh lahko obstaja. Glede na to bi lahko dvojico logično – historično opredelili kot mesto vpisa »zunanje«, »realne« zgodovine, natančneje, kot pozitivno, udejanjeno »dejansko zgodovino« – skozi to dvojico, denimo, vemo, da »že od vsega začetka stojimo zunaj zgodovine«, dvojica torej zastopa ne-možnost de-janske zgodovine, ki sovпада s pojavitvijo »dejan-ske zgodovine« v znanstveno zgodovinskem diskurzu.

Če je torej ne-možnost »dejanske zgodovine znanosti«, ki vznikne kot paradoksní učinek zgodovinsko-konstitutivne »enotnosti« logičnega in historičnega, ena stran »odprtega problema« Fichantove teoretske zastavitve, pa izvira njegova druga stran iz »odprtosti«, iz procesualnosti zgodovine znanosti. Kolikor je rekurentna zgodovina znanosti kritična restitucija nekdanjega znanstvenega pomena, nazaj obrnjeni pogled refleksije, ki rekonstruira »resničnostno zahtevo« nekdanje znanstvene aktivnosti v njenem resničnem, to se pravi, v aktualni znanstveni stopnji veljavnem pomenu, prihaja zgodovinskost znanosti seveda prej iz prihodnosti kot pa iz preteklosti znanosti. Nujnost nenehnega stika z aktualno znanostjo, stika, ki ga vzpostavlja epistemologija kot teorija znanosti, pa zahteva od zgodovinarja znanosti pripravljenost za nenehne popravke in preoblikovanja svojega predmeta. Za zgodovino znanosti

»njen predmet ni dan, pač pa mora biti konstruiran in rekonstruiran, da mu lahko znanost, opirajoč se na pogoje produkcije svojih konceptov, 'prinese nov dan' ... zgodovina neke znanosti ni za dano obdobje nikoli zaključena« (Fichant 1974, 107;148).

Kako je zdaj treba razumeti to sicer samo ob sebi umevno nujnost nenehne samokorekcije zgodovine znanosti, ki »predeluje preteklost ustrezno sedanjosti«? Kako se je pri opredeljevanju »odprtosti«, »procesualnosti« zgodovine znanosti mogoče izogniti dvema pristopoma – »pozitivističnemu« in »dialektičnemu« – ki zgodovino znanosti odrežeta od znanosti zato, da bi jo podredila nekemu drugemu, ne več za to znanost samo relevantnemu vedenju?

V prvem bi lahko odprtost zgodovine znanosti brali, denimo, takole: znanstveno spoznanje poteka kot nenehno preverjanje, izboljševanje, popravljanje vsakokratnega danega, teorija znanosti mora zato nenehno korigirati podobo aktualne znanosti in, v skladu s tem tudi zgodovino znanosti – odprtost bi bila tu nekakšen izraz samokritičnosti znanosti, ki že implicira lastno »preseganje«. V bolj »dialektični« inačici pa bi brali takole: v konstrukciji avtentične, tj., znanstveno relevantne zgodovine kake znanosti, ki izhaja iz epistemoloških napotil, se »latentno« preoblikuje tudi že nova »podoba znanosti«, kal »novega znanstvenega dneva«, ki bo priklical na plan tudi novo epistemologijo. Bistveno je tu, da je pri obeh razlagah »nezaključenost« zgodovine znanosti znamenje znanstvene resnice, ki se vedno znova odlaga, tako da znanost in njeno zgodovino vselej šele čaka. To odlagajočo se znanstveno resnico lahko dojamemo kot načeloma nedosegljivo, lahko pa resnico opredelimo tudi kot sam proces njenega neskončnega odlaganja/preoblikovanja: obe določitvi slonita na tem, da pripisujeta znanosti možnost distanciranja, možnost ločevanja od lastne resnice – možnost, ki je znanosti notranja, saj znanost zaradi nje ne izgubi znanstvenega značaja – toda obe določitvi znanosti kot taki ne dajeta na voljo sredstev, da bi to ločitev tudi samo opredelila, da bi jo refleksivno posredovala. S tem pa postane možnost distanciranja za znanost samo dejansko nekaj irelevantnega, polasti pa se je, denimo, filozofija – s samim tem je takšno dojetje znanosti zapadlo relativizmu.

Bolj precizno zastavljen se zato problem »odprtosti« rekurentne zgodovine znanosti glasi: kako je zgrajena historična epistemologija, ta osnovni »kriterij« uporabe »kritične« zgodovine, da njen ustroj preprečuje neskončno odlaganje, neskočno plastenje »novih« znanstvenih teorij, hkrati pa uveljavlja ravno odprtost, ne-gotovost znanstvenega razvoja?

Pri odgovoru na to vprašanje je treba izhajati iz tega, da je vselejšnja odprtost, nezaključenost zgodovinske podobe znanosti, ki je pridobljena s pomočjo stroge epistemološke hierahije znanstvenih konceptov, že eden izmed temeljnih

epistemoloških konceptov. Preprosto rečeno, odprtost, *ne-določenost* zgodovine znanosti, to osnovno obeležje epistemološke metode rekurence, je pač že *določeno* obeležje, ki ga daje znanosti-v-njeni-zgodovini epistemologija – se pravi, neka specifična in konkretna teorija znanosti.

S to banalno ugotovitvijo lahko nadomestimo neko drugo teoretsko banalnost: da namreč epistemološki model diskontinuiranosti znanstvenega razvoja pomeni, da pozna epistemologija samo prelome, skoke – kot da *v tej svoji naravnosti* epistemologija ne teži k neki kontinuiranosti zgodovine znanosti,

»... ali ni paradokсно, da ravno epistemologija diskontinuitete na vsej črti potrjuje veljavnost zgodovine znanosti, ki jo oživlja epistemologija kontinuitete... epistemologija preloma še zdaleč ne zaničuje epistemologije kontinuitete, čeprav obravnava filozofe, ki edini verjamejo vanjo, z ironijo« (Canguilhem 1977, 26).

Ugotavljanje o epistemološkem absolutiziranju diskontinuitete je torej teoretsko nesmiselno. Res pa je, da je z epistemologijo zgodovina znanosti opredeljena kot »nemožna«: epistemologija ve, oz., postavlja si za svoj teoretski cilj eksplikacijo spoznanja, da je mogoče kontinuiteto znanstvene zgodovine doseči le tako, da je ohranjena zgodovinska razsežnost znanstvene prakse kot v sebi okrnjena, negativna.

Spoznanje o nujnosti pogostne predelave zgodovine kake znanosti je torej za res samoumevna postavka; specifičnost historične epistemologije, temeljni domet njene teoretske zahteve pa je, kot v nadaljevanju Canguilhem dvolf jasno pove, v naslednjem:

»Ali je (rekurentna zgodovina) na podlagi svojih konceptov in norm tudi zmožna anticipirati in legitimirati njihova možna prekoračenja... toda tu ne gre za vprašanje predelave, temveč za vprašanje prihajanja-iz-uporabe, morda celo za vprašanje smrti« (Canguilhem 1977, 27, podčrtal RR).

Metafore smrti tu ne moremo brati kot izbruha poetskega iracionalizma sredi strogosti znanstvenega diskurza. Prej bi lahko rekli, da je z njo dobesedno opredeljen specifični značaj »odprtosti« rekurentne zgodovine – njena končnost – z njim pa tudi osnovna paradoksnost *historične* epistemologije preloma. Diskontinuirana zgodovina znanosti, zgodovinski razvoj preko »kvalitativnih skokov«, ponovimo še enkrat to abecedo dialektike, je namreč še vedno neka povezana, procesualna zgodovina – poenostavljeno rečeno, ne izključuje ne »izviranja« iz preteklosti niti »nadaljevanja« v prihodnosti. Da pa bi bila taka zgodovina dojeta v skladu s svojim pojmom, torej z vključevanjem svoje radikalne drugosti, za to nikakor ne zadoščajo abstraktne puhlice o neskončnem dialektičnem preseganju, o ohranjanju/povzemanju na vedno višji ravni. Historična epistemologija trdi, da se bo znanost v svoji zgodovini nadaljevala, in sicer nadaljevala kot vselej radikalno druga – takšno vedenje pa je *resnično*, *praktično učinkovito* vedenje le, če prekine evolucionistično ponavljanje vedno-istega-v-novih-inačicah, če se rekurentni zgodovini posreči, da svojo (prihodnjo) nezvedljivo drugost nekako izrazi že v svoji sedanjosti, vsaj v eni točki svojega pozitivnega obstoja. (Lahko bi tudi rekli – če je njena postavka kvalitativnega spreminjanja *empirično* preverljiva.) Ta, za logiko nedvomno protislovna zahteva, je tisto, kar v historično epistemologijo vpeljuje razsežnost smrti, končnosti.

Poskušajmo te opredelitve pojasniti nekoliko podrobneje.

Očitno je, da se mora epistemologija kot v sebi reflektirana odprtost zgodovine znanosti po svojem konceptualnem aparatu in po svojih materialnih analizah

razlikovati od teorije znanosti, ki je zamišljena kot dokončni logični model produkcije znanstvenih spoznanj in univerzalni preizkusni kamen znanstvene preteklosti. Če prinaša tak model teorije znanosti na meta-znanstveni ravni neskončno poganjanje za tistim zares dokončnim epistemološkim sistemom, pa je njegov končni izraz jurisdikcija »epistemološke policije« nad preteklimi teorijami zaradi njihove pomanjkljive logične zrelosti (cf. Canguilhem, 1977, 21).

Seveda se tudi historična epistemologija postavlja v vlogo sodnika, tribunala, ki nudi zgodovini znanosti razsojevalne kriterije, začasne zaključne točke diskurzivnega razvojnega toka kake znanosti. Vendar pa je lastni prispevek historične epistemologije h konstrukciji historičnega razvoja znanosti na podlagi logičnega časa v tem, da onemogoča, da se historični elementi podredijo logiki aktualne znanosti ali da se pod njeno težo zdrobijo. Osnovna namera historične epistemologije, konstrukcija realnega časa znanosti, se na ravni materialnih zgodovinskih analiz kaže v tem, da želi epistemologija pokazati, zakaj in kako je bil sploh zgrajen manifestni splet preteklih znanstvenih izjav, eksperimentov, tehničnih naprav itd.

»V tej zadevi sodba ni niti čistka niti eksekucija. Zgodovina znanosti ... je napor, da bi znova poiskali in pojasnili, do katere mere so preseženi pojmi ali stališča ali metode v njihovi dobi predstavljali neko preseganje in v čem torej presežena preteklost ostaja preteklost neke dejavnosti, ki ji je treba ohraniti naziv znanstvenosti. Dojetje tega, kaj je bil poduk tistega trenutka, je prav tako važno kot izstavitve razlogov kasnejšega propada« (Canguilhem 1979, 14 ; 165).

Epistemološko metodo rekurence lahko zato s pomočjo Marxove prispevke označimo kot metodo proti navzgor: historična epistemologija osvobaja pogled za *resnični pomen* pretekle znanstvene aktivnosti, v celoti skuša upoštevati *realnost preteklih* dogodkov, natančneje, izpostaviti skuša samo to »celoto«. Ta rekonstrukcija resnice neke teorije iz »celote postavke«, ki so znanstvenikom določenega obdobja veljala za resnične, je zdaj – daleč od kakega historicističnega iskanja »izvirnega pomena« – ponavzočenje zgodovinsko konstitutivne ne-možnosti dejanske zgodovine znanosti.

Zdi se, da je za rekurentno zgodovino naravoslovnih znanosti pri tem temeljnega pomena – tako vsebinsko kot formalno – koncept »epistemološke ovire«. Če anticipiramo: epistemološka negativnost ovire, pretekle znanstvene zablode, je osnova zgodovine, oz., je sama v sebi, po svojem lastnem »bistvu« pozitivna, kolikor ohranja nezvedljivo »notranjo negativnost« zgodovinske znanstvene resnice. V epistemološki oviri kot izseku iz zgodovine, denimo, v zapadlosti, »mrtvosti« Descartesa in njegovih fizikalnih nauk, je ravno zbran ves živi zgodovinski proces tvorbe znanstvenih teorij in konceptov, zbrana je celota zgodovinskosti fizikalne teorije. Obrniti se k »lastni vrednosti« zapadle kartezijanske fizike bi namreč zahtevalo rekonstrukcijo celote postavk, ki so jih fiziki njenega obdobja imeli za resnične, zahtevalo bi pojasnitev procesov, ki jih je sprožila takratna produkcija fizikalnih konceptov. Ta celota pa ni v sebi negativna in ta rekonstrukcija ni neskončna naloga – v tem je ključna točka – ker bi zahtevala inventariziranje vseh v nekem obdobju opisanih izkustev, izjav, eksperimentov in naprav, nanašajočih se na določeno predmetno področje. Prek epistemološke ovire rekonstruirana celota je negativna, kolikor je uspela zgodovinska rekonstrukcija sestavljena kot določitev tega, kaj dana znanstvena stopnja znanosti o svojem predmetu *pove* in česa *ne pove*, kolikor takšna rekonstrukcija torej zariše uspehe – in tisto, kar uspešnost, denimo, kartezijanske fizike *obmejuje*.

Za razliko od psevdohistoričnega postopka, ki ohranja kartezijansko fiziko kot »preseženo stopnjo« v verigi fizikalnih tem in se mu ravno kot nekakšna »pre-našalka kali« sodobnih fizikalnih konceptov spremeni v mrtev muzejski inventar, vzpostavlja rekurentni postopek kartezijanske »fizikalne« razlage v njihovi konkretni podobi, to pa pomeni tudi, v tisti omrtvelosti, obrobnosti, ki jim je bila lastna že v času njihove razcveta. Prav s tem pa jih, če že ne oživilja, pa vsaj – posezimo nekoliko naprej – spreminja v uporaben argument znotraj aktualnega razrednega boja v teoriji.

Takšen je, po našem mnenju, eden od poudarkov, ki ga je mogoče potegniti iz raziskave M. Pêcheuxa »Učinek Galilejevega reza v fiziki in biologiji«. V delu te raziskave se Pêcheux ukvarja z vprašanji, kako sta elektrika in magnetizem osvojila svoje mesto znotraj fizike: ali je dejansko oblikovanje teoretskih področij elektrike in magnetizma mogoče pojasniti s postavko o »konvergenci vseh vej fizike«, se pravi, s pomočjo predstave, da so se različne fizikalne veje postopno razvile iz debela mehanike kot načela in historičnega izvora njihovega razvoja. Ob tej predpostavki bi bila, grobo vzeto, razlaga nastanka znanstvenih konceptov elektrike in magnetizma v tem, da v nekdanjih pojasnitvah električnih in magnetnih pojavov ugotovimo in razmejimo »epistemološko oviro« – v tem primeru stališče animizma in vitalizma – od galilejevskega mehanskega stališča kot zastopnika znanstvenega napredka. Takšno razlago pa preprečuje »majhna težava«, da je namreč

»Galilejeva mehanika v resnici igrala nekaj časa ravno vlogo ovire za konstitucijo (obravnavanih) disciplin« (Pêcheux 1969, 18).

To vlogo je mehanika izvajala preko »ovinka« kartezijanske korpuskularne teorije, oz. prek upiranja Descartesa in kartezijancev, da bi sprejeli »aristotelovsko« pojmovanje atrakcije (kot skrivne medsebojne simpatije določenih substanc). Kartezijanska fizika razlaga problem cetrakcije s svojega lastnega epistemološkega stališča, se pravi, na podlagi kategorij razsežnosti, lika, gibanja: privlačnost magneta je tako interpretirana kot učinek vrtnčastega gibanja po kanalih, ki tečejo skozi telesa.

Taka pojasnitev je prevladovala tudi še v 18. stol, pri čemer je niso verificirale le takratne znanstvene teoretske raziskave, ampak tudi empirična zapažanja in eksperimenti:

»kartezijanci so materialno videli to, kar je dajala v videnje njihova ideologija« (22).

Za materializem kartezijancev pa velja, po Pêcheuxu, da je med njim in med materializmom Galilejeve mehanike v resnici nekakšno metaforično razmerje, razmerje teoretsko »realnega« in »imaginarnega«. Kartezijansko epistemološko stališče glede problemov elektrike in magnetizma namreč ne sloni na konceptih mehanike kot teorije dinamike, ampak izhaja iz učinkov, ki jih je ta teoretski dogodek sprožil na svojem uporabnostnem podočju, v tehnologiji mehanskih naprav. Kartezijanci pri pojasnitvi privlačnosti ne vpeljujejo

»konceptov, pripadajočih mehanski znanosti, ampak podobe (images), ki reflektirajo tehnologijo mehanizmov« (22),

izhajajo torej iz *teoretske ideologije* mehanizmov.

Drugače rečeno, Descartes in njegovi nasledniki se utečeni razlagi magnetne privlačnosti niso upirali z znanstvenega stališča, ampak s stališča neznanstvene teoretske ideologije. In niso se upirali znanstveni pojasnitvi fenomenov mag-

netizma in elektrike, ampak njihovi takratni ideološki »predelavi«: instrumentalno področje, ki je ponazarjalo električne pojave je bilo mesto fantazem nenavadnega in grozljivega, preko katerih so se dejansko sarno prenašale in utrjevale moralne in politične praktične ideologije (fevdalne) pokorščine in podrejenosti:

»teoretsko ideologijo elektrike in magnetizma je mogoče razumeti kot mesto *naddoločenosti*: *tavmatologija* in *izvajanje moči na daljavo* zadevata, med seboj povezani, hkratni preobrat vidnega reda Narave in opozicijo rokodelske dejavnosti (prek bližine) do izvajanja različnih modalnosti *politične oblasti* (iz daljave)« (24).

Znanstveno podvzetje kartezijancev je tako v resnici »znotrajideološka pre-mestitev«, ki skuša »v imenu« tehnologije mehanizmov razbiti imaginarno jedro ideologije, ki je še v 17. stol. obvladovala področje elektrike in magnetizma. Ideologija mehanizmov želi fantazmi nenavadnega in grozljivega simulirati s stroji, da bi ju tako pojasnila – sledeč pri tem političnemu projektu atomistov, ki ga realizira tudi eden poglavitnih ciljev kartezijanske morale: osvoboditi človeka od strahu.

Epistemološka ovira za konstitucijo znanstvenih konceptov elektrike in magnetizma je torej, kot ugotavlja Pêcheux, dvojna: obsega teoretsko ideologijo animizma in imaginarni mehanični materializem. Pri čemer je treba poudariti – poudarek je bolj naš kot Pêcheuxov – da ima mehanizem sam zopet dvojno vlogo: ravno *v svoji ideološki funkciji* je tudi *znanstveno konstitutiven*, saj osvobaja polje elektrike in magnetizma od prejšnjih moralnih, religioznih, političnih itd. konotacij. In sicer zato, da bi se, če lahko tako rečemo, v trenutku, ko je na področju morale in politike zmaga dobljena, dobljena pa je takrat, ko se obe področji uveljavita kot avtonomni – da bi se torej nekje na začetku 19. stol. prek del Cavendisha, Coulomba, Ampera področji elektrike in magnetizma lahko vzpostavili kot razviti fizikalni znanosti. Kartezijanci, ki nastopajo »v imenu« tehnologije mehanizmov, se tedaj nič manj ne borijo »v imenu« znanosti – saj je izključitev oz. težnja k izključitvi ideoloških interesov eno od temeljnih znanstvenih obeležij novoveških znanstvenih disciplin.

Ne glede na vprašanje o razliki med teoretsko ideologijo animizma in teoretsko ideologijo mehanizma, ki ga odpira naše povzemanje, lahko iz njega potegnemo sklep, da tvori specifični značaj epistemološke ovire ravno to križanje ideološkega in znanstvenega momenta. Korpuskularni nastavek v preučevanju elektrike in magnetizma ni ovira zato, ker bi bil preprosto napačno, tj. neadekvatno dojetje svojega predmeta. Prav tako tudi kartezijanska razlaga ni znanstveno konstitutivna zato, ker bi novi teoretski področji nekako osvobajala od praktično-ideološke zainteresiranosti.

Kar je z znanstvenega vidika modernih fizikalnih znanosti napačnost Descartesovega nauka, je s stališča ideoloških bojev 17. in 18. stol. nedvomno njegova pravilnost – toda, ustaviti se pri tej ugotovitvi pomeni znova odpreti staro internalističnega ali eksternalističnega pristopa k (zgodovini) znanosti. Drugače rečeno, praktično-ideološka zgrajensot določenih kartezijanskih fizikalnih pojasnitev za *znanstveno zgodovino fizike ni relevantna*, s tem družbenozgodovinskim dejstvom ni mogoče, če uporabimo Fichantove besede,

»zavreči Descartesa v 'zapadlo preteklost' in obenem dati račun o njegovi zgodovinski navzočnosti« (Fichant 1969, 116;151).

Lahko pa je, po našem mnenju, za takšno zgodovino relevantno spoznanje, da se je kartezijansko stališče vzpostavilo kot znanstveno stališče ravno zato, ker

je njegov praktično-ideološki interes ostal izključen, zunaj znanstvenega obzorja. Ostreje rečeno, za »fizikalno utemeljeno objektivnost nastanka fizike« ne more biti povsem brez pomena, da neprepoznanje, izključenost njene dejanske ideološke funkcije daje kartezijanski fiziki neposredno status znanstvene dejavnosti in jo uvršča v »verigo fizikalnih tem«: *skozi Descartesovo ne-znanstveno razlago magnetizma se reprezentira gesta izključitve »fantazmatičnega jedra« kot konstitutivna poteza znanstvenega spoznanja.*

Kartezijanska razlaga je bila tako v svoji dobi spregledana v svoji resnični vlogi, to je, v vlogi teoretske ideologije; »enostransko«, napačno je bila dojeta samo kot element znanstvene dejavnosti. Dojeta je bila torej kot tisto, kar je resnično tudi bila, vendar ravno, kolikor je bila nekakšen zunaj-znanstveni, nekakšen obmejni znanstveni moment, ki je v ideološkem boju z ideologijo animizma zarisoval *obrise, meje*, onstran katerih se bo razvijala znanstvenost področja elektromagnetizma. Kot zunaj-znanstvena teoretska ideologija pa je dojeta šele v zgodovinski pripovedi, v nazaj obrnjenemu pogledu refleksije nadaljnjih členov fizikalne verige, ki jo osredotoča v njeni ideološki funkciji tako, da jo *iztrga* iz njenega »izvornega konteksta«, iz njene »izvorne« znanstveno konstitutivne vloge – iz tega torej, kar je resnično bila.

Očitno je, da se nam »resnični pomen« kartezijanske razlage vedno znova izmakne – ali je treba zato reči, da tudi rekurentni postopek zgreši »lastno vrednost«, pozitivni pomen vselej negativne epistemološke ovire?

Še zdaleč ne. Spomnimo se namreč, da zgodovinska refleksija ne izpostavi le ideološkega značaja kartezijanskih stališč, ampak da je v tej refleksiji ponovljena in določena izključenost ideološke funkcije kartezijanstva kot tisto, kar je vzpostavljalo in kar vzpostavlja njegov znanstveni status. Zgodovinsko obnovljena epistemološka ovira kartezijanstva namreč svoje znanstveno konstitutivne vloge ne opravlja več kot »nerazumljeni« mejni moment, pač pa je ravno kot »spoznani« mejni moment vpotegnjena v znanstveni diskurz. Njena negativna vloga je zdaj vseskozi pozitivna, prav v svoji izključenosti je epistemološka ovira dojeta kot znanstveno relevantna. Drugače rečeno, prek zgodovinske rekonstrukcije se spremeni način, kako je neki zunaj-znanstveni element – tu ideologija – znanstveno konstitutiven: »izvorno« je bila teoretska ideologija konstitutivna ravno v nedojetosti svoje obrobne, v izključenosti svoje ideološke funkcije; v sodobni zgodovinski ponovitvi pa je v *tem svojem izključenem značaju* zopet vključena v znanstveno dejavnost.

S tem pa je ravno udejanjen njen »izvirni pomen«, tista svojskost epistemološke ovire – da v vsakokrat konkretnih pojavnih oblikah reflektira neki neodpravljeni moment »napačnega razumetja«, ne-prepoznavanja, ki konstitutiven deluje v samem jedru znanstvene dejavnosti.

Zgodovinska navzočnost Descartesa v verigi fizikalnih tem izgubi tako sleherni substancialistično podlago: ne gre ne za temnost, zavrženost *že danega* (aktualnega fizikalnega) pomena, ne za kako belino v zemljevidu fizikalnih tem, primerno za znanstvenikovo prosto lebdeče reflektiranje o veličastnosti, ničevosti, minljivosti ali neizčrpnosti človekovih spoznavnih prizadevanj.

V tem pomenu vselejšnjega »napačnega razumetja«, vselejšnje ne-smiselnosti je »pozitivni pomen« koncepta epistemološke ovire to, da evocira zgodovinsko-konstitutivno nemožnost znanstveno-zgodovinskega procesa tvorbe konceptov in teorij. Epistemološka ovira reprezentira tisto moment, ki »poganja« produkcijski proces tvorbe znanstvenih konceptov in teorij, kolikor v njem manjka, zastopa torej tisto, kar znanstveni diskurz o svojem predmetu ne pove, da bi ga lahko sploh »pozitivno« opredelil – tako kot, denimo, ne pove, da je njegov predmet sestavljen na podlagi praktično-ideoloških interesov.

In epistemološka ovira predstavlja obenem, grobo rečeno, »izpostavljeno točko«, »navezno točko« za prihodnje znanstvene diskurze, ki se nekako »naravno« zanimajo za »neposredni predhodni rob raziskav v svojem področju« (cf. Canguilhem 1977, 18), to se pravi, predstavlja trenutek *objektivacije* pomena zgodovinskega razvoja kake znanstvene discipline.

Pred določenih ovir v svoji preteklosti lahko torej znanost (zgodovinar znanosti, znanstvenik sam ali pa epistemolog) *objektivno* preiskuje in spoznava svojo zgodovino. Objektivno – tj. tako, da je preteklost znosti razgrnjena pred njo kot *predmet*, in tako, da znanost v svoji zgodovini ne spoznava le same sebe, oz. to, kar je vanjo položila. Učinek te objektivnosti je tako dvojen.

Takšna izčrpno in korektno opravljena preiskava bo prinesla na dan določen splet znanstvenih podatkov, problemov, vprašanj, ki bodo tako ali drugače vstopili v strokovno vedenje znanstvenika. Hkrati pa se bo rekurentna zgodovinska pripoved na neki določeni točki odcepila od znanosti, katere zgodovino piše – ne zgodovinar ne znanstvenik zgodovinske rekonstrukcije znanosti ne bosta več mogla prepoznati kot znanosti.

Bistveno je tu, da to točko »potujitve« dojamemo v njeni znotraj-znanstveni legitimnosti. Zato jo lahko tudi opišemo, opirajoč se za spremembo na Kuhna, kot točko »celovitosti«, trenutek, ko zgodovinar pri urejevanju zgodovinskih dejstev doseže, da se deli sklenejo v

»nekaj znanega, čeprav na tak način še nikoli videnega« (Kuhn 1979, 66),

v neko spoznavno strukturo, ki daje vtis »podobnosti«.

»Ta vtis podobnosti je po mojem mnenju pred vsakim odgovorom na vprašanje, v katerem oziru obstoji podobnost. Podobnost je sicer mogoče dojeti z umom ... vendar se izmika vsaki reformulaciji na način zakona. Je nekaj celovitega, kar se ne da zvesti na enoznačen sistem vnaprej določljivih kriterijev, ki bi bil enostavnejši od samega odnosa podobnosti« (66§7, podčrtal RR).

Zgodovinska rekonstrukcija tako vseskozi ohranja nek značaj »tujosti«. Izhajajoč iz epistemološke ovire, nerazumljene v njenem »lasnem pomenu«, lahko zgodovinar izgradi »celoto postavk«, h kateri je današnja ovira v svojem času neločljivo sodila. Tako bo navsezadnje oviro razumel – zato pa se rekonstruirana celota zdaj upira popolni znanstveni pojasnitvi.

Ta »potujena celovitost« rekonstruirane znanstvene teorije pa se po našem mnenju, najustrezneje – tj., brez nevarnosti, da bi nezvedljivo tujost obnovljene zgodovinske podobe zvedli na psihologistično raven razlage – pa tudi najprej in najrazviteje kaže prav v (vselej parcialni) epistemološki oviri. Če je namreč smoter zgodovinske pripovedi, da rekonstruira preteklo znanstveno aktivnost na določenem področju v njeni celoti, v njenem uspehu in neuspehu, tedaj je ta smoter dosežen v opredelitvi epistemološke ovire – saj reprezentira le-ta »zbirno mesto« uspeha in neuspeha (oz. križanje znanstvenega in ideološkega). In če je – še en vidik »celovitosti« zgovovine – epistemološka ovira (izrecna ali neizrecna) *izhodiščna točka* zgodovinskega preiskovanja – saj se preko nje preteklo obdobje sploh vzpostavlja v svoji različnosti – tedaj še veliko bolj velja, da je mogoče o epistemološki oviri smiselno govoriti le kot o *rezultatu* zgodovinske preiskave.

Vse to nas, za naš primer, pripelje k sklepu, da je za rekurentno perspektivo uspeh kartezijanske fizike, njen prispevek h korpusu znanstvenih spoznanj in razlog njene zgodovinske navzočnosti dejansko v tem, da Descartes korpus znanstvenega spoznanja od znotraj »področno« odpre – da v področje znanstve-

nosti vpiše kot njegove konstitutivne dele praktične in teoretske ideologije, ekonomske interese in politične boje: razredni boj.

Zaradi tega vpisa se tudi fizikalna zgodovinska analiza, ki raziskuje oblikovanje konceptov elektrike in magnetizma, v neki konkretni točki znanstvenozgodovinske pripovedi *nujno konča* – in sicer konča v svojem fizikalnem značaju – da bi se prav tako nujno, se pravi, zaradi *dovršenosti* znanstveno-zgodovinske rekonstrukcije nadaljevala na konceptualni ravni filozofskih, politekonomskih, socioloških itd. analiz. Brez tega konceptualno heterogenega nadaljevanja bi ostalo fizikalno področje zanimanja, za katerega pač gre, v nekem bistvenem »vidiku« svoje znanstvenosti nedojetjo, to se pravi, ne-fizikalno nadaljevanje sodi v samo »empirično-znanstveno« jedro fizikalnega diskurza.

Če povzamemo: rekurentna zgodovinska pripoved se mora v svojem »imanentno-znanstvenem« značaju na – vsakokrat specifičnem – mestu zgodovinske analize končati, to se pravi, »fizikalno utemeljena objektivnost nastanka fizike« mora izkusiti nemožnost fizikalnega nadaljevanja kot »pogoj možnosti« za to, da se sploh lahko nadaljuje dejanska zgodovina znanosti, znanost kot izoblikovanje znanstvenih konceptov in teorij. Prekinitev toka znanstvene-zgodovinske analize kot pogoj za nastanek nove »podobe znanosti« se lahko zdi nekoliko paradokсна zahteva – tako, kot se je verjetno 1. 1962 zdel paradoksen začetek Kuhnove »strukture znanstvenih revolucij«:

»če vidimo v zgodovinopisju več kot zgolj zakladnico anekdot in kornologij, bi lahko to povzročilo odločilen prevrat v podobi znanosti, v katero je ujet današnji čas« (Kuhn 1967, 15).

Seveda lahko tudi rečemo, da gre pri tem prehodu od znotrajznanstveno določene zgodovinske analize k filozofskim, ekonomskim itd. analizam za vključevanje kakega znanstveno izoliranega področja v širšo družbeno-zgodovinsko, tehnično, kulturno itd. Celoto, s katero je to področje že vseskozi povezano in posredovano – da gre torej za usmeritev k obćemu teoretskemu smislu teorije, morda celo za določitev znanosti kot temeljne produktivne moči sodobne družbe. Vendar nas pri tem, kolikor hoćemo postopati historično-materialistično, nič ne upravićuje, da to usmeritev k celoti ali pa celoto samo vzamemo tudi že kot *dano* rešitev vprašanja, kako je mogoće razložiti delovanje zunaj-znanstvenih momentov v znanstveni praksi.

V okviru obravnavane problematike se to vprašanje pokriva z učinkom rekurentnega postopka, ki ga imenuje Fichant »ekvivalenca 'za nas'«; hkrati lahko v tem učinku srećamo še eno prikazno obliko konstitutivne nemožnosti dejanske zgodovine znanosti.

Ućinek rekurence »za nas« lahko ponazorimo z naslednjim vprašanjem: če smo prej dejali, da reprezentira epistemološka ovira neodpravljeni moment »napačnega razumetja« v samem jedru znanstvene dejavnosti, da je uspeh kartezijanske fizike dejansko v tem, da »podroćno odpre« korpus znanstvenih spoznanj – za koga je to pravzaprav uspeh, za koga pravzaprav poteka reprezentiranje? Prvi, takorekoć spontani odgovor – za sodobnega fizika gotovo ne, nosi kljub svoji faktičnosti tudi razsežnost resnice: kartezijanska pozicija je razberljiva kot teoretska ideologija samo znotraj specifičnega koncepta znanstvene resnice. Gre za tisti koncept, ki tako nastanek novoveških znanosti kot napredovanje znanstvenega spoznanja izpeljuje iz »inicialnega jedra« zareze med znanstvenim in ideološkim – skratka, postavka o znanstveni konstitutivnosti teoretske ideologije (mehaničnega materializma) je konstitutivna za dojetje znanstvenosti v Althusserjevi epistemologiji, ki sodi navsezadnje v podroćje dialektičnega materializma.

Vendar bomo probleme Althusserjevega dojetja znanstvene prakse tu pustili

ob strani in se omejili samo na Fichantov tekst. V njegovem zadnjem poglavju lahko zasledujemo odgovor na vprašanje po »pogojih uporabe« rekurentnega zgodovinskega postopka. Na primeru iz zgodovine matematike, discipline torej, ki je kar najbolj primerna za potrditev kontinuirane, »logične« razvojne linije znanosti, opredeljuje Fichant, kaj si je pravzaprav treba predstavljati s »konceptualno razdelano« epistemologijo določene znanosti, ki je »pogoj možnosti« znanstveno relevantne zgodovine znanosti, hkrati pa je v takšni zgodovini že implicirana«.

Zgodovinsko vprašanje, ki je predmet obravnave, se glasi: zakaj Grki niso konstruirali iracionalnih števil? Vprašanje je rekurentno, kar pomeni, da tako njegova zastavitev kot odgovor nanj že predpostavljata natančno vedenje tega, kaj so iracionalna števila. In vprašanje je polemično, njegova izpeljava je obenem zavrnitev Spenglerjeve teze, da Grki niso zgradili iracionalnih števil zaradi finitizma, vrojenega grškemu duhu.

Pri reševanju zastavljenega zgodovinskega problema – Fichanta povzemamo močno skrženo – se pokaže, da je podmena o nekakšni globoki grški metafizični tesnobi pred razkrojem čutno-oprijemljivega za njegovo razrešitev brezpredmetna. Nastanek iracionalnih števil je povsem zadovoljivo razložen z zgolj *matematično utemeljeno* pojasnitvijo.

Grki ne poznajo iracionalnih števil, ker nimajo izdelanega sistema racionalnih števil. Grški koncept števila se omejuje samo na naravna cela števila, večja od 1, ki pa sama ni število, medtem ko jim naša racionalna števila pomenijo razmerja med števili. Razmerij torej ne morejo tematizirati v okviru numerične domene. Za Grke izoblikujejo števila sistem elementov tako, da se ti elementi povezujejo s pomočjo (notranjih) zakonov seštevanja in množenja, medtem ko tvorijo razmerja skupino elementov, ki se povezujejo le z množenjem. Bistveno za grški koncept števila in razmerja je, da je *izključena možnost širjenja* numerične domene bodisi v smeri racionalnih števil bodisi v smeri izenačevanja razmerij in števil. Poleg teorije števil in razmerij moramo zato, da bi lahko obnovili podlago klasične grške matematike, pritegniti še teorijo o velikostih in razmerjih med velikostmi, kakor jo je na podlagi Arhimedovega aksioma izoblikoval Evklid. Ta teorija se opira na dve postavki, ki se glasita, če uporabimo sodboni matematični besednjak, takole:

- izmed vseh velikosti je ena večja, druga manjša;
- če katerikoli velikosti A pridružimo poljubno celo število n , potem konstruiramo velikost nA , pri čemer je n mnogokratnik od A .

Jasno je namreč, da lahko razmerja med velikostmi zapisujemo s pomočjo operatorjev, ki jih je izoblikovala šele sodobna matematika. Zato lahko Bourbaki reče:

»tako konstruirana domena operatorjev bi bila potemtakem za grške matematike *ekvivalent* tega, kar je za nas množica realnih števil; sicer pa je jasno, da so imeli s seštevanjem velikosti in z množenjem razmerij med velikostmi ekvivalent za to, kar je za nas korpus realnih števil, četudi v veliko manj pripravljeni obliki« (cit. po Fichant 1969, 133;158, podčrtal RR).

Bourbakijeva previdnost nas opozarja, da samo zaradi tega, ker evklidska teorija o razmerjih med velikostmi neizpodbitno velja v domeni realnih števil, še ne moremo reči, da je v njej že implicitno formulirana teorija realnih števil. Zato ne, ker z konceptom velikosti ni mogoče zajeti temeljne lastnosti realnih števil, namreč popolnosti ali neekstenzivnosti, se pravi, kontinuitete. Grkom torej na določen način »manjka« prav koncept kontinuitete: za zgodovinsko refleksijo se pri tem zdi, da velikosti enostavno predpostavljajo kot dane, ne da bi kakorkoli eksplicirali kontinuiteto domene, ki jo velikosti tvorijo. Evklid, denimo, neeksplicirano, nekako na robu uporablja postulat o četrti sorazmernici, ki implicira kontinuiteto. Vendar pa nas ta neekspliciranost ne upravičuje k sklepu, da je Evklidova teorija nezadostna in enopolna, pač pa le, da za njegovo teorijo eksplikacija koncepta kontinuitete ali neke njej ustrezne lastnosti pač ni bila potrebna.

Skratka, zgodovinar matematike bo, s pomočjo sredstev sodobne matematike, obnovil podlago grške matematike iz klasičnega obdobja, pri čemer bo zarisal neko linijo kontinuitete s sodobno matematiko: pokazal bo, kateri členi so Grkom »manjkali« – racionalna števila – da bi lahko zgradili sistem iracionalnih števil, in pokazal bo, kar je le zrcalna slika »manjkanja«, kje – v Evklidovi teoriji o razmerjih med velikostmi je grška matematika že »prakticirala« nekaj, kar lahko sodobna matematika rekonstruira v aksiomatsko podlago za teorijo realnih števil – in tako sploh razume grško matematiko.

Drugače rečeno, stična točka med sodobno in med grško matematiko, domena operatorjev, je konstukcija, je ekvivalent (realnih števil) za nas. Razumeti grško matematiko pomeni tudi, ohraniti jo v njeni drugosti,

»ekvivalenca 'za nas' ... istočasno prinese na dan isto, po čemer se grška matematika razlikuje od naše« (133;159),

pomeni torej pojasnitev uspehov in dometa uspešnosti klasične grške matematike. V tej njeni omejenosti je pred nami v celoti, s tem pa imamo tudi odgovor na izhodiščno zgodovinsko vprašanje – navedimo Scholza:

»... neobstajanje racionalnih števil na področju grške matematike ni naključno dejstvo, pač pa rezultat zavestnega procesa izključevanja« (ibid.)

Do sem, do tega odgovora se rekurentni učinek ekvivalence »za nas« v ničemer ne razlikuje od stališča zgodovinskega perspektivizma oz. relativizma. Ob vsem zatrevanju diskontinuiransoti, neumestljive drugosti grške matematike:

»Evklid proučuje velikosti in pokaže, pod kakšnimi pogoji obstaja razmerje ali enakost razmerij in kaj se s tem zgodi. Dedekind in Cantor proučujeta množico realnih števil kot takšno... V tem in onem primeru ne govorimo o isti stvari, ravno zato tudi ne govorimo istega jezika...« (134;159, podčrtal RR),

bi grška matematika predstavljala le inačico sodobne. V navidezni preprostosti odgovora – da pač Grki niso poznali iracionalnih števil, ker niso poznali racionalnih, teh pa niso poznali, *ker jih niso hoteli poznati* – v tem pa se zares nekaj novega. Daleč od tega, da bi »zavestno izključevanje« merilo na kako subjektivno psihološko raven, gre tu za »objektiven«, strogo matematično utemeljen rekurentni zgodovinski odgovor, – matematika zares ne rabi psihološkega subjekta, da bi utemeljila »razvojni niz«, premestitve v svojih konceptualizacijah. Prav zaradi tega lahko Fichant nadaljuje:

»Ostane še vprašanje: Zakaj so Grki odklanjali, da (racionalna) razmerja obravnavajo kot števila? Rekurentni odgovor na ta zgodovinski problem ni matematičen, marveč epistemološki. Odvisen je od tega, kako pojmujeemo naravo števil« (135;159).

V samem rekurentnem, to je z aktualno znanostjo vodenem in utemeljenem odgovoru ostane, prav zaradi njegove izrecne znanstvenosti, neki presežek, ki nujno izpade – prikaže se neka belina v odgovoru, neko, če lahko tako rečemo, »izneverjeno pričakovanje«; prikaže pa se tako, da se rekurentni odgovor v sebi podvoji. Dobimo, kot pravi Fichant, v »dva tipa« odgovora: v matematičen odgovor in v epistemološki odgovor. Pri prvem dobimo kontinuiran »razvojni niz« določenega matematičnega problema, pri drugem se obrne refleksija k sami »naravi števil«, torej k dojetju matematike same. Sodobne opredelitve števila, denimo, Dedekindova – da so števila svobodne stvaritve človeškega duha

– to se pravi, opredelitve, ki predpostavljajo »novoveški« subjekt kot podlago razločevanja, združevanja, abstrahiranja itd., te sodobne opredelitve so hkrati tudi določitev grškega »pojma« matematike:

«. . . Scholz pripomni, da lahko najbolje izrazimo to kaj so za Grke števila, če rečemo, da števila ravno niso svobodne stvaritve človeškega duha« (135;159).

Tu pa je potrebno, ostreje kot to dela Fichant, poudariti, da je sicer razločevanje »dveh tipov« odgovorov nujno, da pa njuna zveza nikakor ni linearna. Nimamo najprej matematičnega rekurentnega odgovora, ki bi zaradi sovje nezadostnosti napoteval naprej k epistemološkemu, pač pa sta oba tipa odgovora hkratna, čeprav drug na drugega nezvedljiva.

Bourbakijev navedek, v katerem je klasična grška matematika postavljena s sodobno v relacijo »ekvivalence za nas«, upravičuje namreč branje v obeh smereh: enkrat smo mi tisti, ki preiskjemo grško matematično podlago, drugič je prek preiskave grške matematike predmet spoznanja naše »lastno mesto«, tj., sodobna matematika. Zgodovinska rekonstrukcija je tako vselej tudi »ovedenje«, in sicer imanentnoznanstveno »ovedenje« izhodiščnega znanstvenega koncepta, ki je predstavljal začetni pogoj za znanstveno – zgodovinsko pripoved. Drugače rečeno, zgodovinska rekonstrukcija prinaša »poleg« zgodovinskih informacij, poleg zgodovinskega védenja vselej še neko »znanstveno ovedenje« sodobne znanosti, sprevrne se v znanstveno teorijo znanosti, se pravi, v samo-refleksivnost znanosti – takšna samo-refleksivnost deluje, kot smo videli, v vprašanju, kaj tisto že na začetku zgodovinske analize poznano iracionalno število po svojem »bistvu« je.

»Nazaj obrnjeni pogled« znanstveno-zgodovinske refleksije zadene svoj cilj, ko se vrne na aktualno znanstveno izhodišče – takrat, ko imamo na mestu znanstveno-zgodovinskega vprašanja in odgovora tudi že epistemološko vprašanje in odgovor. natančneje vzeto, ta trenutek vrnitve je sam trenutek *nujnosti prehoda* iz zgodovinskega vprašanja v epistemološko. To pa je trenutek, spomnimo se, ko se izgubi imanentno *znanstveni* značaj rekurentnega vprašanja, trenutek, ko izstopi kot učinek imanentne (matematične) zgodovinske analize tisti »to ni matematični problem«, ko izstopi tisto »nič matematičnega« – neki izostanek znanstvenosti v strogo znanstveno utemeljenem odgovoru. Prav v to točko manka znanstvenosti je treba zdaj umestiti epistemološki odgovor, tj. »znanstveno ovedenje« znanosti, saj je natanko ta izostanek tisto, kar »povzroči« nadaljevanje/sprevrnitev zgodovinskega vprašanja v epistemološko. Vzpostavitev epistemologije na mestu izostanka znanstvenosti lahko opišemo tudi takole: če je s sklenjenostjo znanstveno-zgodovinske analize, z razrešitvijo »historičnega problema« obenem opredeljena in razrešena tudi epistemologija te znanosti-v-njeni-zgodovini – kar pomeni, da je med pravili in normami, ki jih epistemologija daje zgodovinarju, tudi norma, ki razveljavlja vse obstoječe norme, vključno s samo seboj, saj zahteva konstrukcijo druge in drugačne epistemologije – tedaj velja, da epistemološko normiranje, epistemološka konceptualizacija, rečeno z znano formulacijo, »manjka na lastnem mestu«.

Skratka, zgodovinska refleksija sicer res reprezentira »ovedenje« znanosti – zgodovinska rekonstrukcija je uspešna, znanstveno relevantna takrat, kadar se vrne nazaj na svoje znanstveno izhodišče, vrne pa se tako, da »sproži« vprašanje o tem izhodišču samem – zgodovinsko refleksijo torej resda lahko opredelimo kot samo-zavedanje znanosti, vendar to samo-zavedanje nikakor ni prienačljivo filozofski samorefleksiji, saj *sovpada* z izostankom znanstvenosti znotraj znanstvenega vprašanja. In če pomeni trenutek vrnitve znanstveno-

zgodovinske refleksije k njenemu izhodišču trenutek subjektiviranja znanosti, tedaj gre zares za precej »brezglavi subjekt«.

Kaj to »praktično« pomeni za historično epistemologijo?

Trenutek prehoda/vrnitve od zgodovinskega vprašanja k epistemološkemu, trenutek, ko se znanost zave sama sebe, je kakopak v svoji *enkratnosti* nedojemljiv in znanstveno ovedenje sami znanosti ni transparentno – to pa še zdaleč ne pomeni, da je ta trenutek iracionalen ali pa da netransparentno samo-zavedanje znanosti ne sodi v domeno znanosti. Trenutek prehoda/vrnitve je *kot tak* sicer nedojemljiv, a ta njegova nemožnost, nekoliko grobo rečeno, gotovo ne more ostati brez učinka v epistemološkem odgovoru, s katerim se navsezadnje ta bistveni manko znanstvenosti sploh šele prikaže. Drugače rečeno, če je epistemologija kot znanstvena teorija znanosti v svoji »pozitivni vsebini« ravno ta »prikazna oblika«, zastopnik izostanka znanstvenosti v sklenjenem znanstveno-zgodovinskem vprašanju, tedaj se bo ta vsebina očitno zrcalila tudi v obliki epistemologije. Če uporabimo Fichantov »matematični« primer: s samim »tipom« zgodovinskega vprašanja, z vprašanjem, ki je opredeljeno edino z obzorjem sodobnega matematičnega poznavanja iracionalnih števil – z rekurentnim zgodovinskim vprašanjem torej – se vpiše vanj kot njegov »pozitiven sestavni del« njegov negativ, usihanje njegove znanstvenosti. Malo mehanično rečeno: pozitivnost tega manka je v tem, da se matematično zgodovinsko vprašanje *nujno* »nadaljuje«, da se sprevrne v epistemološko vprašanje o značaju bistva števila; »negativni« značaj manka pa se izraža v tem, da nadaljnje preiskovanje dejansko nima več vsebinske pomenske zveze z znanstveno ravnilo svojega začetka – tako npr. opredelitev števila zahteva, da začne epistemologija govoriti v filozofskem jeziku, saj sodobnega pojmovanja števila ni mogoče ločiti od vloge subjekta. Toda, to filozofsko nadaljevanje je zdaj pripoznano v svojem filozofskem značaju – in v tem je specifičnost historične epistemologije – in hkrati dojeta kot znanstveni moment, drugače rečeno, prav kot zunaj-znanstveni moment je sprejeto v domeno epistemologije.

Naše zatiranje hkratnosti zgodovinskega in epistemološkega odgovora je tako zatiranje tega, da je historična epistemologija svoja lastna meta-teorija. Če historična epistemologija postavlja, da obstoji zgodovina kake znanosti le v ekvivalentski obliki »za nas«, tedaj pomen te ekvivalentske oblike ne izčrpa ugotovitev, da je sleherna določitev zgodovine že »konstrukcija« aktualnega stanja znanosti. Pač pa je domet te postavke v spoznanju, da se kaže ekvivalentski oblika zgodovinske znanstvene resnice edino v obliki epistemologije. In sicer v dvojnem pomenu: v razdelani »hierhiji epistemoloških vrednot« in v obliki te razdelave, v njeni notranji razcepljenosti: epistemologija izreka ekvivalentno obliko zgodovine kot zakon znanstvenega diskurza, torej kot svoj lastni zakon. Kolikor prihaja pomen zgodovinskega dejstva pretekle znanstvene dejavnosti iz njene prihodnosti, iz »epistemologije, neposredno obveščene o aktualnosti znanosti«, je »pogoj možnosti« znanstveno relavantne zgodovine znanosti v resnici neki manko njene, tj. znanstvene zgodovinskosti. Spregledanje pomena *specifičnega načina* obstoja zgodovine znanosti za znanost – zgodovina znanosti je vselej singularna – je v resnici »pogoj možnosti« epistemologije – saj epistemologija vznikne, kot smo videli, šele na mestu manka boljše, šele kot zastopnik manka, ki ga odpre *sklenjeno* znanstveno-zgodovinsko vprašanje, tista »matematično utemeljena objektivnost nastanka matematike«. V obeh primerih, pri epistemologiji, ki vodi zgodovinopisje in pri epistemologiji, ki zastopa manko, gre seveda za eno samo epistemologijo: prav to pa jo od znotraj razcepi. Zato lahko tudi rečemo, da epistemologija ni zapolnitev kake nezadostnosti, parcialnosti znanstvene analize, ampak je eksplikacija, razvitje te, če že hoče-

mo, »ne-zadostnosti«, »parcialnosti« znanstvene prakse: manko znanstvenosti ostane njena »pozitivna vsebina«.

V tem smislu je ekvivalentna oblika oblika evokacije zgodovine znanosti – dejanske zgodovine znanosti – kot nemožne: če se je v epistemološki oviri kazala nemožnost zgodovine znanosti kot vselej okrnjena zgodovina, kot zgodovinski »proces«, ki živi le v »mrtvem« zgodovinskem izseku, je zdaj »nemožnost« postavljena na raven koncepta, se pravi historična epistemologija je sama s seboj, na ravni svojega izjavljanja, ponavzočeneje, »prikaznost« konstitutivnega manka zgodovinske znanstvene resnice.

Tako razumemo tu Fichantov zaključek, da je rekurenca utemeljena s sistemom *epistemoloških* in *filozofskih* izbir:

»Zgodovina znanosti je epistemologija in filozofija in *actu* natančno zato, ker poteka konstitucija njenega predmeta prek uigranosti dvojne reference, znanstvene (predmet epistemološke izbire) in epistemološke (predmet filozofske izbire ... izbire izbire)« (Fichant 1975, 137; 160).

S takšnim zaključkom je v znanstvenoteoretsko problematiko izrecno uvedena filozofska praksa – na prvi pogled mora v nasprotju s tem, kar epistemologija, tudi pri Fichantu, trdi o sebi: da odklanja sleherno filozofijo znanosti in da predpostavlja samo probleme in koncepte, ki jih postavljajo znanosti v svojem specifičnem razvoju.

Vendar je to uvajanje filozofije tu legitimno. Rekurentna, za znanost konstitutivna zgodovina znanosti nosi v sebi dve odločitvi. Prva, epistemološka, zadeva takšno izbiro oporišč v aktualni znanosti, ki omogočajo največjo možno mero gotovosti, strogosti in uporabnosti rekonstruirane preteklosti znanosti. Odločitev, da naj epistemologija aktualne znanosti vodi epistemologijo pretekle znanosti, pa je obenem tudi že izbira filozofske reference, in sicer izbira nekega svojstvenega filozofskega stališča. Njegovo svojstvenost mu daje dejstvo, da je sleherna obravnava znanstvene problematike že filozofsko obležena: zavračanje epistemologije je že določeno filozofsko stališče –

»odreči se epistemološki izbiri (pomeni) reducirati zgodovino na kronologijo rezultatov in odkritij in pomeni potemtakem filozofsko izbiro, to je, jemati koncept zgodovine znanosti kot dan ...« (ibid.) – pa tudi zavračanje filozofske izbire je zopet filozofsko stališče, saj pomeni »izbiro neobstajanja epistemologije«, torej zavračanje epistemologije – »odreči se filozofski izbiri, to je, odklanjati urejanje nastanka znanosti s pomočjo epistemoloških vrednot, sproščenih na podlagi te izbire, to se pravi ... izbira neobstajanja epistemologije ...« (ibid.).

Kolikor torej historična epistemologija zavrača sleherno tradicionalno filozofijo znanosti, je lahko njena odločitev za epistemologijo aktualne znanosti kot ključa za dojetje znanstvene preteklosti le odločitev za odsotnost filozofske pozicije v obravnavi znanosti kot specifično filozofske pozicije.

Čeprav je ta opredelitev vseskozi »formalna«, pa je pomembno, da to odsotnost filozofske pozicije, preko katere se sproščajo epistemološke vrednote, dojamemo v njeni vlogi »pozitiviranega« manka, kot odsotnost, ki je ni mogoče zapolniti, kolikor je na njeni »podlagi« historična epistemologija kot *znanstvena* teorija znanosti sploh možna. Zdi se, da imamo tu nek prvi odgovor na vprašanje, kako lahko historična epistemologija z vso dokončnostjo zatrdi nenehno odprtost zgodovine znanosti, kako lahko anticipira lastno »smrt«, kako lahko izreče lastno nemožnost. Historična epistemologija se eksplicitno organizira okoli neke odsotnosti, svoje lastne »filozofičnosti«, pri čemer je filozofska pozicija

tu evokacija odsotnosti. Z zatirjevanjem svoje filozofičnosti izjavlja, da manjka na lastnem mestu, da ji je »lastna«, da je zanjo konstitutivna neka neumestljiva »drugost«, »zunanost«.

Toda, rešitev je samo formalna. Še vedno ostane vprašanje, kako lahko epistemologija izreče svojo vselejšnjo drugost, saj je filozofska praksa, okoli katere se organizira epistemologija, za njen znanstveni status konstitutivna le, kolikor ostaja »nedoločena«, kolikor dobesedno odstopa mesto znanstvenim konceptom. Odgovor na to vprašanje pa zahteva podrobno obravnavo Althusserjeve konceptualizacije delovanja filozofije v njenem razmerju do znanstvene dejavnosti in do teoretskih in praktičnih ideologij.

Rado Riha

UPORABLJENA LITERATURA:

- Bachelard, /Gaston/, *Épistémologie*, Textes choisis par D. Lecourt, Paris 1971.
Canguilhem, Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1979⁴.
Canguilhem, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris 1977.
Fichant, Michel, *L'épistémologie en France*, v: *Histoire de la philosophie*, sous la direction de F. Châtelet, zv. 8, Paris 1973.
Fichant, M./Pêcheux, M., *Sur l'histoire des sciences*, Paris 1974.
Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*, Frankfurt/M 1979⁴.
Kuhn, Thomas S., *Die Entstehung des Neuen*, Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/M 1978.
Lacan, Jacques, *Seminar XI*, Ljubljana 1980.
Macherey, Pierre, *La philosophie de la science de G. Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences. La pensée*, 113, Paris 1964.
Miller, Jacques-Alain, Šiv, v: *Psihoanaliza in kultura*, Ljubljana 1981.

GASTON BACHELARD: AKTUALNOST ZGODOVINE ZNANOSTI

Ko vstopimo v Palačo odkritja (Palais de la Découverte), ko ta fantastična razstava bistvenih novosti z vseh strani pritegne pozornost k bistveni modernosti današnje znanosti, se lahko vprašamo, če ne pomeni zagrešiti pravega anahronizma priti vanjo predavat o preteklosti znanosti.

V mnogih ozirih lahko sodobno znanost zaradi njenih revolucionarnih odkritij označimo kot *likvidacijo preteklosti*. Tu so razstavljena odkritja, ki vračajo najbližjo zgodovino nazaj na raven predzgodovine. Zato je lahko preteklost znanosti v nekaterih primerih odvisna zgolj od preproste zgodovinske radovednosti. Zdi se torej, da določenih področij zgodovine znanosti ne bi bilo treba pregledovati drugače kot v nekem intelektualno sproščenem poizvedovanju, zadovoljujoč se preprosto z veseljem do erudicije.

Postavljeni smo torej pred herojsko dialektiko znanstvenega mišljenja našega časa, pred dialektiko, ki ločuje naravno in znanstveno radovednost: prva hoče *videti*, druga hoče *razumeti*.

Ta dialektika je po mojem sama filozofija Palače odkritja. Obiskovalcu dejansko ni treba prihajati v Palačo odkritja, da bi gledal, vanjo mora prihajati, in sicer pogosto, da bi razumel. Palača odkritja ni muzej zijal. Po njej se ne sprehajamo na deževni dan, da bi prebili čas, da bi ubili čas. Vanjo prihajamo delati. Vanjo prihajamo priganjati svoj duh k delu. Vanjo si prihajamo ustvarjati nov duh razumevajoč znanost v njeni novosti. Povrhu bodo tudi predavanja, ki jih boste tu poslušali iz tedna v teden – razen mojega – dokazi novega duha, ki karakterizira sodobno znanost. Predavanja, ki bodo sledila mojemu, vas bodo postavila na konico človeškega vedenja, pred samo prihodnost znanosti. Ko boste tako spoznali svetlo modernost Palače odkritja, boste razumeli, pustimo skromnost ob strani, da sem lahko govoril anahronizmu, ki ga predstavlja predavanje filozofa zgodovinarja v takem okviru.

Temu predavanju sem vendar dal naslov: *Aktualnost zgodovine znanosti**. Moj namen je dejansko, da z vami poiščem, v katerih pogojih in v kateri obliki lahko zgodovina znanosti pozitivno deluje na znanstveno mišljenje našega časa. Prvo, kar moramo najprej premisliti: zgodovina znanosti ne more biti čisto taka zgodovina, kot so druge. Zaradi samega dejstva, da znanost evoluirala v smislu očitnega napredka, je zgodovina znanosti nujno določevanje sukcesivnih vrednot napredka znanstvene misli. Nikoli ni bila zares napisana zgodovina, obširna zgodovina *dekadence znanstvenega mišljenja*. Nasprotno pa so obilno razgrinjali zgodovine dekadence kakega ljudstva, naroda, države, civilizacije.

Ko začne civilizacija propadati, je gotovo, da se začne nevednost polasčati duha. Vstopamo v stoletja mraka. Toda če morajo zgodovinarji civilizacij predočiti dogodke teh časov nevednosti, opisati upadanje pravnosti, moralno in intelektualno bedo, lahko zgodovinar znanosti le z eno potezo preleti ta obdobja nedejavnosti znanstvenega mišljenja. Na vsak način pa *znanost*, če jo vzamemo v njenem bistvu, *ne more biti vzrok regresije vedenja*. Kvečjemu in le deloma je lahko slabo angažirano znanstveno mišljenje vzrok stagnacije.

* V francoskem izvirniku gre za plural – des sciences (op. prev.)

Zdi se, da v obdobjih splošne regresije resnica čaka. Čaka na renesanso. Za zgodovinarja znanosti je najdena resnica zaključek zgodovine, konec posebne linije raziskav. Iz tega zaključka, iz tega konca se bo lahko začela nova linija raziskav.

Toda zgodovinar znanosti je izvršil svojo nalogo, ko je opisal zgodovino neke resnice. Brez dvoma lahko pridejo časi, ko bo najdena resnica pozabljena. Zgodovinarja znanosti sploh ne zanima proces te pozabe. On bo znova začel svojo pozitivno nalogo, ko bo ta pozabljena resnica ponovno najdena. Tedaj pa bo, po obdobju neučinkovitosti, znanstvena resnica zopet privzela svojo specifično dejavnost bistvene rasti; delovala bo, kot je psihično delovala, skratka, sledila bo isti psihični dinamiki očitnega napredka. Ko so stari Arhimedov princip, ki je bil uporabljen pri tekočinah, aplicirali na plinih, je prinesel novo odkritim pojavom isto moč razumetja, isto silo racionalnega prepričanja. Znanstvena resnica je razumljena resnica. Iz resnične ideje, ki je bila dojeta kot resnična, ne moremo narediti napačne ideje. Temporalnost znanosti je naraščanje števila resnic, poglobljanje koherence resnic. Zgodovina znanosti je pripoved o tem naraščanju in poglobljanju.

Pišite torej, če hočete, zgodovine dekadence civilizacij, pišite celo zgodovine dekadence poučevanja, opisali boste dekadence, ki brez dvoma učinkujejo na napredek znanosti, ki zavirajo napredovanje znanosti; toda ti opisi so znanosti zunanji; v pravem pomenu ne pripadajo čisto pozitivni zgodovini znanosti.

Če mi boste ugovarjali, da je ta distinkcija umetna, če mislite, da poskušam dezinkarnirati znanstveno mišljenje, tako da mu odvzemam njegovo učinkovanje na ljudi neke dežele in nekega časa, se bom čisto preprosto skliceval na dejstva, kakršna so, na zgodovinsko kulturo, kakršna je. Odprite katerokoli knjigo zgodovine znanosti – tako elementarne knjige, kot najbolj učena dela – in videli boste, da obstaja konstantno dejstvo, pomenljivo dejstvo: zgodovina znanosti je vedno opisana kot zgodovina napredka spoznanja. Bralca pelje od stanja, ko se je vedelo manj k stanju, ko se je vedelo več. Historično premisliti znanstveno mišljenje, pomeni opisovati ga od manj k več. Nikoli narobe, od več k manj. Drugače rečemo, središčna os zgodovine znanosti je jasno usmerjena v smislu izboljšane razumevanja in razširjenega izkustva.

Če moramo včasih opisati propad posamezne teorije (npr. propad kartezijanske fizike), je to zato, ker je napredek natančnejšega mišljenja odkril drugo os naraščanja vrednot razumevanja (npr. newtonovsko fiziko). Ta nova, čisto pozitivna os, razkriva neke vrste naivnost v predhodni znanosti. Tu se natančno dotikamo dialektike likvidacije preteklosti, ki je tako značilna za nekatere revolucije znanstvenega mišljenja.

Še več, dobro se moramo zavedati, na kateri točki je obveznost opisovati napredek značilna za zgodovino znanosti. Zgodovina umetnosti je na primer v tem pogledu docela različna od zgodovine znanosti. V zgodovini umetnosti bi bil napredek preprosto mit. Zgodovina umetnosti se v resnici nahaja pred deli, ki lahko imajo v vsaki dobi večni pomen, pred deli, ki imajo neke vrste prvinsko popolnost, popolnost prvega meta. Takšna dela imobilizirajo meditacijo, osredotočajo pa občudovanje. Vloga zgodovinarja je, da jih ovrednoti.

Za zgodovino filozofije bi lahko naredili enake opazke. Veliki sistemi se prepoznavajo po njihovi izoliranosti. Pojem napredka je neprimeren za opisovanje njihovih nastankov.

Razume se, da bi imel prelahko delo, če bi primerjal empirizem napredka v politični zgodovini z racionalizmom tega pojma v zgodovini znanosti. V politični zgodovini je tisto, kar je napredek za nekega zgodovinarja, pogosto nazadovanje za drugega zgodovinarja: tu stojimo pred vladavino slabo vzpostavljenih

vrednot, oz. natančneje, prepuščeni smo polemičnim valorizacijam. Dober zgodovinar se od tega nedvomno odmika, ali pa verjame, da se odmika. Navezuje se na dejstva. Toda kaka gluha interpretacija lahko vedno moti ugotavljanje dejstev.

Pustimo torej te preveč lahke primerjave in se vrnimo k našemu natančno določenemu problemu, k osvetlitvi kvazi absolutne pozitivnosti znanstvenega napredka.

Ta absolutna pozitivnost znanstvenega napredka se bo pokazala kot nezatajljiva, če preučimo zgodovino neke znanosti modela, zgodovino matematike. Tu je povsem očitno, da ne moremo opisovati nazadovanja, kajti zmanjšanje v koherenci resnic, bi bilo takoj že zmota. Če bi zgodovina znanosti poročala o zmotah, ki jih je mogoče narediti po odkritju matematične resnice, bi bila zgodovina slabih učencev v matematiki in ne več zgodovina pravih matematikov. Takšna zgodovina bi zapustila tok pozitivne zgodovine.

Toda doslej povedano gotovo že dovolj opravičuje pripombo, ki sem jo dal na začetku: vzemimo torej za sprejeto, da je zgodovina znanosti v svoji celoti postavljena pred absolutno rast. Ali poroča o rasti, ali pa nima ničesar povedati. Ta posebna situacija bo zgodovini znanosti nalagala posebne obveznosti, obveznosti, s pomočjo katerih se bo prikazala aktualnost zgodovine znanosti.

V zares popolnem nasprotju s predpisi, ki priporočajo zgodovinarju, da ne sodi, je treba nasprotno od zgodovinarja znanosti zahtevati vrednostne sodbe. Zgodovina znanosti je najmanj nek splet implicitnih presoj o vrednosti znanstvenih misli in odkritij. Zgodovinar znanosti, ki jasno eksplicira vrednost vsake nove misli, nam pomaga razumeti zgodovino znanosti. Skratka, zgodovina znanosti je v bistvu presojena zgodovina (*histoire jugée*), presojena v vsakem sovsem detajlu, v neprestano ostrenem smislu vrednot resnice. Zgodovina znanosti ne more biti preprosto registrirana zgodovina. Dela akademij seveda vsebujejo številne dokumente za zgodovino znanosti. Toda ta dela ne tvorijo zares zgodovine znanosti. Zgodovina znanosti mora v njih načrtati linije napredka. Zdaj imam vse elemente majhnega dokaza, h kateremu me obvezuje naslov pričujočega predavanja.

Če mora biti zgodovinar znanosti pravzaprav razsodnik o vrednotah resnice, ki zadevajo to znanost, kje naj se nauči svojega poklica? Odgovor ni dvomljiv: zgodovinar znanosti mora, da lahko dobro presoja preteklost, poznati sedanjost; kolikor je mogoče dobro mora poznati znanost, katere zgodovino namerava pisati. In v tem ima, naj to hočemo ali ne, zgodovina znanosti močno zvezo z aktualnostjo znanosti.

Kolikor bolj bo zgodovinar znanosti razgledan v modernosti znanosti, toliko bolj bo izpostavljial čedalje številnejše, čedalje drobnejše odtenke zgodovinskosti znanosti. Zavest o modernosti in zavest o zgodovinskosti sta tu strogo sorazmerni.

Izhajajoč iz resnic, ki jih je zdajšnja znanost bolje osvetlila in bolje povezala, se kaže preteklost resnice prav kot preteklost bolj jasno progresivna. Zdi se, da jasna zgodovina znanosti ne more biti povsem sodobna njenemu poteku. Zgodovinskemu poteku drame velikih odkritij lahko sledimo toliko lažje, če smo prisostvovali petemu dejanju.

Včasih nenadna svetloba povelja vrednost preteklosti. Nedvomno pa je poznavanje preteklosti tisto, ki razsvetljuje pot znanosti. Toda lahko bi rekli, da je v določenih okoliščinah sedanjost tista, ki razsvetljuje preteklost. To se je dobro videlo, ko je pred dvemi stoletji Brianchon predložil svoj teorem, ki je predstavljal dvojnico slavnemu Pascalovemu mističnemu heksagramu. Vse, kar je bilo v Pascalovem mističnem heksagramu epistemološko skrivnostno, se je po-

kazalo v novi luči, to je resnično skrivnost ob belem dnevu. Zdi se, da v dvojnosti Pascal–Brianchon nenavaden Pascalov teorem podvoji vrednost. Seveda pa je lahko ta rekurentna svetloba, ki tako jasno deluje v harmoničnem razvoju matematične misli, veliko bolj nedoločna pri določanju historičnih vrednot za druge veje znanosti, kot so fizika ali kemija. Če hočemo preveč aktivirati misli iz preteklosti, lahko zagrešimo prave racionalizacije, racionalizacije, ki pripisujejo prezrel pomen preteklim odkritjem. Léon Brunschvicg je to lepo zapisal, ko je kritiziral nek Houllevignejev tekst. Houllevigne je napisal, potem, ko je spomnil na več poskusov, ki so jih napravili 1659. leta, da bi raztopili zlato:

»te čisto kemične metode je 1672. Langelot nadomestil s fizikalnim postopkom, pri katerem so v tanke liste tolčeno zlato cel mesec mleli v »filozofskem mlinu«, se pravi, v možnarju, čigar tolkač je poganjala ročica. Ko je ta čas pretekel, je dobil izjemno droben prah, ki je neraztopljen v vodi tvoril zelo rdečo tekočino; to tekočino, ki jo je dobil Langelot . . . – danes poznamo kot koloidirano zlato. In tako so sledeč svojim blodnjam alkimisti odkrili koloidirane kovine, katerih nenavadne lastnosti je pokazal Bredig 150 let kasneje.«

Toda Léon Brunschvicg je s svojim prirojenim smislom za odtenke z eno besedo zaustavil to »racionalizacijo«:

»samo, je rekel, njihovo odkritje eksistira za nas, ni eksistiralo za njih. V resnici pa ni dovoljeno reči, da vemo nekaj prav takrat, ko to delamo, kolikor ne vemo, da to delamo. Že Sokrat je učil, da pomeni vedeti biti sposoben poučevati.«¹

Brunschvicgovo opozorilo bi moralo biti zapisano med vodilnimi gesli zgodovine znanosti. Potreben je pravi posluš za izvajanje možnih rekurenc. Ostaja pa še naprej nujno podvajati zgodovino poteka dejstev in zgodovino poteka vrednot. Vrednote pa lahko dobro precenimo le, če poznamo dominantne vrednote, vrednote, ki se v sodobnosti aktivirajo znotraj znanstvenega mišljenja.

Filozofsko stališče, ki ga tu sprejemam, gotovo ni samo težko in nevarno. V sebi nosi element, ki ga ruši: ta rušilna prvina je efemerni značaj modernosti znanosti. Sledeč idealu modernistične napetosti, ki ga predlagam za zgodovino znanosti, bi morala biti zgodovina znanosti pogostokrat predelana, pogosto znova pregledana. Pravzaprav se ravno to dogaja. Ravno obveza, da za moderno znanost osvetljujemo njeno zgodovinskost, dela iz zgodovine znanosti vedno mlado doktrino, eno najbolj živih in najbolj vzgojnih znanstvenih doktrin. Toda ne želimo dajati vtisa, da se tu omejujem na razvijanje abstraktne filozofije zgodovine znanosti brez sklicevanja na konkretne zgodovinske primere. Vzel bom zelo preprost primer, ki mi bo služil za dvoje:

1) pokazal vam bo, da je bil značaj presojene zgodovine vedno bolj ali manj očitno delujoč v zgodovini znanosti;

2) pokazal vam bo, da je ta asimilacija preteklosti znanosti po modernosti znanosti lahko pogubna, kadar znanost še ni osvojila hierarhije vrednot, ki se posebej karakterizira znanost 19. in 20. stol.

Primer, ki ga bom preučil, mi je bil dan z razlago švicarskega fizika Jeana Ingenhousza, ki je pisal koncem 18. stol., s katero je mislil pojasniti lastnosti strelnega smodnika. Pojasnjevanja učinkov strelnega smodnika se bo lotil s pomočjo novih koncepcij lavoisierjevske kemije, torej na ravni modernosti znanosti njegovega časa.

¹ Léon Brunschvicg: *La connaissance de soi*, str. 68.

Jean Ingen-housz se izraža takole:² »strelni smodnik je toliko bolj občudovanja vredna sestavina, kolikor bi se zdelo nemogoče, da bi si bili mogli brez poznavanja, ki ga imamo zdaj o različnih vrstah zračnih fluidov, predvsem deflogisticiranega zraka (berite kisika) in vnetljivega zraka (berite vodika), zamisliti njegovo sestavo *a priori*, se pravi, da bi bili mogli prej predvideti, da lahko te tri substance (žveplo, ogljik, soliter, ali celo ti dve zadnji, kajti prva, žveplo, ni nujno potrebna) pomešane skupaj proizvedejo tako presenetljiv učinek.«

Jean Ingen-housz na dolgo razlaga, kako vrh vsega smodnika ne bi bili smeli iznajti. Tako misli pojasniti v aktualnosti znanosti njegovega časa to, kar ni moglo biti razumljeno v trenutku, v katerega zgodovina postavlja odkritje. Toda ravno znanost Ingen-houszovega časa še ne dovoljuje te rekurentne razlage, ki izpostavi vrednote, in Ingen-houszove razlage so lep primer zmedenih tekstov, ki so tako značilni za resnico v teku njenega konstituiranja, ki pa je še vsa obremenjena s predznatenimi pojmi.

Napravimo povzetek te prezgodnje modernizacije. Ta je z našega gledišča primer inkohativne zgodovine znanosti, zgodovine znanosti, ki se skuša konstituirati.

Soliter, pravi Ingen-housz, sestavljen iz kalija in kisline »imenovane soliterna«, ne vsebuje nobenega ognjenega principa, saj kalij »daleč od tega, da bi bil gorljiv, ugaša ogenj in celo gorljiva telesa, ki so z njim prepojena, oropa njihove vnetljivosti«. Prav tako se »soliterna kislina, ne glede na koncentracijo, ne more vneti in celo gasi ogenj kot voda«. Zveza teh dveh neognjenih substanc v solitru za Ingen-housza ne tvori principa zgorevanja. »Lahko celo potopimo žareče železo v maso staljenega žarečega kalijevega nitrata, ne da bi se vnela.«³

»Oglje, ki je druga nujna sestavina strelnega smodnika«, nadaljuje Ingen-housz, »nas še manj navaja k temu, da bi mogli posumiti na najmanjšo nevarnost, ko z njim ravnamo. Vname se in se spremeni v pepel brez najmanjšega trušča ali gibanja.«

Ingen-houszov sklep se torej glasi, ker sestavni deli sami na sebi nimajo principa zgorevanja, niti eksplozivne sile, je samo ob sebi umevno, da se strelni smodnik ne more ne vneti, ne eksplodirati. Stari iznajditelj po Ingen-houszovi izjavi ni mogel razumeti svoje iznajdbe, izhajajoč iz občega poznavanja substanc, ki jih je mešal.

Poglejmo zdaj, kako se Ingen-housz loti dela, da bi staremu zgodovinskemu spoznanju pridal aktualnost na ravni znanosti njegovega lastnega časa.

Utemeljeno presodi, da je soliter vir deflogisticiranega zraka (kisika). Po krivem pa misli, da je oglje vir vnetljivega plina (vodika). Ve, da se mešanica obeh »zrakov« vname »z izjemno silovitostjo v bližini ognja«. Tako verjame, da ima vse elemente za razumevanje pojava eksplozije. V tem, ko si tako na novo predstavi odkritje strelnega smodnika, ki ga ima za racionalno, aktualizira zgodovino. »Zdi se mi verjetno, pravi, da bi nas ta nova odkritja (kisika in vodika), ki so bila narejena brez najmanjše misli, da bi jih prilagodili naravi strelnega smodnika, bila kmalu privedla k odkritju te strašne sestavine, če ne bi bila že prej po naključju odkrita«.

Tako vidimo na tem preprostem primeru na delu potrebo prenoviti zgodovino znanosti, napor razumeti skozi moderniziranje. Tu je ta napor nesrečen in ni mogel biti drugačen kot nesrečen v času, ko koncepti za razumevanje eksplozivov še niso bili formulirani. Vendar tudi ta nesrečni napor sam je v zgodovini

² Jean Ingen-housz, *Nouvelles expériences et observations sur divers objets de physique*, Paris 1785, str. 352.

³ Loc. cit., str. 354.

in prepričani smo, da obstaja določen interes slediti tej zgodovini zgodovine znanosti, tej zgodovini znanosti v teku njene samorefleksije, tej vedno že reflektirani, vedno znova začeti zgodovini.

Skratka, mislim, da zgodovina znanosti ne more biti empirična zgodovina. Ne more biti opisana v drobljenju dejstev, ker je po svojem bistvu, v svojih vzvišenih oblikah, zgodovina napredka racionalnih povezav vedenja. V zgodovini znanosti se – razen zveze vzroka in učinka – vzpostavlja zveza razloga in posledice. Torej je na nek način dvojno povezana. Čedalje bolj se mora odpirati racionalnim organizacijam. Bolj ko se bližamo našemu stoletju, bolj čutimo, da racionalne vrednote vodijo znanost. In če vzamemo moderna odkritja, vidimo, da so v razdobju nekaj petletij prešla od empiričnega stadija k racionalni organizaciji. Tako najnovejša zgodovina na pospešen način reproducira isto vzpenjanje k racionalnosti, kot proces napreka, ki se počasneje razvija v starejši zgodovini.

Vzemimo torej problem zgodovine znanosti v njenem čisto modernem delovanju. Pobljže si oglejmo aktualni interes zgodovine znanosti. Do zdaj smo dovolj filozofirali; začnimo, v drugem delu tega predavanja, z vrsto opazanj, v katerih si bomo prizadevali imenovati vse vloge, ki jih mora zgodovina znanosti igrati v znanstveni kulturi.

Najprej je tu samo ob sebi umevno opazanje: moderna znanost se razvija na ravni modernosti kulture. Problemi so zdajle tako številni, da ni treba iskati posebnosti daleč nazaj v preteklost nerešenih problemov. Toda, da bi bili na točki kulture, v kateri bi lahko bili deležni napredka znanosti, je treba seveda poznati prejšnje napredke. Vsa izvirna poročila vsebujejo bibliografijo proučevanega predmeta, torej kratko zgodovinsko preambulo. Te izvirne razprave bi bile morebiti bolj dostopne splošni znanstveni kulturi, če bi njihovi avtorji poglobljali njihovo ukoreninjenost v klasični kulturi, če bi segali še dlje nazaj v zgodovino njihovega problema. Samo mimogrede navajam to vrsto neizpolnjene želje zgodovine. Menim, da jo mora vsak filozof znanosti občutiti, brž ko dojamemo, da mora vsaka filozofija znanosti služiti olajševanju pristopa k modernosti znanosti. Če omahujemo pripisati pripravljalne bibliografije na račun zgodovine znanosti, je to zato, ker smo navajeni brati zgodovino znanosti v včasih ohlapnih oblikah, v oblikah, ki povezujejo cela desetletja. Toda ravno zgodovina znanosti mora, ko se približuje sodobnemu času, postati zares napeta. Tudi ona mora sprejeti pospešek, ki je tako značilen za sodobni čas.

To napetost bi bolj občutili, če bi več proučevali zgodovino znanosti v teku zadnjih stoletij, še posebej v teku 19. stoletja, tega čudovitega stoletja znanosti. Toda tu moramo opozoriti na nenavaden paradoks. Ravno v obdobjih, ki bi jih bilo najbolj koristno proučevati, so delavci v zgodovini znanosti najmanj številni. Malo je zgodovinarjev znanosti za 19. stoletje. Vendar imamo nekaj odličnih. Dokaz za to je lepa teza Renéja Tatona, ki je tudi sam imel tu predavanje. Drugi predavatelj v Palači odkritja, Maurice Daumas, je zbral zelo dragocene dokumente. Poznam še druge delavce, ki so na delu. Toda naloga je tako velika, da bi morale biti ekipe pomnožene. Bolj ko neka znanost postaja težka, bolj je nujno, da dobro ugotovimo rojstvo problemov, da neprestano pojasnjujemo kalsicizem znanosti in osi evolucije – drugače rečeno, da za vsa poročja znanosti določimo tisto, kar Georges Bouligand v zvezi z matematiko imenuje globalna sinteza, od koder problemi jemljejo svoj izvor. Vse to je nemogoče brez natančnega proučevanja najnovejše zgodovine doktrin.

Do zdaj sem obravnaval zgodovino znanosti v njeni naperjenosti k problemom zdajšnjega časa, kot je zahteval naslov mojega predavanja.

Obstaja pa za zgodovino znanosti tudi manj napeta oblika aktualnosti, ki bi jo

rad zdaj obravnaval. Namreč, našo pozornost je treba posvetiti prenosu znanosti iz ene generacije na drugo, oblikovanju znanstvenega duha, globokemu vključevanju znanstvenega mišljenja v človeško psiho. S tem zadnjim izrazom bi rad nazačil v slogu sodobne filozofske antropologije humanizirajočo moč znanstvenega mišljenja. Predvsem je treba prenašati znanost na tak način, da bo ostala v zgodovini današnjih ljudi vsaj na tisti ravni, na katero se je dvignila za včerajšnje ljudi. Predvsem je treba vzdrževati interes za znanstveno mišljenje, kar ni lahko v času, ko precej zlahka dolžijo znanost človeških zmot, za katere ni nikakor odgovorna.

Da bi obdržali ta interes za znanstveno kulturo, je treba znanstveno kulturo integrirati v splošno kulturo, tu je zgodovina elementarnih znanosti prvega pomena. Zdi se, da se vsi strinjajo in da instinktivno občutijo pomen zgodovine velikih znanstvenikov. Zahteva se torej, da naj bi profesorji znanosti seznanjali z znanstvenimi geniji, kot profesorji literature seznanjajo z literarnimi geniji. Celo iz preprosto človeškega vidika je zagrizeno znanstveno raziskovanje tako lep primer energije, vztrajnosti, da bi imela mladina vedno interes poslušati pripoved o življenju npr. Bernarda Palissyja, Galilea, Keplerja. Zgodovina znanosti mora prenašati spomin na junake znanosti. Kot vsaka druga mora ohranjati svoje legende. Mar ni legenda, je zapisal Victor Hugo ob Williamu Shakespearu »oblika zgodovine, ki je tako resnična in tako napačna kot kaka druga«? Vendar ta ilustrirana zgodovina znanosti ne seže daleč in ni redko, da o Bernardu Palissyju pove le, da je skuril svoj pod, ne da bi dobro vedel, kaj je kuhal v svoji pečici. Podoba Bernarda Palissyja, ki neti svoj ogenj, postavlja v senco njegove dolgotrajne raziskave o kemičnih substancah o konsistenci zemlje.

Treba je torej priti do bolj pretanjenih zgodovinskih študij. Predvsem je treba razumeti številnost težav, ki so ovirale napredek. V tem pogledu je, ne da bi se spustili v zatrjevanje – kot Auguste Comte – paralelizma razvoja posameznika in razvoja človešta, paralelizma, ki je preveč preprost, da bi lahko dal plodna opažanja, povsem gotovo, da je zgodovina znanosti polna naukov za pedagogiko. In ravno kot pedagog mislim, da lahko gledamo na zgodovino znanosti kot na veliko šolo, kot na vrsto razredov, od osnovnih do višjih. V tej veliki šoli so dobri učenci, pa tudi povprečni. Na začetku tega predavanja sem že dovolj povedal, da je bila pozitivna zgodovina znanosti v glavnem zgodovina dobrih učencev, da vas zdaj prosim, da za trenutek pogledamo vpliv slabih.

Drugače rečeno, če obstaja v teku zgodovine znanosti prenos resnic, obstaja vedno tudi določena permanenca zmote. Kot je pred dvemi stoletji rekel Van Swinden v svojem delu »Analogies entre l'électricité et le magnétisme« (T. I, str. 23): »Zdi se, da se iste zmote srečujejo v različnih obdobjih, toda vedno v nekaterih novih oblikah in prilagojene filozofiji dobe.« Globoka opomba, posebej še v zadnjem delu. Brez dvoma jo je filozofu mučno priznati, toda zdi se, da je v znamenitih zmotah, ki so upočasnile napredek znanosti, filozofija tista, ki se moti. Znanstvene teorije vključuje v presplošne sisteme. Filozof znanstvenega mišljenja mora biti vedno pripravljen pretehtati tisto, kar ovira napredek znanosti.

Tako sem v zdaj že stari knjigi predlagal pojem epistemološke ovire in poskušal razvrstiti različne epistemološke ovire po njihovem filozofskem aspektu. Omejil se bom na nekaj splošnih primerov. Če pogledamo sodobno fiziko in kemijo, ali ni očitno, da sta prelomili z občim izkustvom. Mar ni treba v elementarni pedagogiki priti do točke preloma? Kadar hočemo seznaniti mlade učence z zakoni elektrike, naletimo na iste težave, ki so bile ovira za hitro napredovanje znanosti v 18. stoletju. Tako je lahko neposredno izkustvo – karkoli že misli o

njem večina filozofov – ovira za spoznanje znanstvenega izkustva.

Včasih pretirani substancializem zakriva globoke zakone.

Npr. Aldini, Galvanijev nečak, misli, da se elektrika prepoji s substancami, skozi katere teče. Če steče skozi urin, daje elektrika »bel blisk« in ima jedek okus. Če steče skozi mleko, ima sladek, kiselkast okus in rdeč blisk, skozi vino ima kiselkast okus, skozi kis žgoč okus; skozi pivo ima žgoč okus in belkast blisk . . . Kadar beremo take strani, se zdi, da vidimo človeka, ki si prizadeva, da ne bi naredil ničesar, človeka, ki se vara z naporom in vztrajnostjo. Kakšna reforma mišljenja in izkustva bi bila potrebna, da bi od tam prišli do znanstvenega pojma električnega upora, da bi vzpostavili igro konceptov, ki objektivirajo in koordinirajo znanstvene fenomene. Če se omejim na fiziko in kemijo, bi lahko zbral na stotine tekstov, kot je Aldinijev. Precej pogosto sem lahko pri pouku fizike in kemije spoznal, da so se nekatere ovire, ki so upočasnile zgodovino, znova pojavile, da bi upočasnile kulturo. Tako sem našel v zgodovini znanosti prave pedagoške teste. Tam najdemo natančno aktualnost starih zmot, s katero lahko označimo težave elementarne pedagogike. Ta opažanja sem poskusil sistematizirati v psihoanalizi objektivnega spoznanja. Ta beseda, psihoanaliza, je naletela na nekaj kritik. Vendar se mi zdi povsem naravna, če le hočemo upoštevati, da obstajajo med specifično znanstvenimi težavami pridobivanja znanstvenega vedenja splošnejše, intimnejše težave, globje vtisnjene v človeško dušo. Psihologija nima nič preveč doktrin za pojasnjevanje te mračne gmote, ki ovira delo znanosti.

Tako nam zgodovina znanosti, premišljena v vrednotah napredka in odporih epistemoloških ovir, resnično izroča integralnega človeka. Če ima ta zgodovina očitno aktualnost, tedaj zato, ker dobro čutimo, da predstavlja eno od globokih potez usode človeka. Znanost je postala sestavni del človekovega položaja. Je postala? Mar to ni že bila, ko je človek dojel interes nezainteresiranega raziskovanja? Mar ni bila že od antike naprej resnično družbeno delovanje samotnega človeka? V resnici egoističnega znanstvenega mišljenja ni. Če bi znanstveno mišljenje bilo v začetku egoistično, bi tako tudi ostalo. Njegova usoda pa je bila drugačna. Njegova zgodovina je zgodovina progresivne socializacije. Znanost je zdaj v celoti socializirana. Pred nekaj stoletji je zgodovina znanosti postala zgodovina znanstvene družbe (*cité scientifique*). Znanstvena družba ima v sodobnem obdobju racionalno in tehnično koherenco, ki onemogoča vsakršno vračanje nazaj. Zgodovina znanosti mora, v tem kot potuje skozi temnačno preteklost, pomagati duhu, da se bo zavedel globoko človeške vrednote današnje znanosti.

Prev. V. L.

Tekst Bachelardovega predavanja, ki ga je imel 20. 10. 1951, je bil prvič objavljen posthumno v zborniku z nashrom *L'engagement rationaliste*, ki ga je pri založbi P. V. F. v Parizu leta 1972 izdal in uredil Georges Canguilhem

OPUSTITEV

Fragment iz anatomije Marxovega teksta

Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu interpretieren.

Hegel

Eden najbolj znanih Marxovih tekstov – populariziranih v milijonskih nakladah tudi po zaslugi stalinskega »dvohtominika«¹ – je nedvomno *Predgovor* iz knjige *H kritiki politične ekonomije*. Iz njega črpajo svojo modrost številni pisci učbenikov in priročnikov, iz njega citirajo odlomke o »vrhnji stavbi«, »oblikah družbene zavesti«, »družbenoekonomskih formacijah« in podobnem. In vendar se zdi, kot da so vsi ti citatorji in citatologi napisali številne strani s svojimi komentarji samo zato, da bi potrdili Heglovo dialektično zlobo, izraženo v stavku: »kar je znano, zato še ni spoznano«. Zakaj večina tega, kar trdijo o tem Marxovem besedilu in o prej navedenih pojmi, je brez prave opore v Maxovem besedilu, marsikdaj pa temelji na napačnih prevodih in dezinterpretativni praksi. Tako npr. kljub zelo razširjenemu prepričanju Marx tu ne našteva »oblik družbene zavesti«, kar bi se po nemško reklo »Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins«, temveč govori o »družbenih oblikah/formah zavesti« ali »družbenih zavestnih formah« – gesellschaftliche Bewußtseinsformen. In prav tako malo govori Marx o »družbenoekonomskih formacijah«; zanimajo ga maraveč »progresivne epohe ekonomske formacije družbe«.²

A najsitudi že te navedbe opravičujejo trditve, da sta v tem besedilu »znano« in »spoznano« močno vsaksebi, naj vabljivo razglabljanje o takšnih vsebinah tu pretrgamo, našo pozornost pa preusmerimo na nekatere strukturne momente. Predgovor ima sedem odstavkov, in sicer dva uvajalna, enega sklepnega, vmes pa tri odstavke o lastnem politično-ekonomskem curriculumu, prekinjene z odstavkom o »rezultatu« (Ergebnis). Ta odstavek, četrti po vrsti, je obenem najdaljši in edini, ki je nenehno v citatološkem obtoku. Zato je tembolj potrebno, da se ozremo tudi na druge odstavke in raziščemo njihovo sporočilo.

Prvi odstavek umešča delo *Zur Kritik* v sklop »obravnav sistema meščanske ekonomije« v šestih delih. Drugi odstavek sporoča, da je Marx sicer »skiciral« (hingeworfen) »neki obči uvod«, pa ga potem »zadržal zase« (unterdrückte), da ne bi motil poti od »posameznega k občemu« z »anticipacijo« (Vorwegnahme) rezultatov, ki jih je treba šele dokazati«. Namesto tega »utegne biti tu na mestu nekaj namigov o poti mojih lastnih politično-ekonomskih študij«.

In tu »namigi« (Andeutungen) so za nas prav posebej zanimivi. Obsegajo (1) univerzitetni študij »jurisprudence, ki pa sem jo uganjal (betrieb) le kot podrejeno disciplino zraven filozofije in zgodovine«;

(2) izkušnje pri *Rheinische Zeitung*, ko je prišel prvič »v zadrego, da sem moral poseči vmes z besedo (mitsprechen) o tako imenovanih materialnih interesih«, zlasti ob debatah o tatvinah lesa in parceliranju, v sporu o kmečkem problemu in pa ob problemu svobodne trgovine in zaščitnih carin;

¹ Slovenska izdaja pri CZ 1950/51 je neznatno modoficirana.

² O tem več v Marksizmu v svetu (9/1979, str. 20 isl.).

(2a) izkušnje v diskusiji o nemških odmevih francoskega socializma in komunizma;

(3) vrnitev v študijsko sobo in kritična revizija Heglove pravne filozofije: odkritje, da je ključ v anatomiji »občanske družbe«;

(4) študij politične ekonomije v Parizu in Bruslju.

Prepleteno s (3) in (4) zdaj Marx podaja »rezultat«. Nato nadaljuje z orisom curriculumu:

(5) Engelsova »genialna skica« (*Očrti za kritiko nacionalne ekonomije*) ju poveže v »stalno pismeno izmenjavo idej«;

(6) Engelsov *Položaj delavskih razredov v Angliji* kaže, da je le-ta »po drugi poti prišel do istega rezultata kot jaz«;

(7) skupaj sta se odločila razviti »nasprotje najinega nazora (Ansicht) nasproti ideološkemu (nazoru) nemške filozofije« kot obračun »z najino nekdanjo filozofsko vestjo« (*Nemška ideologija*);

(8) *Misère de la philosophie* je »odločilne točke najinega nazora prvikrat znanstveno, četudi le polemično, nakazala« leta 1847.

(9) skupaj z Engelsom *Manifest komunistične stranke*, sam *Discours sur le libre échange* in pa *Mezdno delo (in kapital)*;

(10) revolucija 1848 in *Neue Rheinische Zeitung*;

(11) nadaljevanje ekonomskih študij v Londonu, ovirano od materialnih težav; drobitev energij zaradi sodelovanja (»zdaj že osemletnega«) pri *New York Daily Tribune*.

Točki (8) in (9) sta v našem prikazu kronološko urejeni. V oči pa bije neka pomembna vrzel: niti z besedo Marx ne omenja *Svete družine*! Prav tako kot to delo so tudi pariški »ekonomsko-filozofski« rokopisi pravzaprav zamolčani, oziroma omenjeni v isti sapi z ekscerpti. Ta opustitev mora imeti neki tehten razlog; ta razlog ne more biti v tematiki, saj *Sveta družina* ne vsebuje sorazmerno manj »ekonomskih« vprašanj kot denimo *Nemška ideologija*, ki je izdatno omenjena. Razlog torej ni v pretežno filozofski vsebini, temveč v načinu obravnave, v odgovorih, ki jih delo daje. Če smo sklepali prav, je imel Marx januarja 1859 ob misli na *Sveto družino* neki slab občutek. Pri tem je gotovo vplivalo tudi to, da dela samega ni imel v osebnem arhivu in mu v Londonu ni bilo dostopno; tudi Engels dela ni premogel; to vemo, ker sta vsak svoj izvod dobila šele od Kugelmanna, ki je imel »mного boljše zbirko najinih del kot midva oba« skupaj, (in to šele v aprilu 1867³). Ko je Marx v začetku marca 1860 pisal odvetniku v tiskovni tožbi, navaja za *Sveto družino* sicer založbo in podnaslov *Kritika kritične kritike*, ne pa naslova!⁴ Kaj ga je moglo na tem delu tako motiti? Zakaj ga je potisnil iz zavesti? Saj to je vendar delo, v katerega predgovoru imamo znameniti poudarek na »realnem humanizmu«, na katerega tako mnogi prisegajo.

Domnevati smemo, da je ravno ta poudarek na »realnem humanizmu« in na Feuerbachu bil eden od odločilnih razlogov za Marxovo nelagodnost. *Nemška ideologija* je namreč pokazala, kako oster boj je treba bojevati zoper Feuerbachove socialistične učence – nemške »resnične socialiste«; *Cirkular proti Kriegerju* in *Nemški socializem v verzih in prozi* sta nastala na podlagi zbranega gradiva za *Nemško ideologijo* in sta polemiko prenesla v javnost; tretje poglavje *Manifesta* je dalo temu boju še zadnji najostrejši poudarek. Da je ta domneva pravilna, nam potrjujejo besede iz Marxovega pisma Engelsu 24. aprila 1867: V Kugelmannovi »zbirki najinih del« sem našel spet tudi *Sveto družino*, ki mi jo je podaril in katere en izvod Ti bo poslal. Bil sem prijetno presenečen, ko sem

³ Marx Engelsu 24. aprila 1867, MEW 31 : 290.

⁴ Marx pravnemu svetniku Webu 3. marca 1860. MEW 30 : 509.

odkril, da se nama tega dela ni treba sramovati, čeravno kult Feuerbacha zdaj na človeka deluje zelo humoristično.⁶ Marxovo »prijetno presenečenje« je empiričen dokaz za nelagodnost, ki ga je mučila ob tem delu.

Druga točka, v kateri Marx najverjetneje ni bil zadovoljen, je bil način obravnavanja Proudhona, katerega *Sveta družina* kaže v prilično svetli luči. Toda o tem nimamo dokazov in smo zato navezani le na sklepanje.

Ni torej pretiran sklep, da je Marx do aprila 1867 živel pod pritiskom suma, da »se je tega dela treba sramovati«, in ker je bil on poglavitni avtor, je ta sum pek-lil predvsem njega. Šele ko je dobil delo spet v roke in se ob branju prepričal, da v omenjenih slabostih ni vsa ali poglavitna vsebina knjige, je postal do nje bolj spravljen.

Ta Marxova izkušnja je pomembna tudi za nas: ko vrednotimo takšne pomembne miselne dokumente iz Marxovega razvoja, kot *Sveta družina* nedvomno je, se moramo skrbno varovati, da se ne zapletemo v zanke »humanizma«, »realnega humanizma« in drugih neprevladanih feuerbachovskih formul, ki so bile za Marxa samega vir tolikšne nelagodnosti. Pomembnost in veličina *Svete družine* sestoji v velikih odkritjih o(b) tradiciji nemške klasične filozofije: ne v naslonitvi na Feuerbacha, temveč denimo v ugotovitvi o povezanosti »ideje« in »interesa«; pa tudi v kritiki malomeščanske moralke, ki »dobro plačuje in hudo kaznuje« – kot je prikazana v podobi Suejevega junaka Rudolpha, kneza Gerolsteinskega; pa v nadaljevanju *Židovskega vprašanja*, pa v pretresu miselne in politične tradicije francoske revolucije, zgodovine materializma in še in še. Vse to so teme, ki jih je Marx obravnaval že pred tem delom ali po njem, ali pa sploh predstavljajo kamenčke v mozaiku njegovega teoretskega stališča.

»Kult Feuerbacha« »wirkt auf einen jetzt sehr humoristisch« (deluje na človeka zdaj zelo humoristično) še posebno spričo tega, da je Marx velik del kritike Feuerbacha, kot jo poznamo iz Tez o Feuerbachu, razvil že prej – v *Kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod*. Tu ni težko prepoznati Marxovih objektivnih Feuerbachu iz četrte, šeste, pa tudi sedme, osme in enajste teze. Vse te objektivne so v omenjeni *Kritiki* razvite kot namig Feuerbachu, kako naj dogradi svojo filozofijo, oziroma razširi svoj filozofski pogled. Pisane so v iluzoričnem pričakovanju, da bodo lahko sprejete, in tudi *Židovsko vprašanje* je napisano kot razširitev feuerbachovskega razmišljanja na vprašanja, ki jih Feuerbach sam »še« ni zajel – spet v iluziji, da gre za »ekstenzionalno« nezadostnost, ne pa za »intenzionalno«. Teze o Feuerbachu pa so izraz ravno spoznanja o vsebinski nemožnosti, da bi Feuerbach ali kak feuerbachovec lahko prišel do spoznanj o naravi sožitja ljudi.

Kolikor je Althusser v svojih filipikah proti programom »realnega humanizma« terjal strožje branje Marxa, je imel seveda prav. Manj se je z njim mogoče strinjati v izpeljati, »episteološkega reza«, ki spominja na znani »pravilo natančnosti«: 1. izmeri z mikrometrom; 2. označi s kredo; 3. odseka s sekiro. Približno tako je namreč pri Althusserju z datiranjem »epistemološkega reza«.

Nesprejemljiva je seveda konsekvence, ki jo je iz svojega razumevanja Marxa potegnil A. Ždanov v znameniti diskusiji o knjigi Aleksandrova: da ni pomembno, kar Marxa povezuje s predhodniki, temveč tisto, kar ga od njih ločuje. Ta zdravorazumski sklep je vreden glave, ki ga je porodila. Zelo enostavno si je stvar zamislil že Mehring, ko je odpravil teoretske probleme *Svete družine*, ki so segali prek njegovega horizonta, s formulo »ideologisch genug« (prilično ideološko) – in Lukáčseva polemika proti njemu ni bila ravno najmanj motivirana s takšnimi stališči.

⁶ Marx Engelsu 24. aprila 1867, MEW 31 : 290.

Toda vse pomanjkljivosti takšnih preenostavnih rešitev ne spravijo s sveta problema: da je namreč v *Sveti družini* neka plast, ki je Marxa kot avtorja zelo irtirala: odprt bok nasproti Fererbachu.

Tudi po Marxovi smrti je Engels to delo obravnaval – enako kot svoje *Očrte za kritiko nacionalne ekonomije* – z neko zadržanostjo; res je sicer vzel iz nje-ga daljši citat v angleški predgovor *Razvoju socializma od utopije do znan-soti* in poslal Marxov izvod v Ameriko Sorgeju (od katerega ga je vzel nazaj na pósodo za Labriolo), toda v prvem primeru, gre za *Marxovo rehabilitacijo ma-terializma*, v drugem pa za ilustracijo polemike s heglovski spekulacijo. V Mar-xova zbrana dela pa bi knjigo Engels zagotovo uvrstil le s kritičnim predgovo-rom.

Tudi Engelsovo stališče torej potrjuje protislovni pomen tega njunega dela. Jedro predgovora – odstavek o »rezultatu« – ki je značilno postavljeno že pred *Nemško ideologijo* – pa mora biti predmet posebne obravnave.

Božidar Debenjak

² Marx Engels 34. april 1967, MEW 32, 389.

³ Marx prevajemu svetniku Weberu 3. avgust 1868, MEW 32, 389.

OPOMBA K VPRAŠANJU NOROSTI V HISTORIČNEM MATERIALIZMU

Narod se počuti kakor tisti nori Anglež v Bedlamu, ki meni, da živi v časih starih faraonov, in toži dan za dnem o težkem delu, ki ga mora opravljati v etiopskih rudnikih kot zlatokop, zazidan v podzemeljsko ječo, z medlo brlečo svetilko, pritrjeno na glavi, s paznikom sužnjev z dolgim bičem za seboj in ob izhodih z množico barbarskih vojščakov, ki ne razumejo niti delavcev na prisilnem delu niti drug drugega, ker ne govorijo nobenega skupnega jezika. »In vse to podtikajo meni,« vzdihuje nori Anglež, »meni, svobodno rojenemu Britancu, da bi pridobival zlato za stare faraone.« ... Dokler je bil Anglež še pri pameti, se ni mogel otresti fiksne ideje, da mora pridobivati zlato.

(K. Marx, Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta, MEID III, CZ, 1967, str. 455.)

V norosti začnemo doživljati kot moro prav tisto, kar je v stanju zdravja konstituiralo njegov nevidni temelj: *njegovo norost*. Kontekst te Marxove primerjave sugerira še več: norost nas sooči s to nezvedljivo nemožnostjo »adekvatne« govornice, ki jo nadomesti materin jezik. Kar daje neposredno občutiti tisto nezaslišanost proletarske revolucije: če se ta revolucija izjalovi, se ne izjalovi zato, ker ne bi upoštevala omejitev zgodovinske situacije – ampak zato, ker je zahtevala *premalo*.

Če so mehanizmi političnega boja v okviru nekega naroda vsaj primerljivi, če že ne kaj več, z mehanizmi, ki delujejo v individualni subjektivnosti – katero mesto naj tedaj pripišemo »ekonomski bazi«, ki bi po premisah historičnega materializma morala determinirati prvega (narod) in konstituirati drugo (subjektivnost)? Kaj jih preči vse tri (ekonomijo, nacionalno družbo, subjektivnost), s tem ko jih porazdeli v njihovi specifikih – in tako v heterogeno »enoto« zvari tekst, ki se na njegovem robu zapisuje ta opomba?

Narava teh potreb, ali npr. izvirajo iz želodca ali iz domišljije, stvari nič ne spremeni. (Das Kapital, I, I, 1. M. E. W., 23, str. 49. Slov. prevod Božidarja Debenjaka, Časopis za kritiko znanosti 41–41, 1980, str. 11.)

S tem rezom se ustanavlja polje politične ekonomije in, kot se zdi, tudi njene kritike; kar je tako odrezano stran, bo sicer izpričalo svojo prisotnost skoz protislovja njene problematike, vendar pa bo eno izmed najhujših protislovij načelo prav koncept zavesti, tolikokrat odloženi in nato spet v obdelavo pritegnjeni koncept (kot, denimo že v zadnjih vrsticah nedokončanega Uvoda v *Grundrisse* ...), pa naj gre bodisi za razredno zavest bodisi za zavest »svobodne *Geistige Produktion*«¹, kar zastavi še dodaten stranski problem; ena izmed po-

sledic tega je pri utemeljiteljih historičnega materializma naivnost, s katero implicitno zavračata, da bi norost obravnavala kot socialno institucijo: kajti od znanosti Socialnega bi bilo pričakovati, da jo bo vpisala v svoj konceptualni aparat prav v teh terminih. Ker torej norost tam ne nastopa drugače kot v funkciji primerjave, bi bilo treba posebej orisati, kakšen pečat, vtisk pušča norost v dobesednem smislu izjave te znanosti, iz katere naj bi bila norost izgnana: tu bomo v tej perspektivi poskusili predstaviti razvoj vrednostne forme, za katerega se zaradi njegove funkcije, da razgrinja specifično epistemično polje, zdi, da ga je prav v to perspektivo precej težko postaviti (kar so dokazali nedavni poskusi, teoretsko sugestivni prav zaradi svojega relativnega neuspeha). Zdi se nam, da ta mit geneze – katerega težavnost, privilegij začetkov, Marx še posebej poudarja, čeprav ga je skrbno kar trikrat popisal – vsebuje že v sami svoji formalizirajoči suhosti cel naboj tekstualnega dela, dela, ki se umika pred svojim proizvodom, za katerega hoče, da bi bil znanstven.²

V sekvenci treh etap razvoja vrednostne forme je očitno prehod iz druge, »totalne ali razvite« forme, v tretjo, splošno ali »občo« formo, tisti, ki problematiziran: medtem ko je druga forma zgolj preprosta in neposredno nujna razširitev prve forme, in medtem ko distinkcijo med njima motivira, kot se zdi, prej skrb za jasnost prikazovanja kot kaj drugega, pa je tretja forma, ki generira denarno formo, rezultat inverzije poprejšnje forme: kot pripominja Marx že v *Kritiki politične ekonomije*³, izhaja ta forma iz abstrakcije družbenega rezultata procesa menjave samega in se tako predstavlja kot nujnost, ki je inherentna menjalni družbenosti.

Ta prehod iz stanja, v katerem postane vsako »drugo« blago, ki figurira v neskončni seriji *Warenwelt*, zrcalo (Spiegel) blaga, ki se nanj nanaša, v drugo stanje, kjer »Indem alle Warensich in einer und derselben Ware als Wertgrößen bespiegeln, widerspiegeln sie sich wechselseitig als Wertgrößen«⁴ – izvede Marx v vseh verzijah s pomočjo nekakšne »demontaže« druge vrednostne forme na (neskončen) niz enačb, ukrojenih po kopitu prve, enostavne forme, to se pravi, z redukcijo druge forme na vrsto dualnih razmerij. Četudi ni mogoče neposredno preskočiti iz enostavne forme v občo formo, pa se posredovalne, »totalne ali razvite« forme ne da privedi do tretje forme drugače kot prek ovinke poprejšnje, tj. prve forme.

Marx opre svoj postopek na takšno sklepanje: če neki lasntik zamenjuje svojo dobrino glede na celo serijo drugih blag, morajo lastniki le-teh vrednost svojih različnih blag nujno izraziti z istim tretjim blagom, s »prvotno« dobrino. A četudi je to neizogibno, pa iz te operacije ne izhaja prav ta rezultat: kajti s tem, ko postavimo skupaj *Gesamtumkreisen* posebnih ekvivalentskih form, ne definiramo substance, pač pa neko mesto – natančno, mesto razvite relativne forme, mesto posamezne izključitve kateregakoli blaga, pri čemer je ta izključitev (kot Marx sam pokaže v komentarju k tretji formi – in si s tem skače v zobe) neki čisto subjektiven proces (1. verzija) ali »zasebna zadeva« (2. verzija) zadevnega blaga. Nasprotno pa naj bi bila izključitev, ki določi mesto splošnega ali občega ekvivalenta, neki »objektiven«, od izključenega blaga neodvisen proces, ki poteka »nur als gemeinsames Werk der Warenwelt«. Marx tu očitno kar anticipira rezultat, glede katerega se dela, kot da ga je proizvedel; mora se nekako izvleči: kajti če enostavna forma neposredno prestopi v totalno, slednja konča v slepi ulici – in obča forma nastopi glede na obe kot temeljno heterogena.

Proces, ki to ali ono specifično blago privede do tja, kjer zasede mesto občega ekvivalenta, Marx relegira na raven historične konkretizacije vsakokratne družbe⁵. Vendar pa na ravni »transcendentalne« (ali »logične«, kot bi še rekel En-

gels) geneze prehoda iz prvih dveh, »subjektivnih« etap v zadnjo, »objektivno« etapo ni mogoče opisati drugače kot v obliki nekega *subjektivnega* postopka. Razvita relativna forma je individualna postavka: njena konkretizacija v nekem blagu se razlikuje od realtivnih form vseh drugih blag; ustrezna ekvivalentska forma, imenovana »posebna«, ni nič bolj inherentno konsistentna, vsak člen njene vrste izključuje (*ausschliesst*) vse druge: to se pravi, da totalna forma ni »dejansko« nič drugega kot serija dualnih enačb »enostavne« forme. Njen obrat v občo formo tako nujno poteka skoz operacijo *enega* subjekta, ki je predpostavljen. Ta operacija vsebuje dva protislovna aspekta: mitični *Warenbesitzer*, ki intervenira na stilistično simptomatičen način, mora najprej presoditi svoje blago z vidika lastnikov drugih blag – oslanjajoč se na recipročnost in neposredno zamenljivost sleherne »enostavne« formule. Toda hkrati mora prizeti vidik »drugih« izključno gledišča svojega lastnega blaga, torej tako, da drugim odvzame možnost, da bi svoje (relativne) vrednosti izrazili v totalni formi. Unarni subjekt, nujna preprega za to *Rückbeziehung*, ki omogoči, da se vzpostavi obča forma, mora torej svoje lastno blago konstituirati v splošni ali obči ekvivalent, anticipirajoč tako s »subjektivnim« procesom tisto, kar se bo izkazalo za »objektivno« nujnost zgodovinskega procesa. Tako bodisi prehitavamo trenutek konstitucije občega ekvivalenta bodisi zaostajamo za njim. V samem trenutku, ko se proizvaja v pravem pomenu besede *socialna* razsežnost, je zanj že predpostavljeno, da je že proizvedena: s čisto ekonomske ravni tega prehoda k socialnemu in mogoče opaziti. Kar implicira, da ima tisto »ekonomsko« vrednost socialne »baze« zgolj z vidika, ki ne more biti niti vidik subjekta ekonomskega niti vidik subjekta socialnega: to pa je prav Marxovo stališče, iz katerega moramo danes izpeljati radikalno konsekvenco: da redukcija ideologij na ekonomsko bazo ni možna, da pa je treba, nasprotno, določiti prepletenost obeh ravni kot organizacijo »željne ekonomije«.

Na ravni demonstracije v *Kapitalu* najdemo totalno formo vselej že nekako prekoračeno: totalna forma je nekakšna brezizhodnost, ki je hkrati neprestopna in nevzdržna, in se opira prav na naključnost enostavne forme, ki naj bi jo presegla, da bi dosegla njeno odpravo v obči formi. Lahko se torej vprašamo, katero drugo funkcijo lahko ima poleg te, da je didaktična opora za demonstracijo, se pravi, da transformira hegllovsko dialektiko v retorični postopek.

Da bi subjekt, lastnik dobrine, to dobrino pretvoril v obči ekvivalent, se do nje ne sme vesti kot kak »tailor run mad with pride«; od nje se mora ločiti in v njej ne sme videti nič drugega kot konkretizirano abstraktno delo: ta vzdržanost, ta abstenenca pred tem, da bi proizvod investiral kot predmet (želje), je to, kar Marx imenuje *fetišizem*.

Ta subjektivna »fetišizacija« je torej tista, ki privede do obče vrednostne forme in njenega sestavnega dela – občega ekvivalenta. Ekvivalentska forma, poudaja Marx, je bolj »fetišistična« kot relativna forma; ve se, kaj to pomeni: blago v ekvivalentski formi posodi svoje lastno telo, svojo uporabno vrednost, da se z njim izrazi vrednost drugih blag. Njena funkcija je, da v predmetu, ločenem od drugega, pomaga ugledati tisto, glede na kar se izvrši ločitev od lastnega predmeta kot predmeta tega, kar imenuje Marx »potreba« (ta sintetični termin⁶ bi lahko osvetlili, ne da bi nam bilo treba preveč govoriti o statusu predmeta – vrednosti v kapitalistični ekonomiji, z negativno formulacijo, da posestnik ne sme investirati svojega menjalnega predmeta niti kot darilo niti kot zaklad). Predstavljajoč se kot neposreden *Wertdasein*, ekvivalentska forma pomore proti nemožnosti neposredne zamenjave blag: torej je njegova nezvedljiva drugost glede na ostala blaga tisto, kar kvalificira obči ekvivalent, da funkcionira kot »forma njihove vseenosti« (*Gleichgültigkeit*).

Funkcijo občega ekvivalenta so nekateri poskušali približati funkciji falosa: četudi se dobro zavedamo, kako problematične so take homologije, bi vseeno tvegali tezo, da je funkcija občega ekvivalenta prej »inverzna« funkciji falosa: resda se loči od *Warenwelta*, da bi ga konstituiral v celoto – toda kot figura »istosti« blag: prek ovinak občega ekvivalenta blago razločuje svojo (menjalno) vrednost od tistega, po čemer se razlikuje od vseh drugih (od uporabne vrednosti), in se prikaže drugim blagom kot temeljno homogeno, kot proizvod istega (abstraktnega) dela.

Kot nujni ovinek, prek katerega mora posplošena *Beziehung* členov sistema *Warenwelta* v njihovi istosti, in kot substantifikacija njihove »resnice« kot členov v sistemu (kajti le če se izenačuje z občim ekvivalentom, je blago v razmerju, *bezieht sie*, s samim seboj kot vrednostjo in se predstavlja, *darstellt*, kot neka stvar, ki je sama v sebi razlikovana), bi bilo mogoče obči ekvivalent približati kvečjemu *moški hipotezi* falosa: čeprav je denar ločen od sveta blag, pa se s tem, da drži skupaj njihov sistem, od njih strukturalno *ne razlikuje*; s tem, da se denar vrinja vsakič, kadar prirejamo člene drugega z drugim (ali jih celo konstituiramo), in nič drugega kot blago, in sicer prav »najizrazitejše« blago.

Es ist als ob neben und ausser Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Tieren, die gruppiert die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien usw. des Tierreichs bilden, auch noch *das Tier* existierte, die individuelle Inkarnation des ganzen Tierreichs.⁷

Tako je, kakor da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo rodove, vrste, podvrste, družine itn. živalskega kraljestva, eksistirala tudi še *Žival*, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva.

Subjektivnemu momentu, ki je implicitno prisoten v marksovskem prikazu, smo posvetili nekaj pozornosti prav zato, da bi dojeli pomen tega, da je za *Marxa* konstitucija *Živali* predhodna eksistenci blagovnega živalskega kraljestva in da jo omogoča: kajti *Gattungsform* ekvivalenta ne le prepreči beg v neskončnost definicije »z menjavo« in odpravi ekskluzivizem posebnim form, ki nočejo stati skupaj – temveč z istim gibom tudi osvobodi »svet stvari« in svet »des Menschen« sleherne nujnosti, da bi se med seboj prežemala. S tem, da blagovni fetišizem osvobodi socialni subjekt (tisti, ki ga odseva buržoazna ideologija: subjekt menjave, komunikacije, manipulator instrumentov in sredstev vseh vrst), pomeni tudi to, da je neka določena problematika denarja, denarja kot predmeta, strukturalno predhodna glede na vprašanja, ki jih lahko zastavi monetarna cirkulacija.⁸

Kakor blagovna menjava ne more biti neposredna, kot želi malomeščan, tako tudi ni neposrednega razmerja med »ljudmi« – kar hoče humanist. Kajti če lastnik »subjektivno« postavi svojo dobrino na mesto občega ekvivalenta, ne vidi v njej le predmeta, ki je radikalno ločen od njega, temveč vidi tudi, in konkretno, samo predmetnost predmeta – ki je v okviru te ekonomije abstraktno delo: tudi samega sebe ugleda kot dejavnika abstraktnega procesa dela. S to gesto na eni strani pridobi status subjekta socialnega, na drugi strani pa se mu odpre možnost, da uvrednoti svojo vrednost – »stvar«.

Značilno je, da Marx opiše to situacijo na strani »stvari«, ki ji dá s tem spregovoriti, medtem ko se na strani »človeka« zaplete v diskurz, nabit s humanistično nostalgijo; vendar pa, da bi blago spregovorilo v okviru menjalne ekonomije, mora že biti orgnaizirana ekonomija analne pulzije.

Potem ko sta »svet stvari« in »svet ljudi« drug drugega odrešena, se kaj lahko

dozdeva, da »ekonomska sfera« teče sama od sebe: to historični materializem konceptualizira s koincidenco, značilno za kapitalistični produkcijski način, s koincidenco determinante z dominantno, a pri tem ne tematizira tistega, kar to koincidenco vsak trenutek vzdržuje: ta netematiziranost zadržuje zgodovinski materializem v zadregi, ki jo je prvi izrazil Engels, ko je, ne vedoč, ali bi bilo to marksovsko figuro ustrežnejše imenovati »logična« ali »dialektična«, zanjo slednjič izbral ime »historična«, to se pravi, evolucionistična.

V naslednjem poglavju o »procesu menjave« Marx expressis verbis opredeli »subjektivno« in predhodno, vnaprejšnjo konstitucijo občega ekvivalenta:

Sehn wir näher zu, so gilt jedem Warenbesitzer jede fremde Ware als besondres Äquivalent seiner Ware, seine Ware deher als allgemeines Äquivalent aller andren Waren. Da aber alle Warenbesitzer dasselbe tun, ist keine Ware allgemeines Äquivalent ... (M. E. W., 23, str. 101).

– od koder potegne dva sklepa, ki, formalno vzeto, izhajata že iz demonstracije v prejšnjem poglavju:

1. da pred »fetišizacijo« ni subjekta menjave in da to operacijo lahko imenujemo »subjektivna« zgolj zaradi odsotnosti koncepta;

2. da *potreba*, opornik celotne ekonomske in družbene problematike, v procesu menjave paradokсно izgine – in sicer tako pri njenem subjektu (za katerega mora njegovo blago »prekoračiti njegove neposredne potrebe«) kot tudi v občosti družbenega procesa, kjer je ni mogoče upoštevati (saj se potreba tam uveljavi kot njegova meja, kot zunanje mesto uničenja proizvoda). Recipročnost oziroma dualno razmerje sicer utemeljuje sam koncept menjave, vendar pa tu deluje hkrati kot nujna predpostavka in kot odstranjeni presežek, recipročnost je hkrati subvertirana in ohranjena.

Potemtakem vidimo, da pojem prvotne »natürwüchsige« skupnosti v polju Kapitala stoji na kraju problematike *subjekta*, problematike, ki mora tu ostati temeljno nemožna.⁹

Prav tako lahko opazimo, da je status potrebe v funkcioniranju ekonomskega posadoksen: potreba mu je stalni »vzrok« in proizvod, razgrne mu polje in učvrsti njegove meje: da bi odgodila svojo polastitev predmeta-proizvoda, perpetuirala ekonomski proces, toda s pogojem, da je polastitev vselej že »zagotovljena«, vselej že na poti. Na drugi strani pa potreba za subjekt menjave oblikuje na poseben način sploščeno »imaginarno« figuro želje drugega: njegova družbenost je odvisna od tega, da obstaja »potreba« po njegovem proizvodu.

Kot opornik enega izmed členov v protislovju, ki ga funkcija denarja neprenehoma skuša odpraviti, potreba intervenira neposredno v strukturi enega izmed elementov sistema: delovne sile. Tu se prestavi ven iz območja nenehno odlagane uporabe in določa menjalno vrednost delovne sile – in sicer tako, da v samem jedru ekonomskega intervenira kot zgodovinski in moralni element. Ta element je prav mesto, kjer deluje protislovje »uporabna vrednost/menjalna vrednost«: medtem ko v preostalem sistemu členu tega protislovja drži narazen linearna časovnost ekonomskega cikla, pa je delovanje tega protislovja na tem natančno določenem prostoru delovne sile sam pogoj za možnost sistema in generator njegovega specifičnega časa.

Lastnika delovne sile torej njegova funkcija v sistemu že vselej postavlja v razmerje z njegovim telesom, telesom v dvojni podobi: telesom potrebe, telesom dela. Marx razvije to problematiko s stališča delovnega procesa, ki poteka »durch Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen« (MEW, 23, str. 381).

Prek katere operacije bo lastnik delovne sile pridobil status subjekta socialnega? to se pravi: kako se strukturira njegovo razmerje do predmeta (dela, potrebe) in do drugega, posestnika tega predmeta? to se še pravi: v kakšno razmerje do svojega telesa se postavi, da ga lahko ponudi na blagovni trg?

Če delavec, tako kot sicer vsak lastnik, naredi v neki prvi »dobi« iz svojega blaga »obči ekvivalent«, to pomeni, da določi svoje telo¹⁰ z (neskončnim) sledenjem delnih enačb, ki se med seboj izključujejo. Zakovan v eksistenco svojega telesa, ki je eksistenca potrebe, je delavec ob vsako možnost, da bi svoje telo določil totalizirajoče, do njega je lahko le v partikulariziranjem razmerju. Na drugi strani pa s telesom posreduje sleherno razmerje v socialnem, ki ga »doživlja« kot posebno, specifično prečenje svojega sicer nezajemljivega telesa. Potemtakem vidimo, zakaj proletariat ne more začeti govoriti drugače kot v množici, in da mora, da bi spregovoril, zlomiti zaporo, ki jo konstituira vladajoča ideologija, ki s tem, da ponudi individuu delavcu totalizirajoče podobe telesa, skuša atomizirati množice, da bi jih lahko strpala v vrečo krompirja, kar je narod – da bi jih zadržnila v upravljivo opozicijo »občanska družba/država«¹¹.

Povsem drugače pa je, kadar gre za lastnika kapitala. Če fetišizira svojo lastnino, ustreza to dejanje tako rekoč njeni naravi sami, ki pa je zgolj v tem – pa naj bo ta lastnina blago ali denar –, da je neka posebna »materiatūra« vrednosti. Za subjektivno »fetišizacijo« karakteristična »Beziehungswahn« postane sama določitev vrednosti kot kapitala (iz česar je razvidno, zakaj Marx misli vmesno, totalno formo vrednosti s stališča končne etape, obče forme) – in to, prek česar totalna forma presega čisto demonstrativno funkcijo: totalna vrednostna forma je edina formula, v kateri lahko denar figurira v relativni vrednostni formi: *strukturna, brezčasovna narava* razmerij med vsemi tremi vrednostnimi formami je tako popolnoma očitna: vrednost prek svojih različnih *Existenzweisen* kar naprej vzdržuje svoje »zasebno razmerje s samo seboj«; funkcija kapitalista se zvede na posel opravljanja prehoda od enega člena procesa *Verwertung des Werts* k drugemu; kapitalist nudi oporo *das Subjekt eines Prozesses*, kar je vrednost prav kot »negativ« koherence tega avtomatičnega gibanja: četudi je *absolute Bereicherungstrieb* kar *das allein treibende Motiv* njegovih operacij, pa je ta »gon« zgolj prazen prostor, ki ločuje člene v procesu.

Kapitalist dobiva svojo temeljno določitev iz sfere cirkulacije: četudi se v produkciji naredi za funkcionarja *Zusammenhang* parcialnih del, pa zastopa bolj incidenco strukture cirkulacije na strukturacijo produkcije; proces *Verwertung des Werts* se tedaj opira na delovna nekega protislovja, namreč tistega protislovja, ki določa sam »rob« sfere cirkulacije: »člen« delovne sile je edini kraj, kjer učinkovito deluje protislovje »uporabna vrednost/(menjalna) vrednost« in kjer postane njegovo delovanje pogoj za funkcioniranje sistema. Potemtakem lahko razumemo, zakaj je za Marxa možno in nujno, da opredeli razred lastnikov delovne sile kot zgodovinski subjekt. Če bi v Marxovem tekstu videli popolno izključitev problematike subjekta, bi ga preveč sploščili: tu moramo predlagati prej neko branje, ki bi izpod tega, kar se lahko pokaže za »heglovski preostanek«, sprostito oris problematike subjekta, nematizirane morda, a zato nič manj strogo artikulirane; proti nekaterim modernim idealističnim kritikam moramo poudariti, da »implicitna« koncepcija subjekta pri Marxu ni voluntaristična in nihilistična, da ni poslednja beseda zahodne metafizike – temveč da ga, nasprotno, ves njegov konceptualni dispozitiv potiska nasproti koncepciji subjekta kot »povzročenega«: res pa je, da Marx pri tem naleti na nepremagljive težave v okviru svojega »epistemičnega« polja (če Marx zmore

kritizirati metafiziko subjekta in njegove vednosti, pa je bolj dvoumen, kadar govori o njegovi »znanosti«, kar je tudi omogočilo določeno regresijo marksizma – in kar je povzročilo nujnost »drugega obrata« Hegla, začetega s Freudom. Pojem odtujitve¹² odpira privilegiran dostop do te problematike: če je za Marxa, ki kot resnico *Fenomenologije duha* »izlušči« zgodovinski proces samoproduktivne človeštva s proizvodnjo, proletariat poklican izvršiti revolucijo zato, ker predstavlja stanje skrajne odtujenosti¹³, ker je rezultat dokončnega zagospodovanja »mrtvega nad živim« (po metafori, pogosto v Kapitalu) – potem gre v psihoanalizi za to, da odtujitev konceptualiziramo kot samo strukturo označevalca in torej kot strukturacijo, ki je za subjekt »povzročujoča«, se pravi, kot strukturo, ki je določujoča za subjektive imaginarne identifikacije, četudi je hkrati heterogena glede na raven njihovega veriženja. Revolucionarnega projekta odslej ne moremo več koncipirati kot »razodtujujoče« dejanje, ki na neki višji ravni (karakterizirani z dominantno »subjektivnega«) znova vzpostavi tisto, kar je že prej formiralo enotnost »naturwüchsig« stanja (karakteriziranega z dominantno »objektivnega«) – in sicer že zato ne, ker se »odtujitev« izkaže za pogoj sleherne govorice, pa četudi se ta govorica nemara strukturira kot »produkcija«. »Drugi obrat« bi tako bil prav v tem, da pojem odtujitve iztrgamo ravni imaginarnega (ki implicira imaginarne »rešitve«) in postavimo njen koncept, ki bo meril na strukturacijo simbolnega.

Tisto najbolj konkretno v analizi v *Kapitalu* že nakazuje nujnost te teorijske revolucije: proletariat lahko postane zgodovinski subjekt zato, ker nudi oporo za črto ločitve, za razdelitev členov v nekem dejavnem protislovju, namreč v protislovju, ki iz *verborgne Stätte* poveljuje željnem gibanju presežne vrednosti in ga sploh omogoča. Kar »kapitalist« reprezentira na način mistifikacije in v neki drugi sferi (v cirkulaciji), je prav delovanje tega protislovja, ki »izvrši« prehod A–A'; koncept uporabne vrednosti zgubi svoj mitični karakter (svojo funkcijo subsumiranja problematike izključenega subjekta) prav v okviru tega protislovja in prav tu se prekrizata distinkciji »(menjalna) vrednost/uporabna vrednost« in »abstraktno delo/konkretno delo«, ki sta bili dotlej vzporedni in na neki način redundantni: kajti uporabna vrednost delovne sile je v tem, da priskrbi abstraktno delo, medtem ko je njena menjalna vrednost, izražena z neko dano količino »konkretnih« dobrin, v tem, da jo je mogoče aplicirati na tako ali drugače konkretno uporabitev. (Naddoločeno naravo protislovja, konstitutivnega za blago, je mogoče dojeti zgolj v tej točki sistema: kajti s tema dvema protislovnima obličjema, vrednostjo kot tisto, ki pomehi družbenost, in uporabno vrednostjo kot tisto, ki pomeni željo, Marx, gledano v splošnem, skrije problem, kako se (subjektova) želja artikulira na družbenost.)

Gesta, s katero historični materializem uveljavlja primat razrednega boja nad konstitucijo razredov, je *formalno* homologna determinaciji spolne umestitve subjekta v psihoanalizi: če se, kot formulirata Althusser in Balibar, razredni boj vpisuje v samo determinacijo produkcijskega načina, ga je treba dojeti kot to, kar se proizvede v produkciji, in kot to, kar jo hkrati determinira, tako da je sleherni pojem Socialnega že izrečen z nekega razrednega stališča; če prihoanaliza konceptualizira spolno determinacijo kot dejstvo diskurza,¹⁴ potem uveljavlja koncepcijo spolnosti kot tega, kar se proizvede v diskurzu, in kot tega, kar ga hkrati determinira.

Ta tertium comparationis, ki je lahko tako pomemben za filozofski boj med materializmom in idealizmom, bi zadostoval, da z njim dokažemo radikalno heterogenost teh dveh polj: psihoanalitično polje preči polje historičnega materializma in očitno je, da v tem razmerju ne more biti simetrije.

Najprej zato ne, ker v historičnem materializmu teza o primatu protislovja nad

njegovimi členi ni prignana do zadnjih konsekvenc: teza tu pomeni predvsem, da ni produkcije »nasploh« in da je, nasprotno, produkcija vselej posredovana s specifičnimi produkcijskimi razmerji; vendar pa so v protislovju med produkcijskimi razmerji in produktivnimi silami (ki ga Marx dojema kot zgodovinsko nastal moment, ki ne ustreza okviru metafizičnega razmerja med obliko in vsebino) sile in ne razmerja tiste, ki igrajo dominantno vlogo in priskrbijo diskontinuiteti razmerij oporo evolutivne kontinuitete. Da marxovski koncept produkcije privilegira razmerje med ljudmi in naravo (prisvajanje narave s strani človeštva) na račun razmerij med »ljudmi«, izhaja tudi iz sklepanja na začetku 5. poglavja *Kapitala*: Marx namerava »raziskati gibanje koristnega dela nasploh, abstrahirajoč od slehernega posebnega pečata, ki ga vanj lahko vtisne ta ali ona faza ekonomskega razvoja družbe« (fr. prev., Garnier-Flammarion, 1969, str. 139; podčrtujemo mi). Pričakovali bi, da bo zdaj začel obravnavati pečat, ki ga delu vtisne družbenost »nasploh«, vendar pa Marx hiti nadaljevati: »Delo je najprej akt, ki poteka med človekom in naravo«.

In potem tudi zato, ker produkcija, takšna, kot doseže v kapitalizmu svojo abstraktnost (to, kar je za Marxa »ontološki« proces, preden postane »gnoseološka« možnost), individua kot delovno silo deseksualizira; vendar pa Marx, četudi lahko kritizira ekonomistični pojem dela, ne »vidi«, da ima pohabljujoča narava kapitalistične produkcije oporo v soočenju s smrtjo, ki je inherentna slehernemu produkcijskemu načinu, sleherni produkciji »nasploh«. Ne vidi, da se razmerje (eventualno produkcijsko razmerje) z drugim navezuje prav čez to »praznino«, kateri nas izroča delo; pri Marxu to praznino prikriva pojem produkcije, ki naj bi bila po njegovem neposredno socializirajoča (četudi lahko socializira na način alienacije). Ker je tako za Marxa produkcija neposredno usmerjena h gratifikaciji »potreb« s proizvedenim produktom, lahko označevalnemu procesu prizna status pogoja za produkcijski proces le v precej »metafizični« formuli, po kateri je v delovnem procesu predstava vselej pred realizacijo.

Tako se pokaže, da je historična koncepcija odtujitve nujni komplement *naturalističnega* pojma produkcije; ta »naturalizacija« produkcije torej izsiljuje, da ostaja pri Marxu problem odtujitve zavezan redu imaginarnega.

Morda je nepravilno, da se tu zatečemo k nekemu stavku iz leta 1844; vendar pa je ta stavek, če drugega ne, vsaj ilustrativen:

Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete. (Auszüge aus Mills »Elements...«, M. E. W., Ergänzungsband, 1, str. 463)

Marx lepo obmeji mesto problema, ko v zvezi z genezo vrednostne forme pripomni:

Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt, ... bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch (M. E. W., 23, str. 67).

V neki drugi opombi, a »v istem redu idej«, pripominja, da te »*Reflexionsbestimmungen*« zastavljajo poseben problem: vendar pa ostane v mejah imaginarnega razmerja, saj ne more konceptualizirati tega »manka«, prek katerega vznikne reprezentacija človeštva sub specie drugega in ki radikalno razlikuje ta red reprezentacij polnosti od ekonomske reprezentativnosti. Če se, končno, subjektova spolna umestitev določa kot organizacija diskurza, ki vzpostavlja neko določeno razmerje do kastracije, razglašena marksovska ka-

tegorija produkcije svoje polje zato, da bi se lahko nanj oprla *tajba* (déni) kastracije; če, izhajajoč iz Marxovega »zrelega« teksta, na tak pojem lahko samo sklepamo, pa je utajitev kastracije eksplicitna v mladostnih spisih, zaradi česar tudi lahko trdimo, da gre v tej točki pri Marxu za kontinuiteto. Iz tega pojma produkcije – ali bolje, iz problematike, ki jo ta pojem produkcije prekriva – izvira morda tudi atmosfera narcističnega erotizma Maxovih mladostnih spisov, atmosfera, ki je še posebej izrazita v kontekstu našega navedka iz pripomb k Millu – in od tod bi lahko interpretirali humanistično ideologijo mladega Marxa kot poskus tajitve kastracije. Na ravni stila lahko to prizadevanje razberemo iz pogoste figure antiteze; ta antiteza najprej s pomočjo retorike tipa »je mehr. . je weniger« zrcali simetrično nasprotno člene, vse dokler se ne *organizira* v sloviti hiazmih *Nemške ideologije*: »človeško bistvo narave in naravno bistvo človeka«, »zgodovinska narava in naravna zgodovina« . . .

Začenši od tod bi morda lahko začeli pojasnjevati, zakaj je v določenih zgodovinskih trenutkih figura drugosti lahko kanalizirala željo »množic« v smer, nasprotno njihovem interesu. Za kapitalistični produkcijski način specifična *Gliederung* prisili individualnega delavca, da distribuira razmerje do svojega telesa med tremi ravnimi, ki so zanj diskontinuirane: poraba, menjava, produkcija (ali produktivna poraba). V procesu produkcije se enotnost delovnega telesa dogaja individualnemu delavcu »prek glave« in se mu kaže kot enotnost kapitala: a hkrati se do te enotnosti ne more vesti kot do neke drugosti, saj je njen del, saj je tudi sam neka njena *Existenzweise*. Prav v tem je vzmet (in razlog za relativni uspeh) ideologij dela, ki podpirajo to identifikacijo z delovnim procesom; ker hierarhična organizacija dela v svoji razsežnosti poveljniškega mesta ali »intelektualnih sil« produkcije vsebuje funkcijo, ki je korelativna funkciji denarja v menjavi (element celote, ki reprezentira njeno totaliteto in ji posreduje *Zusammenhang*), vidimo, da si moderne ideologije participacije prizadevajo natančno za tem, da bi ohranile to slepilo totaliziranega, enotnega delovnega telesa, da bi perpetuirale to nemožnost, da delavec obnovi razmerje do drugosti – in da bi skrile ta *Scheidungsprozess*, skoz katerega poteka produkcija po kapitalističnem načinu.¹⁵ Vendar pa tega ločevalnega procesa, ki je za individualnost vselej že dovršen, saj jo konstituira, ni mogoče »valorizirati« drugače kot z *razrednega stališča*: rekli bi, da individualnega subjekta pripelje na to razredno stališče delovanje tega reza, ki v subjektu proces dela kot imaginarno totalnost ločuje od tega, kar Marxovo odkritje izolira kot njegovo delovno silo; zdi se, da je danes to razredno stališče vse bolj odvisno od tega, kako postavimo vprašanje, kaj je z delovno silo, preden postane blago.

Videli smo, da razmerje do lastnega telesa ostane v sferi menjave ujeta v gibanje iterativna definicije, ki s slabo neskončnostjo substitucij z »drugimi« zapre sleherni dostop do razmerja z Drugim in zaznamuje njegovo nemožnost s figuro Istega, z »enostavnim znakom« denarja. Medtem ko je pri produkciji tako, da se specifična ekonomija, ki odstranjuje razmerje do drugosti, oblikuje kot tiranija organizacije dela in je komplementarna delovni askezi, pa je pri menjavi to razmerje preprosto odsotno, pri čemer ta odsotnost razpre območje znaka, recipročnosti, itn.

Preostane poraba, ki v novejši sodobnosti figurira kot izbrana sfera, v kateri vladajoča ideologija razvija zvijače spregledovanja kastracije; da bi našli izhod iz slepe ulice, kamor je revolucionarno teorizacijo privedla teorija odraza, bi morali ideološke izdelke zgrabiti pri njihovi funkciji organizacije spregleda kastracije, konstitutivne za »denarno« družbeno razmerje. Medtem pa je zanimivo videti »kolektivistično« ideologijo, ki neposredno manipulira z narcisističnimi identifikacijami, da bi skonstruirala »homoseksualno« kolektivnost (v

kateri se »osvoboditev ženske« navsezadnje reducira na to, da ženska postane fantomski moški), kako se umika pred t. i. »potrošniško« ideologijo, morebiti seksistično (nova »senzibilnost«), ki bolj ali manj neposredno odseva »ekonomska« razmerja in se le prek tega ovinka artikulira z organizacijo subjektive želje. Iz tega bi lahko izvlekli tole konsekvenco za teorijo ideologije: da mora diskurz ideologije preiti čez različne »heterogene« instance socialne *Gliederung*, ki jo organizira v neko željo ekonomijo – in da je ta diskurz le na ravni strukture te organizacije »odraz« materialne baze; ter da je, na drugi strani, to, kar diskurz neposredno požene v tek, želja subjekta kot *individua* (kar poudaja Althusser). Diskurz ideologije tako izpolnjuje dve funkciji: totalizira protislovja socialne *Gliederung* in se samó skoznjó artikulira z označevalno ekonomijo, ki leži pod njo; vodi individualno željo po »tračnicah« te diskurzivne organizacije socialnega.

Od tod ni težko razumeti, da jim s tem, ko priskrbijo razmerje do drugosti z modalnostjo žrtve, uspe, prek ovinka ekonomije želje, integrirati to »občansko družbo«, ki je država ne more ukrotiti: dialektika tega dejanja je v tem, da s pomočjo kompleksne igre narcističnih identifikacij in usmeritve destruktivnih pulzij na zunanji predmet¹⁶ zagrabijo individuum v njegovi »enkratnosti« in ga spet privežejo neposredno za iluzorno »občost«. Oblike tega so različne, od nacionalizma do ksenofobije (medtem ko se v revoluciji to razmerje vzpostavi prek neke »*negativ-allegemeine Bedeutung*« posebnega razreda), vendar pa se le v skrajnih primerih dotaknejo te sicer najbolj domačne figure tujosti, namreč norosti. Z njo je bržkone prenevarno manipulirati v okvirih politike socialnega in jo je bolje pustiti pri miru na njenem mestu negativa razločevalne poteze Natura/Kultura. Zanimivo je videti, kako jo edino tokovi antiburžoazne in po svoji praksi »arhaične« ideologije inkorporirajo v polje svojega delovanja, in to po premisah, ki jih določajo njihove specifične strukture: nacizem kot onemoglost sile naravnega, »stalinizem« kot degeneracijo socialnega. V obeh primerih norost zgubi svojo specifiko in se amalgamira v zgoščeno reprezentacijo sovražnega, nevarnega – oziroma, natančneje rečeno, norost zavzema v okviru teh »integrativnih« reprezentacij naddoločeno¹⁷ mesto.

Ekonomija »stalinskega«¹⁸ diskurza se tu izkaže za bolj »uspelo«, saj ji, s tem da konceptualizira norost na ozadju degeneracije socialnega, ki nasprotuje skupnemu redu Narave in Družbe (za njuno enotnost jamči neka določena »dialektika«), uspe kombinirati arhaično figuro norosti kot »naturaliziranega« predstavnika brezumja z modernejšo operacijo, ki naredi iz norca edinega krivca za njegov lastni socialni status.

Če ta diskurz lahko združi »politično« koncepcijo norosti (politično v smislu *Nemške ideologije*: politika kot iluzorna oblika »*Gemeinschaftlichkeit*«) s koncepcijo norosti kot mentalne bolezni, ki s tem, da bolnika alienira v zdravniku (M. Foucault), naredi iz njega »fetiš« v negativu, izvira ta kompleksna operacija iz neke nujnosti, ki pripada sami njegovi strukturi. Da bi dojeli to strukturno potezo, se bomo tu sklicali na neki teorijski izdelek, ki pripada istemu diskurzivnemu polju.

Slovita Stalinova opredelitev »marksistične dialektične metode« (O historičnem in dialektičnem materializmu)¹⁹ prav lepo dokazuje nemoč »stalinskega« diskurza, da bi mislil drugost: a) v nasprotju z metafiziko dialektika ne gleda na prirodo kot na naključno kopičenje izoliranih predmetov; b) v nasprotju z metafiziko dialektika ne gleda na to nenaključno totalnost neizoliranih predmetov kot na stanje negibnosti, temveč kot na nepretrgano gibanje; c) v nasprotju z metafiziko dialektika ne gleda na to nepretrgano gibanje kot na proces preprostega naraščanja, temveč kot na proces kakovostnih skokov na osnovi postop-

nih količinskih sprememb; d) v nasprotju z metafiziko dialektika trdi, da ta proces kakovostnih skokov izvira iz protislovij, ki so inherentna naravnim predmetom. – Lepo vidimo, da gre tu za »iterativno« definicijo, vendar ne dialektike, temveč metafizike: za proizvodnjo vsake poteze, ki definira identiteto metafizike, si mora dialektika dodati en člen, ki odseva to potezo v negativu; »metafizika« je tako notranje koherentna samo v svojem razmerju do dialektike, ki tako za govorca »stalinskega« diskurza funkcionira kot neka vrsta »denarja«; to je toliko bolj simptomatično, ker bi logiška oblika, v katero se tu ode ne definicija »dialektike«, kaj lahko dovolila diskurzu, da se sintagmatsko niza brez zunanje reference: vendar pa je »diferencialna« narava te definicije popolnoma nujna, kajti če bi bila heterogenost izgnana iz izjave, bi grozila načeti tistega, ki si umišlja, da je njen izjavljalni subjekt, in ki ga, s tem, ko zanika sleherno možnost notranje heterogenosti, njegov diskurz privede do tega, da izdela prostor »zunanosti« *drugih* – prostor, ki rabi kot ekran za projekcijo vključenosti njegove želje. (Prav ta »izgon« je tisti, ki tvori osnovo koncepcije dialektike kot *metode*, instrumenta tega tako prisebnega subjekta.) Ponavljanje tega giba postane očitno sama možnost diskurza, kar privede do te paradokсне situacije, da mora, če noče spet obmolkniti, stalno iskati neko imaginarno figuro drugosti, da se bo soočil z njo, in sicer vse do tega, da si jo izmisli – da bi jo zatrl. Prehod tega diskurza skoz realno h gesti, ki naj bi mu omogočila, da se zasidra v polju drugosti, tako narekuje nezadostnost njegove simbolne organizacije: toda ker se ta prehod izvršuje kot nepretrgano gibanje in ker »realno« intervenira le prek igre imaginarnega prihajanja in odhajanja, pošilja ta rekurz k »zunanji, objektivni realnosti« le nazaj k svoji načelni nemožnosti. Skoraj bi lahko rekli, da tu izvršitev nekega zakona nadomešča nemožnost institucije zakona kot zakona.

Vprašanje odsotnosti problematike norosti v polju historičnega materializma se tako pridružuje vprašanju njegovih meja, ki so, abstraktno vzeto, same po sebi umevne, vendar pa se, historično, kažejo v dveh aspektih, ki determinirata sodobno revolucionarno gibanje: kot teorijska nezadostnost v soočenju s fašizmom (z značilno izjemo Reicha), kot, vsaj za neki določen čas, praktična nemoč v soočenju s »stalinizmom«.

Organiziranje funkcioniranja teh vprašanj bi lahko začeli rekoč, da ostane norec za historični materializem nepojmljiv zato, ker v *točkovnosti* svoje individualnosti (točkovnosti, ki je za historični materializem vselej že izvedena, toda izvedena iz produkcijskih razmerij in morebiti tudi iz menjalnih razmerij) »zgošča« to, z izključitvijo česar se utemelji marksovski koncept členjenja kompleksne socialne celote.

Če buržoazna ideologija konstruira svojo podobo norca iz njegove nesposobnosti za delo, pa molk historičnega materializma dokazuje, da norec ne postane problematičen na ravni produkcije, temveč postavi pod vprašanj *sámo Gliederung* produktivistične družbe. Norost se postavi tako rekoč tako na to kot na ono stran polja historičnega materializma: tostran zato, ker zanj, v skladu s tradicionalistično koncepcijo, ki iz norosti naredi (naturalizirano) lastnost norca kot socialne figure, ta figura prokriva vso problematiko norosti; ker norca ni mogoče konceptualizirati kot *Träger* nobenega produkcijskega družbenega razmerja in ker ni mišljen v tistem kontekstu, kjer je postavljeno pod vprašanj *sámo* družbeno razmerje, norec znova pade v predznanstveno območje problematike »persone«; – onstran zato, ker koncept *Gliederung* temelji na izključitvi »označevalne prakse« kot negativirajočega in distribuirajočega prečenja marksovske razčlenjene totalitete. Norost je torej v historičnemu materializmu »nemogoča«: vznikne »točkovno«, hkrati pa reprezentira konstitutivni proces sub-

jekta pred slehernim socialnim procesom individualizacije.

Ljudstvo se po spodleteli revoluciji počuti »kot norec«: soočeno je z resnico svoje samoprevare, s tem »nesmiselom«, ki Engels²⁰ skozenj zagradi funkcijo označevalca v zgodovini človeštva; to izposojanje jezika, strasti, iluzij²¹, s katerim se organizira označevalna konstelacija, prav dobro ustreza potrebam buržoazne revolucije, katere omejeno naravo prikriva, s tem ko konstituira buržoazijo v »allgemeine Repräsentant«. Vse drugače pa je s proletarsko revolucijo, ki se ne more in ne sme opajati s svojo lastno vsebino.²² Proletariat, soočen z imperativno nujnostjo delovanja na organizacijo označevalcev, s katerimi se ne more neposredno spoprijeti, se znajde pred nalogo, ki je formalno primerljiva (?) nalogi lovljenja nezavednih označevalcev v analizi: pravilnost nřene akcije se kaže (kot to formulira S. Leclair v zvezi z analitičnim delom) zgolj v organizaciji njenih učinkov oziroma, kot pravi Marx, »vsebina« presega frazo, četudi je »fraz« tu absolutno determinirajoča in je edino sredstvo akcije.²³

Diskontinuiteta dveh polj, polja označevalca in polja politične akcije, privzame tu dramatičen aspekt: vprašanje norosti prevzame znotraj te problematike še enkrat zgoščujočo funkcijo, saj ima promocija politike na poveljniško mesto zaradi svoje incidence na označevalčevo polje za posledico »ultralevičarsko«²⁴ ideološko pozicijo. Sama konceptualnost dialektičnega materializma pa, kot se zdi, to diskontinuiteto prej maskira kot problematizira: če rečemo, da je spolnost glavni aspekt glavnega protislovja mantalne bolezni, lahko organiziramo pravilno politiko norosti, toda s tem ne zajamemo norosti politike. Spolnost je, po svoji konceptualizaciji v psihoanalizi, sam »način« produkcije »protislovja« (tu tvegamo zlorabljanje prenosa konceptov), način, ki to protislovje *specificira* glede na mesto, kjer protislovje učinkuje: sleherni diskurzivni pojem protislovja je odvisen od tega, na katerem mestu se nahaja to »pra«-protislovje, ki ta pojem vzpostavlja in ki deluje drugače, če učinkuje »med« falosom in nezavednim zastopnikom, in spet drugače, če učinkuje »med« praprotlačitvijo in drugotno potlačitvijo; ko komplementarno, izdelujemo kategorijo protislovja »nasplah« (kli se bo kasneje specificiralo v prvotno, drugotno protislovje, pa v njegove aspekte, itn.), vzdržujemo pozicijo, ki je že determinirana z delovanjem *specifičnega* protislovja, podpiramo diskurz, ki je že seksuiran.

Rastko Močnik

Prevedel: Bojan Baskar

1 *Theorien über den Mehrwert*, M. E. W., 26, 1, str. 257

² Cf. Predgovor in 1. poglavje *Kapitala*. Ustaljena verzija tega poglavja (Die Ware) je verzija druge nemške izdaje (1875); le-ta »zgošča« 1. poglavje (Ware und Geld) prve izdaje (1867) in dodatek (die Wertform) k tej izdaji. V pismu (16. 6. 1867) Engels sugerira, da je ta dodatek (für den Philister, kot se izraža Marx) historična demonstracija tega, kar je dialektično že pridobljeno (dialektisch Gewonnene); realizacija je presegla začetno skromnost načrta in Marx jo komentira takole: »... so habe Ich Deinen Rat befolgt und nicht befolgt, um mich auch in dieser Hinsicht dialektisch zu verhalten« (*Pismo Engelsu*, 22. 6. 1867) – vendar pa se ne izjasni glede opozicije »dialektično/historično«.

³ *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859), četrta verzija iste geneze. Cf. M. E. W., 13, str. 32.

⁴ Navajamo verzijo iz 1867, ker je nekoliko bolj eksplicitna na točkah, ki nas zanimajo. Marx, Engels, *Studienausgabe*, II, Politische Ökonomie, Fischer Bücherei, 1966, str. 237.

⁵ Vendar pa na tej točki ni naiven; ko poudarja materialnost označevalca (ki je očitno ne konceptualizira na substancialističen način), dodaja, da sistem ekonomskega ne izčrpa problematike ravni »sfer« ekonomskega; k tezi o »determinaciji v zadnji instanci« Marx že komplementarno dodaja, da je narava ekonomskega vselej že posredovana: »das Material, worin dieses Symbol ausgedrückt wird, ist keineswegs gleichgültig, so verschieden es auch historisch auftritt. Die Entwicklung der Gesellschaft arbeitet mit dem Symbol auch das ihm mehr und mehr entsprechende Material heraus, von dem sie nachher wieder sich loszuwinden strebt; ein Symbol, wenn es nicht Willkürlich ist, erfordert gewisse Bedingungen in dem Material, worin es dargestellt wird. So z. B. haben die Zeichen für Worte eine Geschichte, Buchstabenschrift etc.« (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Europäische Verlagsanstalt, str. 64.)

Koncepcijo ekonomskega bi si, z referenco na slovito Engelsovo formulo v pismu K. Schmidtu, 27. 10. 1890, kjer pravi, da se odločujoča funkcija ekonomskega izvršuje v pogojih, predpisanih s samo to posebno sfero, lahko zamislili kot kombinacijo, amalgam temeljno produktivističnega pojma in koncepta vselej specifičnih posredovanj, križanj različnih »sistemov«.

⁶ Ki ni preprost »naturalistični« preostanek; cf., že v *Nemški ideologiji*: »Das Zweite ist, dass befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat« (M. E. W., 3, p. 28). – In, kompleksneje, v Uvodu v *Grundrisse* ...: »Die Produktion liefert dem Bedürfnis nicht nur ein Material, sondern sie liefert dem Material auch ein Bedürfnis. ... Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand ... produziert ... die Konsumtion ... indem sie den Reiz der Konsumtion, die Konsumtionsfähigkeit selbst schafft als Bedürfnis. ... Die Konsumtion als Notdurft, als Bedürfnis ist selbst ein inneres Moment der produktiven Tätigkeit« (pp. 13–15). (Te propozicije se vpisujejo v okvir prizadevanj, proizvesti materialistični koncept *Gliederung* kompleksne celote (od koder bi danes lahko razvili historično in materialistično konceptualizacijo »norosti«): produkcija in poraba, nadaljuje Marx, koincidirata samo, če ju postavimo v razmerje do *einziges Subjekt* (Družba ali individualni subjekt), če se postavimo na »spekulativno« gledišče. Pri Marxu gre, nasprotno, za to, da ju dojamemo kot *momenta procesa*, v katerem produkcija funkcionira kot dominantni moment (das übergreifende Moment).

⁷ Marx, Ware und Geld (*Das Kapital*, 1. Auflage, 1867, I. Buch, Kapitel 1), in Marx, Engels, *Studienausgabe*, II, p. 234.

⁸ O dometu te distinkcije »denar-moneta«, cf. intervencijo J. J. Gouxa, *Psychanalyse et politique*, p. 163.

⁹ Engelsu, prvemu, ki je skušal problematiko »produkcije ljudi« razviti v okviru historičnega materializma, gre verjetno prej za to, da bi zaznamoval dosežaj historično-materialističnega koraka (pozneje pogosto zanemarjanega), kot pa za kako tankovestnost znanstvene etike, ko se mu zdi potrebno – četudi ostane pri tem ujetnik pojma »naturwüchsig« stanja človeštva – dodati k tretji izdaji *Kapitala* opombo, s katero precizira, da *ni družina tista*, ki jo je treba vzeti kot »die ursprüngliche naturwüchsige Form der auf Blutsverwandschaft beruhenden menschlichen Vergesellschaftung« (cf. M. E. W., 23, p. 372, op. 50 a).

¹⁰ »Delovna sila človeka sestoji zgolj iz njegove žive telesnosti (LEBENDIGEN Leiblichkeit)« (Mezda, cena in profit, M. E. W., 16, p. 131).

¹¹ Treba bi se bilo sklicati na Gramscijeve analize, ki reaktivirajo to konceptualno dvajico v sodobnem kontekstu.

¹² Cf. S. Žižek, *Vednost in resnica*, Problemi 147–149, Ljubljana 1975.

¹³ Cf. *Nemška ideologija*: »Damit sie (diese 'Entfremdung') eine 'unerträgliche' Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, dass sie die Masse der Menschheit als durchaus 'Eigentumlos' erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung ...« ... »Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität

litat von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen« (M. E. W., 3, 34 in 68). – Cf. tudi *Grundrisse*... »Dass die *ausserste Form der Entfremdung*... ein notwendiger Durchgangspunkt ist – und daher *an sich*, nur noch in verkehrter, auf den Kopf gestellter Form schon enthält die Auflösung aller bornierten Voraussetzungen der Produktion... etc.« (*Grundrisse*..., pp. 414–415).

¹⁴ Cf. S. Leclaire, *On tue un enfant*. Seuil, Paris, 1975.

¹⁵ Zarnisel komunizma kot »Aufhebung der Arbeit« iz *Nemške ideologije* s svojo gesto totalizacije, ki jo implicira, lepo izdaja težavnost izhoda iz tega kroga avtoprodukcije subjekta, katere negativni model je prav delo: »... die Arbeit (welche die jetzt einzig mögliche, aber wie wir sehn, negative Form der Selbstbetätigung ist)...« (M. E. W., 3, p. 67).

Videli smo, da je neposredna konsekvence tega »heglovska« določitev proletariata kot zgodovinskega subjekta, ki je njegovo poslanstvo v tem, da izvrši samoprisvojitev zgodovinsko odtujenega subjekta:

Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier den Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen (M. E. W., 3, p. 68).

¹⁶ Marx, ki ga njegova netematizacija libidinalne organizacije konstitucije skupine in vzpostavitev oblasti privede do tega, da to problematiko prekrije s »heglovsko« filozofsko konceptualnostjo, opiše konsolidacijo razreda v trenutku revolucije v zelo sugestivnih izrazih:

»Keine Klasse der bürgerlichen Gessellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechsel und als deren *allgemeine Repräsentant* empfunden und anerkannt wird...« (*Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, M. E. W., 1. p. 388).

¹⁷ M. Foucault, kot vemo, dokaže, da mesto norosti ni bilo v nobenem trenutku njene zgodovine preprosto funkcionalno: njeno zgodovino bi lahko brali kot serijo premestitev te funkcije naddoločenosti.

¹⁸ Tu uporabljamo ta običajni naziv izključno zato, da bi pripiknili določen tip diskurza: v ostalem pa se zdi, da ta naziv prejkone blokira produkcijo slehernega »učinka spoznanja«, saj se prav s tem dejanjem denominacije konstituira žrtveni izvržek (cf. obdelavo te problematike pri G. Rosolato, *Culpabilité et sacrifice*, *Psychanalyse et sémiotique*, 1975) in pojavi možnost simbolnega funkcioniranja žrtvovanja. V tem, v čemer tako lahko vidimo samo dopolnitev »stalinskega« diskurza, pa, paradokсно, prav podoba mrtvega očeta figurira neposredno kot ritualna žrtev: sicer pa fenomen »stalinizem« razvije frapantno protislovje med množenjem imaginarnih izdelav na ravni ideologije na eni strani in nemožnostjo simbolizacije žrtvovanja, se pravi, nujnostjo njegovega ponavljanja v realnem, na drugi strani. V tej perspektivi ustreza neka določena »kritika stalinizma« dvojni nuji: končno uvesti motiv za zločin nad očetom in, za nazaj, podeliti utemeljitveni status realnim žrtvovanjem. Morebiti bi ji morali prav na tem mestu priznati »zaslugo«: da prebije krog imaginarnih identifikacij in odpre dostop do polja simbolnega.

¹⁹ Za globljo proučitev tega teksta, gl. predstavitev S. Žižka v številki *Problemov o fašizmu*; 164–165, 1976.

²⁰ V pismu Conradu Schmidtu, 27. 10. 1890.

²¹ »Sprache, Leidenschaften, und Illusionen«: tu parafraziramo 1. poglavje *Osemnajstega Brumaira*.

²² Lenin prav v tem smislu poudarja, da proletariat nima potrebe, da bi se kakorkoli opajal; to stališče, ki ga je zavzel v pogovoru s Klaro Zetkin, je povezano z njegovim slovitim napadom na Freudovo teorijo, ki pa ga je, kot vemo, treba razumeti v njegovem natančno določenem kontekstu: namreč v kontekstu polemike proti seksistični, malomeščanski interpretaciji proletarske revolucije.

²³ Praksa razrednih bojov na Kitajskem nas je naučila, da v *Osemnajstem Brumairu* beremo to trditev, da ni proletarske revolucije brez proletarske kulturne revolucije.

²⁴ Po določitvi A. Barabasta. »Matérialisme dialectique, psychiatrie et psychanalyse«,

v: G. Bermann, *La santé mentale en Chine*, Maspero 1973.

Opomba o tekstu. Spis je nastal septembra 1976 in je bil objavljen naslednje leto. Za tiste čase je bil značilen razcvet antipsihiatrije; zato je bilo tem nujneje, da materialistična lacanovska teorija označevalca seže tudi po konceptualnem aparatu, ki ji ga ponuja zgodovinski materializem. Spis se zato ukvarja s preliminarnimi vprašanji o donesku, ki ga lahko ima zgodovinski materializem za polje materialistične teorije označevalca. Mimogrede tudi polemичno obračunava z drugo modo takratnih dni – s homologizmi, kakršne je razvijal zlasti J. J. Goux. Poznejši razvoj teorije in z njo povezanih ideoloških zastavitev je aktualiziral drugo razsežnost v tem spisu: namreč vprašanje, kje in kako označevalna praksa poseže v polje kritične analize politične ekonomije. – Bralcu se opravičujemo za nekatere nedorečenosti v prevodu, ki pa naj ohranijo zgodovinsko patino izdelka. – R. M.

MEHANIKA ORGANOV IN MEHANIKA GOSPOSTVA ALI: KJE JE SEDEŽ DUŠE

Ideološke okoliščine, v katerih se je lahko izoblikovala nacistična ideologija, so se v Nemčiji oblikovale od Bismarckove vladavine naprej – pravimo v Nemčiji, kajti, denimo, v Franciji, se je gibanje v to smer – resda veliko manj intenzivno in uspešno – začelo že nekaj prej, pred sredo stoletja, druge pa pozneje, skratka, ta podlaga se je izoblikovala nekako v zadnji četrtini XIX. stoletja in v prvih dveh desetletjih XX. stoletja. Ta podlaga nas v zvezi z nekaterimi ideološkimi diskurzi na Slovenskem zanima bolj kot pa sam fašizem oziroma nacizem. To podlago lahko označimo z imeni njenih sestavin: pangermanizem, antiboljševizem, antisemitizem, domačijstvo in nacionalizem; le pangermanizem moramo nadomestiti s panslavizmom, pa nas začno te razmere močno spominjati na neke druge, bolj znane. To protonacistično ideološko konjunkturo zaznamujejo imena, kakršna so Treitschke, Lagarde in Langbehn. Kombinaciji omenjenih ideoloških sestavin te konjunkturo se pridružujejo, natančneje, v njej se na poseben način artikulirajo segmenti »normalnih« buržoaznih ideoloških registrov, denimo, higienski oziroma sanitarni register: »Lepo, plemenito, veliko, resnično se združujejo v enem samem pojmu – v zdravju. Naj bo Nemec zdrav, pa bo tudi dober.«³⁰

To zdravje očitno ni pretežno medicinska kategorija, motili pa bi se, če bi mislili, da nima nikakršnih medicinskih implikacij – te so se pokazale, denimo, pri mladinskih taborniških ali telovadnih organizacijah – ali biologičnih (rasističnih) reperkusij – na te pa namiguje že besedilo, iz katerega je citirani odlomek: »Žid lahko prav tako malo postane Nemec, kot lahko sliva postane jabolko.«³¹ Lahko dodamo, da isto kot za Žida, velja tudi za Francoza, Slovana itn. (delo, gre za Langbehnovo monografijo o Rembrandtu, je bilo napisano zoper francoski naturalizem, ki da ogroža vzvišeno arijsko kulturo). Najpomembnejše za konjunkturo pa so moralne implikacije zdravja: vse, kar ni »lepo, plemenito, veliko, resnično«, tudi ni »zdravo«; prevedena v racionalnejšo dikcijo pa se ta trditev glasi: vse, kar ne ustreza moralno-estetskim kriterijem določene – socialno in geografsko določene – ideologije, je nezdravo, kužno, škodljivo, ogrožajoče, nevarno, treba se je zavarovati pred njim. Najboljše pa se zavarujemo z dvema postopkoma: s karanteno za bolne osebe in s šovinistično zaporo.

Ta zdravstveni ukrep pa je hkrati boj zoper bolezen in kulturno dejanje: »Vojna in umetnost, to je grško geslo, nemško geslo, arijsko geslo«, nam je pojasnjeno v istem besedilu. O mentalno in socialno zdravljenih učinkih vojne je bilo v času

pred I. svetovno vojno in po njej zlasti v Nemčiji prelitega precej črnila. Prav ta transformacija higieničnega registra pa manjka v ideološki konjunkturi na Slovenskem v približno istem času (in bržkone iz razlogov, kakršni so: interiorizacija imperialistične ekspanzivnosti zaradi dejanske nemožnosti imperialistične politike in vojne), medtem ko drugih sanitarnih pojmov od šovinizma, antisemitizma do karantene ne manjka.

Na eksplicitni ravni diskurza se higienistična ideologija v besedilih slovenskih piscev o področju zidave večidel omenjuje na tako imenovano fizično higieno, mentalno in socialno higieno pa evocirajo namigi, kakršen je, denimo, mens sana in corpore sano, tako da ne moremo trditi, da sta mentalna in socialna (tudi moralna) higiena v diskurzih s področja zidave kakorkoli avtonomizirani, sploh pa ne do takšne stopnje, kot sta v razvitejših kapitalističnih okoljih. Hkrati pa tudi ne moremo trditi, da ju preprosto ni. Rečemo lahko, da sta pogosta in pomembna implikacija diskurzov, ki sodijo v registre progresistične, utilitarne, tehnicistične ideologije in ideologije socialnega miru. S fizično higieno pa tvorita vsaj idejni kontinuum, če že nista njena avtomatična podmena.

Skratka, kljub navidezni odsotnosti mentalne in socialne higiene v urbanističnih in arhitekturnih diskurzih, ti dve različici higienistične ideologije – sicer bolj na skrivaj – delujeta, vsaj na področju zidave, kot docela artikulirana diskurza, opravljata, pač s pomočjo evokacij in predpostavk, načelno isto funkcijo kot jo sicer v buržoaznih ideoloških razmerah na področju zidave. Kot smo ugotovili v prejšnjih fazah raziskave, je ta funkcija v grobem dvojna: higienistična ideologija je ena izmed ideoloških form prizadevanja vladajočega razreda za dosego socialnega miru in – to je seveda zvezano z naravo socialnega miru – za čim bolj totalno in čim bolj detajlirano kontrolo prebivalstva. Blagodejni učinki fizične higiene – mentalna in socialna higiena sta le ideološki ekstenziji fizične higiene, socialno bi lahko imeli kar za različico ideologije socialnega miru – se tako izkažejo za orožje v razrednem boju (dominantni aspekt) in hkrati kot pridobitev depriviranega razreda v tem boju (sekundarni aspekt).

V slovenskih razmerah lahko le izjemoma govorimo o eksplicitnem prenosu sanitarnega ideološkega registra (kamor sodi higienistična ideologija) v območje, ki po ideološki delitvi »sfer«¹ pripada kulturi in umetnosti – takšna je, denimo, neka Plečnikova izjava o »nezdruživosti umetnosti«, razločne presupozicije te vrste pa najdemo pri Stejatu – nikoli pa se to ne zgodi v obliki strnjenega diskurza – ponavadi gre za fragmente, ki sicer sodijo v esteticistični ali progresistični register. Eden izmed razlogov za to posebnost je bržkone ta, da je socialna kontrola šele dobivala humanitarne oblike v obdobju med svetovnima vojnama. Tako se pogosto vzpostavi paradoksen položaj, v katerem mentalna in socialna higiena nimata običajne funkcije socialne kontrole in unifikacije, temveč prav nasprotno, segregativne in diskriminatorne implikacije: socialni mir je mogoče doseči, če moteče dejavnike (denimo, ideološke drugačnosti) odpravimo – po možnosti hkrati z nosilci; takšna odprava, ki ni omejena zgolj na producirajočo se ideologijo depriviranega razreda in na njene nosilce, ampak tudi na »preveč oddaljene«² različice v istem ideološkem horizontu, pa je postopek, s katerim se vzpostavlja totalna vladavina ene ideološke pozicije, prav določene pozicije v konstituciji buržoaznega ideološkega polja.

Sanitarne implikacije Langbehnovega Rembrandta potemtakem niso docela običajne v ideologijah buržoazne konstitucije, značilne pa so za protonacistično ideološko konjunkturo.

Naj se nam zdi še tako za lase privlečeno, Rembrandt, veliki holandski slikar iz XVII. stoletja, je razglašen za nasprotnika – na zgolj nasprotje – nemštva ter sploh dostojnost in zdravje ogrožajočega pisatelja iz druge polovice XIX. sto-

letja: »Rembrandt je čist Arijec; naj se germanska edinstvenost izpolni z mirnim in mogočnim Rembrandtovim duhom, pa bo lahko znova zaživela.«³² Sam nesmisel seveda ni zadosten razlog, da bi se s to prilastitvijo podrobneje ukvarjali, saj navsezadnje ni ne posebno duhovit ne izjemen (še zlasti ne v obravnavah likovnih umetnin, kjer kar mrgoli drastičnih primerjav – toda njihove implikacije so, dasi so ponavadi tudi nacionalistične, omejene na klavrne poskuse »tekmovanja s svetom«). Pomemben pa se nam zdi, ker sodi v ideološko operacijo, ki bi jo lahko imenovali »pridelovanje velike preteklosti« in ki nas spominja na Plečnikove – pa ne zgolj Plečnikove – »naše Etruščane«. Rembrandt je v Langbehnovi monografiji ovinek, ki omogoča germaniziranje renesanse, omogoča, da ji pripišejo, da je »sad arijske krvi«, ta pa je, jasno, »aristokratska«. Tukaj se krvna aristokracija meša z duhovno, toda to je zgolj zahteva renesančnih okoliščin.

Sicer ima »rod« ali »kri« »ljudsko« (völkisch) konotacijo, to se pravi, plemensko, nacionalno konotacijo, nikakor pa ne takšne, kot jo ima, denimo, izraz »populaire« ali »popular«; skratka, bolj konotacijo, denimo, slovenske *ljudske* stranke kot pa konotacijo delovno ljudstvo. Referens izraza pa je lahko isti: delavci, kmečko prebivalstvo. »Kri« oziroma »rod« postane diferencialni, natančnejše, segregativni operator na ravni literature, natančnejše, na ravni literarnega jezika ali, kot pravi neki drug kulturni ideolog prednacističnega časa – ta reprezentira tudi personalno povezavo z nacistično ideologijo, saj je preživel III. rajh v dolžnem čaščenju – Adolf Bartels: po njem nihče ne more pisati v nemščini, če ni nemške krvi. Jezikovna segregacija pa je higienska oziroma sanitarna v že opisanem pomenu (karantena, izolacija, zapora): »kdor se danes v literatni zgodovini izogiba židovskega vprašanja, kdor absolutno in jasno ne razlikuje zdravega nemškega duha od mednarodnega in nezdravega židovskega duha, ta ne samo, da ne izvršuje svoje dolžnosti do nemškega ljudstva, temveč greši zoper njega.«³³ Žid je tukaj *pars pro toto* vsega *tujega*.

Če tem formulacijam odvzamemo antisemitsko specifikacijo, dobimo običajne »narodnoobrambniške« formulacije ideologije »rodu in grude: boj zoper »tuje vplive«, zoper vnašanje »tujega« v »naše« in za jezikovno čistost.

Prav narodno obrambništvo ali ideologija narodne enotnosti – ki sta, kot smo videli, bolj ali manj le drugi imeni za ideologijo rodu in grude – pa ima tudi pomembne politične konsekvence: v nacionalno družbo uvede moralno segregacijo na prave patriote in na tiste, ki to niso; najbrž ni treba povedati, da so pravi patriotje tisti, ki se ujemajo z njenimi kriteriji. Ker pa hkrati prave patriote prezentira kot edine dejanske člane narodne skupnosti, hkrati pa pridiga narodno enotnost, je ta segregativna operacija hkrati tudi izgon vseh ne-patriotov (ti se potlej delijo še na ideološke ne-patriote ali izdajalce rodu in na krvne tujce). Skratka, ideološki pojem »narodna enotnost« je ideološka zvijača, ki je – kot pravi Thomas Mann – prisilila intelektualce (in druge ljudi), da so se po vsej sili hoteli identificirati z (nemškim) narodom, saj so navsezadnje vsi nasprotovali uničenju kulture in ljudstva. Tisti pa, ki so zanko spregledali, so bili razoroženi: kot izdajalcem jim je bila vzeta beseda. Tako so, denimo, ekspresionisti še leta 33 kazali željo, da bi postali nacionalni umetniki, da bi se pobotali z režimom, zlasti Nolde ni mogel razumeti ekskumunikacije – resnici na ljubo je treba priznati, da vse do znamenite hkratne razstave entartete Kunst in prave nemške umetnosti 37. v Münchnu ni bilo jasno, kako se bo v zvezi z njimi odločila kulturna politika – na skrivaj jih je menda podpiral celo Goebels, dejansko pa nekatere skupine nacističnih študentov. Hitler pa je približno v istem času v Münchenski Deutsches Kunsthaus napovedal novo sanitarno vojno: »Od tega trenutka naprej bomo bojevali neusmiljeno vojno za ozdravitev, neusmiljeno

uničevalno vojno zoper zadnje razdiralne elemente naše kulture . . . » Tako se je končal poskus, da bi po zgledu simbioze med futuristi in fašisti v Italiji dosegli nacizem s »človeškim obrazom«. To je bila ona odločitev »nove nemške države« zoper »ekstremni ekspresionizem«, ki jo je v nekem članku (iz 1938) tako »nep-ristransko« ocenil Stele.

Ta narodnoobrambniška sanitarnokulturna segregacija je, kot smo videli pri slikarjih, lahko delovala neposredno; toda ta neposrednost je bila sekundarna, to se pravi, sproducirala se je prek nekega določenega ovinka: prek pojmovanja materinega jezika.

»Umetnost naj bo zvesta večnim vrednotam nemškega ljudstva.« To geslo je najprej pomenilo jezikovni purizem na ravni literature, na ravni drugih umetnosti pa neko posebno različico »simbolnega realizma« oziroma »simbolnega klasicizma«. Med bojovníki je bil tudi Adolf Bartels, ki je hotel nemščino rešiti pred »degradirajočim intelektualizmom« (ki ga vnašajo marksisti in Židje) in se vrniti k »prvobitnemu jeziku kmetov«. Prav skoz jezik se namreč najbolj kaže zakoreninjenost v domači grudi (Boden). Nacistični pisatelj Hanns Jost, denimo, pravi, da zgolj ljubezen do jezika lahko odpre razumevanje domovine. Jezik je utelešenje duše, to dušo pa je mogoče najti zgolj v grudi.³⁴ Kot ugotavlja tudi Stele, je konsekvence tega jezikovnega purizma »severnjaški misticizem« in »časčenje narave«, ki je daleč od »hladnega rauma«.³⁵ Mistika grude, mistika prednikov, mistika narave, mistika zdravja, mistika krvi (rodu). Lionel Richard upravičeno opozarja, naj za to plat nacistične in protonacistične ideologije ne dolžimo filozofov, ampak val okultizma, ki ga je po I. svetovni vojni širil pogrošni (»ljudski«) tisk; filozofje – od Hegla in Fichteta do Nietzscheja so bili le razloženi v tej ideološki optiki;³⁶ vsa njihova »krivda« je v tem, da jih je bilo mogoče tako razložiti (natančneje, tako predelati).

Skratka, v ideologiji rodu in grude, ki je bila dominantna ideologija prednacistične ideološke konjunktore, ima čist jezik tele funkcije: (1) vzpostavlja segregacijo v okviru nacionalne družbe; (2) vzpostavlja jezikovno kulturno zaporo nemštva. Ta druga funkcija se dopolni z odpravo pouka tujih jezikov v srednjih šolah, češ da nemška kultura povsem zadostuje za izobrazbo Nemcev. Zaostrena jezikovna zapora torej preprečuje dotok nezaželenih, nevarnih, kužnih informacij, to pa naj bi omogočilo, da bi bili tako idiotizirani ljudje krotkejši objekti ideološke manipulacije. »Projekt« se je, kot vemo, precej posrečil.

Zaradi segregativne operacije maternega jezika se družba razcepi na prave Nemce in tujce in izdajalce. To lahko ponazorimo s tole shematsko tabelo:

teritorialna družba

(nemško) ljudstvo	ne-ljudstvo
pravi Nemci	izdajalci, tujci
idiotija	razgledanost
nemščina	tuji jeziki
domačijstvo, rod, gruda	kozmpolizem
kult dela, askeza	hedonizem
zdravje	bolezen
normalno	izrojeno, izprijeno
neposredno doživ.	intelektualizem
iracionalnost,	racionalnost
misticizem	
večne vrednote	relativizem

Ta shema kaže prav nasprotno organizacijo ideološkega polja, kot je, denimo, humanistična;³⁷ v humanistični epohi je bilo znanje latinščine, grščine in arabščine segregativni operator na ravni družbenega:

teritorialna družba

latinščina, grščina, arabščina	materinščina
hedonizem	trpljenje
humanistična vrednost, filozofija	nevednost, praznoverje
najvišje vrline	nižje vrline, zlo
razum	živalskost
humanisti	neuki, ženske

Primerjava med tema dvema shemama dokaj nedvoumno kaže intencionalno naravnost prednacistične in nacistične ideološke konjunktore, njeni socialni cilji so: osamitev »ljudstva«, razcep med intelektualci in ljudstvom, popolna razpoložljivost idiotiziranih subjektov v jezikovni in nacionalni kulturni zapor; to zadnje je vselej zavestni ali nezavedni cilj operacij, ki jih lahko uvrstimo pod egido radikaliziranja nacionalistične in jezikovne zapore.

Kljub videzu, ki bi ga utegnili izzvati s prezentiranjem sheme prednacistične ideološke konjunktore, da gre za homogene ideološke razmere – funkcija slehernega shematizma je, žal, da nekaj razkrije, hkrati pa nekaj drugega prikrije – so bile te razmere kompozitne, tudi če ne upoštevamo antagonističnih ideologij. Prav po tem se razlikuje od nacistične ideološke konjunktore: ni bila homogena, medtem ko je nacistična bila homogenizirana. Prednacistična ideološka konjunktura pa je kljub temu imela neko središče, neko točko, v kateri so konvergirali vsi diskurzi v njenem polju: nacionalizem, ki so ga imeli za skupni interes diskurzov v teh razmerah (že omenjena ideološka (samo)prevara z nacionalno enotnostjo), medtem ko je nacionalizem v nacističnih ideoloških razmerah izvrševal nivelizacijo diskurzov; za obe konjunkturi pa so značilni zaporni in segregacijski postopki, ki smo jih opisovali. Sestavine te konjunktore so bile še relativno avtonomne – v nacizmu so bile spojene – čeprav so učinkovale druga na drugo. Med umetniškimi ideologijami so bile najpomembnejše nacionalizem, zlasti njegova bojovniško romantična različica, ki se je oblikovala že v XIX. stoletju od Napoleonove zasedbe Prusije naprej, poleg nje pa še »tok« nove romantike in regionalizma.

V »bojevniškem« nacionalizmu so pomembne vrline, ki jih eksaltirata literatura in slikarstvo: tovarištvo, patriotizem, zvestoba, disciplina itn., sama vojna pa je prezentirana kot regeneracijski postopek človeštva in, kajpak, naroda, »ljudstva«, saj mu zagotavlja »možatost«. Za nas pa je pomembnejša novoromantična komponenta te ideološke konjunktore. V njej najdemo idealiziranje, mistificiranje, sklicevanje na skrivnostne sile življenja in narave in iracionalizem. Ponavadi se prepleta z iracionalizmom in regionalizmom (domačijstvom). Tudi ta »umetniški tok« izvira v XIX. stoletju, ko se je formiral na eni strani kot reakcija na prodirajoči francoski naturalizem, na drugi pa kot readaptacija romantične, »narodotvorne« tradicije po polomu revolucionarnega gibanja leta 1848. Glavna značilnost novoromantične ideologije je iracionalizem, čaščenje instinkta (čuta), zanikanje smrti, beg v sanje, pravi L. Richard,³⁸ poleg tega pa še »latentna religioznost«, ki je prezentirana kot lastnost samega umetniškega de-

janja. Pripomniti moramo še, da vseh novoromantikov ni mogoče imeti kar za naciste, večina izmed njih pa je nacizem sprejela z navdušenjem.

Drugi »lastnosti« te novoromantične »struje«, ki se nam zdita pomembni zaradi primerjave z ideološkimi razmerami na Slovenskem, sta »opitost s pomeni« in »lažni panteizem«, ti dve lastnosti sta bili pomembni tudi za nacistično ideološko konjunkturo, poleg tega pa še »člaščenje narave«.

To »člaščenje« pa je bilo geografsko omejeno: to je člaščenje nemške narave in »večne« Nemčije, v kateri je nekoč vladala prvobitna harmonija in sprava med brati. »Ugotavljamo potemtakem, da je ta novi romantizem poudarjal neko določeno restavracijo preteklosti. Ta se v splošnem kaže kot obramba »narodne skupnosti« in njenih tako imenovanih tradicionalnih vrednot, kot vrnitev h »krvi« in »grudi«, s tem pa se neoromantizem približuje tretjemu literarnemu (in sploh umetniškemu) toku, »regionalizmu« in krajevni literaturi.«³⁹ Ta pa je »reakcionarna literatura, ki se cepi na naturalizem na koncu XIX. stoletja in ohranja izmed njegovih načel le eno: kopirati je treba realnost. A zanjo je najgloblja in najbolj pomenljiva realnost Nemčije nemška gruda.«⁴⁰

Regionalizem sprva sploh ni imel neposrednih političnih implikacij, bil je le nekakšna lokalistična idolatrija, ki se je zadovoljevala z opisovanjem krajevnih in folklornih posebnosti v patetični intonaciji. Šele integrativna nacionalistična intervencija, deloma tudi v osebi Adolfa Bartelsa, ga je spravila pod pokrivalo politične ideologije. Seveda so za to v regionalizmu že prej obstajale dejanske možnosti, saj se je navsezadnje ta »struja« posvečala tistemu pravnemu Nemcu, »malemu«, a pravemu pripadniku nemškega ljudstva. Zato ji je od vsega začetka šel vzdevek »völkisch«. Vendar je tudi res, da je šele z nacionalistično (retroaktivno) interpretacijo ta vzdevek dobil konotacijo, ki je pomenila, da je regionalistična umetnost »zvezana z ljudstvom na rasni podlagi.«⁴¹

Ta ekskurz je bil potreben, da bi odstranili nepotrebne dvome pri naših primerjavah in sklicevanjih ob raziskovanju ideoloških razmer na področju zidave na Slovenskem.

Najbrž ne bo napačno, če rečemo, da lahko Plečnikove izjave pertinentno bemo zgolj na podlagi prednacistične ideološke konjunktore, ki smo jo prejle skicirali – to velja tudi za precejšen del organicističnih izvajanj, saj navsezadnje takšne ideološke razmere niso bile zgolj nemška, italijanska ali španska posebnost, poleg tega pa je bilo eno izmed žarišč ideološkega (političnega in kulturniškega) obskurantizma tudi na Dunaju pred in med I. svetovno vojno. Če se iz takšnih ideoloških razmer ni povsod razvil nacizem, je treba pripisati drugačnemu razmerju sil, ne pa odsotnosti konjunktore.

Veliko indikatorjev potrjuje to našo ugotovitev. Številčnost pripadnikov sicer pri naravi ideologije ne igra odločilne vloge, kljub temu pa lahko – če izhaja iz njene narave – marsikaj pove o njej. Mojster Plečnik si je sicer želel široko občinstvo in absolutno uveljavitev svojih načel, toda pripadnost in veljava sta bila vnaprej omejena na določeno raven in na določeno področje aplikacije; kljub totalizacijskim intencam je bilo vnaprej očitno, da je torišče omejeno: arhitektura, umetna obrt in kulturniška ideologija. Prevlada kulturniškega aspekta ideologije rodu in grude je blokirala njeno politično aplikacijo. To je pomembna inhibicija, ki je odločala tudi o naravi razmerja med učenci in mojstrom: razmerje je bilo začasno, le delno obvezujoče, subvertirano zaradi prikritega dotoka informacij, ekskomunikacije pa neučinkovite, ker je vselej obstajala druga možnost, denimo, diploma pri Vurniku. Če je bil Plečnik v določenem obdobju

nesporno vodilni arhitekt na Slovenskem, to ni pomenilo, da je tudi imel absoluten nadzor nad vsem področjem zidave. Sicer pa so tudi njegove intence glede tega dvomne in se ta dvomnost kaže tudi v njegovi pedagoški projekciji, ki jo tvorijo tile elementi:⁴²

1. Arhitektura je hkrati poklic in izbrano občestvo (elitizem in socialna omejitve);
2. arhitektura je dejanje »ljudske volje« (rod in gruda, nacionalizem);
3. arhitektura pomeni poslanstvo za pripadnike poklica (nacionalizem, nova romantika);
4. arhitektura je obveznost do domovine (nacionalizem, domačijstvo);
5. arhitektura je askeza (malomeščanska morala);
6. arhitektura je zaveza (misticizem);
7. podlaga učiteljevanja je ljubezen učencev do poklica, to je, do mojstra (konstitucija transferta);
8. arhitektura je naiva (neposredno doživljanje, čutenje);
9. arhitektura je koncentracija, to je, fiksiranje interesa, ideje oziroma izključitev vsega drugega (operacija zapore);
10. podlaga arhitekture ni intelektualna, temveč čutna in čustvena (»umetniški« ali »romantični« antiintelektualizem);
11. arhitektura je transcendenten akt (božje razsvetljenje);
12. arhitektura je omejitev možnosti in dejavnosti ter dresura (splošni disciplinarni okvir pouka).

Očitno je, da je nekatere elemente, celo večino, mogoče vključiti v ideološko konjunkturo narodnega socializma, vseh pa nikakor ne (zlasti ne točk 1 in 11), to pa je dovolj, da ga ni mogoče postaviti v isti ideološki »sklop«. Fizična podobnost med nekaterimi Plečnikovimi deli iz »ljublanskega obdobja« in poslopji, ki so jih v tridesetih letih postavili v Italiji in Nemčiji (gre zlasti za stadion, Žale, barjansko cerkev in cerkev sv. Ante v Beogradu), je na eni strani dovolj očitna in zgolj hipokriziji, ki sodi k nacionalizmu in ideologiji rodu in grude post factum pripisujemo, da slovenski pisci doslej še niso ne prikazali ne preiskali te analogije; na drugi strani pa ta analogija ne dokazuje Plečnikovega nacizma, ki ga neupravičeno sugerira Stelè, temveč zgolj to, da takšne arhitekturne formulacije niso bile izključene – seveda zaradi določenih ideoloških ujemov, ne pa kar zaradi istosti – iz gospodstva nacistične ideološke konjunkturo. Sicer pa je podobne arhitekture dovolj tudi zunaj tedanjih italijanskih in nemških meja.

Zanimivega in pomembnega vprašanja, od kod in zakaj cenzuriranje teh Plečnikovih – in organicističnih – ideoloških povezav, ki se jih ponavadi subsumira in zamolči s pojmom »idealizem«, in kdo (socialni kdo) je nosilec te cenzure, tukaj žal ne bomo mogli rešiti, dovolili si bomo že omenjeno hipotezo, da gre za horizont in nosilce nadaljevanja nacionalistične ideologije in ideologije rodu in grude tudi v okviru strok, ki naj bi se s temi vprašanji ukvarjale. Potrebno bi se bilo tudi vprašati, kaj pomenijo in kakšne so intence Steletovih namigov in sugestij v zvezi z razmerami na področju zidave na Slovenskem,⁴³ saj navsezadnje predlaga, naj se uvede na Slovenskem podoben red, kot je bil tedaj v Italiji in Nemčiji, poleg tega postaja v letih 38 in 39 njegov odnos do funkcionalistične arhitekture čedalje bolj izključujoč: če je še 37. govoril o nekakšni zeleni sintezi med obema »tokovima«, leta 39 postavlja ultimat.⁴⁴

Pustimo te Plečnikove sorodnosti in podobnosti ob strani – v opravičilo povejmo, da tudi veliko drugih arhitektov na Slovenskem, začenši z Vurnikom in sploh ne končavši, ni imunih pred takšno simbolno, čustveno in kulturno »globino«, to, denimo, ugotavlja tudi Bernik v zvezi s »stalinistično« pompoznostjo

»velike arhitekture« po letu 45⁴⁶ – in se vrnimo k organizaciji diskurza, ki mu ga lahko pripišemo na podlagi korespondence in apokrifnih dokumentov.

Paradoksní spontanizem in simbolizem Plečnikovega »klasicizma«, njegovo ekspresivno vrednost sicer apologetsko, a dovolj natančno razloži Stele (bolje v posrednem obravnavanju v »Nemški urbanistiki« kot v siceršnjih slavospevih »mojstru«):⁴⁶ gre za »sintetiziranje« ekspresionistične »vsebine«, ki so ji prepo-vedali ekspresivno formo (»izraz«), in kulturnih, to se pravi, stavbnih izročil v hibríden simbolni red, ki, s tem da reducira »modernistični« individualizem »iz-raza«, omogoča nekaj pomembnih ideoloških operacij: legitimira »vsebine« in, s tem da pravzaprav le aplicira stereotipe, to se pravi, splošno znane retorične šablone, pastiše, indoktrinira, ne da bi tvegala prehude odpore pri »slojih« z »zdravim«, »konservativnim okusom« – to se pravi, pravzaprav pri socialnih, če že ne neposrednih potomcih tistih slojev, ki so v XIX. stoletju naročali in plačevali historizme na »buržoaznih fasadah« od Hausmannove obnove naprej in ki so hkrati z »zdravo pametjo« (to je, z nenačelnostjo in protislovnostjo, z življenjsko modrostjo) tudi »zdrav okus« (to je, aplikacijo konvencionalnih, »splošno sprejetih« formul) naredili za množičen pojav, to se pravi, za »materialno silo«. Takšno sintetiziranje je potreboval nacizem. Tudi če bi bil »okus« nacističnih veljakov – Goebels je, denimo, imel »ekspresionistično preteklost«, nekateri fašistični voditelji pa so sploh odkrito kazali naklonjenost do futurizma – modernističen in »kultiviran«, bi ga morali žrtvovati in so ga tudi žrtvovali svojemu sistemu, ločevati »zrnje od plev«, da so dosegli tisto stopnjo izjavne redundance (»solidnost«, »splošno razumljivost«), ki jim je hkrati omogočila indoktrinacijo množic in integracijo z njimi. To je potemtakem razložljivo in razloženo. Kakšen pa je *raison d'être* Plečnikove sinteze?

Takšno sintetiziranje je očitno tudi možno – ali je potrebno, je drugo vprašanje – ko gre za ustanovitven akt nacionalne arhitekture. Ta akt namreč prav tako potrebuje kar se da širok, »ljudski« referenčni okvir, da se lahko uveljavi, poleg tega mora računati s prevladujočo različico nacionalizma. Zato so v takšnem aktu – tudi v Plečnikovem – navzoče nekatere posebnosti, ki zadevajo naravo in način uporabe izročila, ki jih v nacistični in fašistični arhitekturni ideologiji ni, hkrati pa niso zgolj regionalizmi, ampak bolj zadevajo tehniko indoktrinacije. Omahen pravi, da so bile naloge *Ognjišča* (arhitektov akademikov), kakor si jih je zamislil Plečnik, tudi propagiranje »estetskih vprašanj« »pri najširših plasteh ljudstva« (izkazalo se je, da so bili to »ljudstvo« malomeščani in obrtniki), nato »od tam sprejemati in s srcem gojiti v ljudski ustvarjalnosti zasidrani narodni izraz, ki je povsod pričujoč. Tega je treba še kar naprej gojiti s prefinjenim občutkom za domače izročilo in izpoved. To delo naj bi opravljali njegovi absolventi: »S svojo likovno izobrazbo, temelječo na antičnih osnovah, naj bi pomagali kvalitetno oblikovati naš resnični narodni izraz...«⁴⁷

Z drugimi besedami: če hočemo instavrirati nacionalno arhitekturo, moramo vzpostaviti njeno nacionalno bazo, nacionalno enotnost, vsaj na ravni »estetskih vprašanj«; ker pa folklornih vzorcev urbaniziranemu prebivalstvu ne moremo vsiliti v »izvirni« obliki, poleg tega pa bi s tem zgrešili instavracijski akt, sami pa bi imeli zgolj vlogo posrednika, je nujno, da na eni strani poiščemo vzorce, ki bi lahko veljali za narodne, na drugi strani pa jih predelane – to je tedaj naša temeljna akcija: predelava – to se pravi, urbanizirane prezentiramo kot ekstrakcijo in hkrati rafiniranje avtentičnih nacionalnih vzorcev. Če to storimo, tedaj bomo »s svojimi čistimi rokami prižgali luč na doslej mrtvem svečniku domače, to je slovenske arhitekture.«⁴⁸ Tem vzorcem pa je treba dati tudi zgodovino, »veliko« zgodovino, zato je tudi treba pri Slovencih, ki očitno izkajemo na tem področju deficit, ponašati Etruščane: »nekaj našega. Nekaj slo-

venskega čutim v tem.«⁴⁹ Instinkt oziroma »čut« je tukaj alibi: vseeno je, ali stvar dokažemo ali ne.

Da ne ostane kakšen dvom o naravi tega »v ljudski ustvarjalnosti zasidranega izraza«, navedimo še ta dva odlomka: »Cerkveni prostor, edini veliki svet, ki ga doživlja naš mali človek...«⁵⁰ in: »Oglejte si naše cerkve in poljska znamenja, ki so pravi monumenti in izraz lastne volje ljudi. To je dokument velikega hotenja. Za naš izraz gre, za tisto skrito posebnost, ki je samo naša, povsod pričujoča. To loči naše naselje od nemških ali katerihkoli drugih vasi.«⁵¹

Spet imamo opraviti z navidezno in dejansko kontradikcijo. Temeljne teze, ki se skrivajo v gornjih odlomkih, so tele:

- slovenska arhitektura obstaja v ljudskem izročilu, torej ima zgodovino;
- slovenske arhitekture ni, treba jo je šele narediti;
- slovensko arhitekturo naredimo, (1) tako da jo poiščemo v ljudskem izročilu, (2) tako da to, kar najdemo, predelamo s »prefinjenim občutkom« itn.;
- toda to, kar smo našli, ima dolgo in slavno tradicijo (Etruščani), kar se sicer ne da dokazati, da se pa čutiti; sklep: slovenska arhitektura je in ima »veliko« zgodovino, vendar jo je treba narediti (hkrati zgodovino in arhitekturo).

Vselej je konstitutivno dejanje najdba: svečnika, arhitekture, zgodovine, kajti vse to obstaja v disperznem in divjem snaju, zato je potreben »čut«, poleg njega pa še »likovna izobrazba«, ki zagotavlja kultiviranje. Z drugimi besedami: če hočemo imeti arhitekturo in hkrati »veliko« zgodovino, jo mora s »čistimi rokami«, to se pravi, z vso naivnostjo in omejenostjo izdelati arhitekt s pomočjo svoje »likovne izobrazbe«, sicer takšnih rezultatov ne bo; sleherna intelektualna operacija je v tem aktu odveč: »Ne gre za misel, ta je internacionalna. Nacionalna pa je forma.«⁵² In če »ne gre pri tem za ustvarjanje nekaj povsem novega. Gre predvsem za to, da prikažemo stvari na novo, to je po svoje, po naše!«⁵³ – gre kljub temu na neki način za ustvarjanje ex nihilo. Potemtakem, če hočemo »povzdigniti« »ljudski« okus, je treba pustiti »misel« vnemar, saj je zgolj v napoto, in dati formi avtonomno »novo« vsebino, »občutje« »doživetje«, jo narediti za njen »izraz«.

Stele to poudarjeno skrb za komunikativnost argumentira s posebnostmi lokalne zgodovine: »Naša dežela ima tako v poljudnem stavbarstvu kakor tudi v kulturnem stavbarstvu preteklih stoletij solidno tradicijo, katere enostavni, sami po sebi umevni zakoni so tako trdni in nedvoumno pravi, da se nam zdi revolucija, ki se napoveduje iz velikih kulturnih središč, v ekstremni obliki za nas nesprejemljiva... Modrost instinkta, ki je lepotno in tektonsko zasnoval te spominke, je po našem mnenju večji mojster kakor hladni razum sodobnega intelekta.«⁵⁴ Skratka, »naša dežela« je svetovna izjema, natančneje, takšna je, dokler je to »samo po sebi umevno« in ne poseže vmes kakšen »hladni razum sodobnega intelekta« – ta je zato za »nas« v »ekstremni obliki« vsekakor nesporejmljiv.

»Hladni razum sodobnega intelekta« ima, kot je videti iz drugih Steletovih tekstov,⁵⁵ nekaj opraviti z »boljševizmom« in aploh ateizmom, obramba pred arhitekturnim in urbanističnim prekucuštvom oziroma revolucijo je hkrati obramba pred »materializmom« in družbeno revolucijo. Tu je najboljša obramba nacionalna identiteta, ker temelji na »zgodovini« ali na »izročilu«, to se pravi, na narodnem duhu in narodnem izrazu. Nacionalna identiteta je hkrati učinek in prvi pogoj narodne enotnosti in njenih ideoloških segregacij prebivalstva. Če hočemo to identiteto vzpostaviti in stabilizirati, jo moramo naturalizirati: zato morajo biti »sami po sebi umevni« ter »trdni in nedvoumno pravi« zakoni še stvar instinkta, ne pa relativizirajočega in a priori skeptičnega razuma. Nacionalna identiteta in nacionalna enotnost sta stvar vere, ne pa stvar logike. Zato

se tudi v narodni ali »ljudski« umetnosti »vsebina« seli iz ikonografije v »štimmungo«, iz semantičnih spekulacij v semantične mistifikacije, kajti čim manj je izrečna, tem bolj je učinkovita in kjub v oči bijoči poljubnosti »naravna«, samodejna, neogibna, hkrati pa še intimna, neposredna, povsod pričujoča itn. Spet se izkaže, da je naturalizacija med najpomembnejšimi ideološkimi mehanizmi. Mehanična rodu in grude lahko legitimira karkoli, čeprav se vselej ne more izogniti paradoksom, ki so v zvezi tudi z dnevno politiko: včasih mora, denimo, »utemeljiti« avtohtonost in večnost določenih institucij, spet drugič z istimi argumenti razveljaviti te institucije, zlasti pa mora vselej selekcionirati. Sploh pa vselej nadomešča dokazovanje z instinktom: »Naj nas ne moti, da je Ljubljana, kakor se z njo srečamo v srednjem veku, po nemškem mestnem pravu organizirano središče, med nas vsajeno kot kulturno kolonizatorični, torej tuj element. Kakor pa potem raste in kamor raste, je tisto, kar jo kulturno in krvno spaja z nami in nam jo končno izroči kot našo, svojo in naš svojstveni ponos izražujočo.«⁵⁶

Ta izpeljava se sicer ne ujema s tezo istega pisca, da je Ljubljana dobila ob rojstvu enkrat za vselej »svoj izraz«, toda to nas tu ne zanima, zanima nas »naš svojstveni ponos«. Ta ponos je namreč nedvomno v zvezi z izražanjem »nekega posebnega svojstvenega značaja«, z »dihom tople človeške duše«, ki »veje« po Ljubljani: te lastnosti so hkrati »predvsem zasluga Plečnikova« in dejstva, da »tu živi rod, ki se skuša po svoje izraziti, ki se čuti povezanega s stoletnim izročilom, ki je snovalo tod in ki z ljubeznijo živi z okoljem . . .«,⁵⁷ in bržkone tudi »slovenskega čustva«, ki se je sicer pokazal zlasti pri Žalah. Očitno je tukaj uporabljen malone ves arsenal slovenske različice ideologije grude in rodu.

Izrazi »narodni izraz«, »slovensko čustvo« itn. so izrazi, ki so v neki določeni zvezi z izrazom »narodna samobitnost«, ki je videti bolj »intelektualen«; toda to je zgolj videz, davek novi ideološki retoriki. Izraz »narodna samobitnost« je namreč tisti pregibni pojem, ki povezuje nekaj po vsem videzu docela nezdržljivih ideoloških sistemov. Toda tudi ta nezdržljivost je zgolj videz, kakor se bo izkazalo na prihodnjih straneh. Pri Plečniku in Steletu so izrazi, ki jih »narodna samobitnost« nadomesti, bodisi instrument, bodisi druga plat ksenofobične zapore (vsaj o določenem šovinizmu pričajo, denimo, Plečnikov antisemitizem in šovinistični ekscesi v seminarju, ki jih omenja Omaha), ksenofobična zapora pa je očitno konstitutivni element simbolno – ekspresivnega ideološkega registra.

Prav prek pojmov-pregibov, kakršen je »narodna samobitnost«, ki se ujemajo z naturalizacijsko metaforiko, ki konstituira organicistične diskurze, se mehanika rodu in grude instavrira tudi v diskurzih tega ideološkega registra. Tako kot v simbolizacijskem in ekspresivnem registru tudi tu producira paradokse, s katerimi prikriva protislovja.

Grabrijan, denimo, govori o tem, »kako se zgublja vse tisto, kar ni iskalo ali našlo povezave z domačo grudo«, in ugotavlja, »da so se med starejšimi obdržali zgolj tisti, ki so se že zgodaj povezali s svojo zemljo. Pri tem je vseeno, koga omenim: Plečnika, Aalta ali Wrighta. – Treba je torej pognati iz domače grude!«⁵⁸

Prvi paradoks, ki ga zasledimo, je v tem, da se je treba povezovati z »grudo«, iz katere »poganjaš«; pojasnimo ga lahko z dvema predpostavkama: (1) navezanost na grudo je moralen kriterij; (2) njena narava je segregativna. Rast iz grude je tako splošna *možnost*, teko rekoč življenjska priložnost, kdor je ne izrabi, je zapravlil življenje, kdor pa je zapravlil življenje, je (moralno) propadel. Odgovornost je individualna, izhaja iz svobodne volje individua.

Grabrijan pa še v istem spisu dokazuje primernost »zasnove« orientalne hiše z

Le Corbusierovim interesom in govori o »kuferaših«, ki da so v bosanski arhitekturi odkrili reči, ki jih domači arhitektje niso opazili.⁵⁹ Glede na to, da je Le Corbusier vse prej kot orientalski domačin in da so »kuferaši« praviloma Srednjeevropec, je protislovje med povezanostjo z grudo in pravilno optiko dovolj očitno.

Kaj to drugo protislovje prikriva in razkriva? Naš namen seveda ni, da bi Grabrijanu tako post factum (toda, ali je organicizem že zares post factum?) očitali nekoherentnosti in protislovnosti v izvajanju. Prav tako kot pri Plečniku nas tudi pri njem bolj zanimajo razlogi, mehanizmi in zastavki teh nekoherentnosti ter rekonstitucija ideološke konstitucije, v kateri te nekoherentnosti niso nekoherentnosti, protislovja pa niso protislovja, temveč legitimen postopek kavzalnega dokazovanja in ekplikacije.

Če je povezanost z grudo za zahodnoevropske in srednjeevropske arhitekte konstitutivna – konstituira jih kot »prave« ali »dobre« arhitekte – pa moramo iz Grabrijanovega besedila ugotoviti, da ta ista zveza na »Orientu« pomeni nekaj docela drugega: določa »orientalca« za native speaker-ja, za domorodca, za »idiota«, to se pravi, za objekt »kuferašev« manipulacije. »Kuferaš« se tedaj vzpostavi kot gospodar, ki ima besedo, ker ima metagovorico. Ker pa je tudi sam »domorodec« in – kot smo v zvezi z ideologijo rodu in grude ugotovili – sam predmet idiotiziranja, segregiranja in manipulacije – pomeni konstituiranje novega domorodca hkrati to, da se sam konstituira kot subjekt diskurza, kakršen je pač možen v njegovi ideološki konstituciji, in da to konstitucijo projicira na svoj predmet. Pritajen imperializem se tudi tukaj, kot se skoraj vselej, povezuje s prikritim razizmom, tako imperializem in razizem pa sta strukturni nujnosti ideologije rodu in grude. Tukaj ne pomaga nikakršna »širšedomovinska« dekoracija, ker o naravi diskurza odloča status objekta (obravnave in manipulacije) v diskurzu: v vsem besedilu se domorodce nekaj sprašuje, odgovori, seveda skrbno izbrani, pa rabijo za konstrukcijo diskurza, ki je po statusu, to se pravi, a priori metagovorica.

Toda ne prvi in ne drugi paradoks nista dovolj jasna, če ju ne situiramo v kontekst organicistične metaforike. Za dokaz in ekplikacijo neogibne povezave z grudo na dveh ravneh: na ravni arhitektove konstitucije in na ravni konstitucije arhitekture, uporabi Grabrijan tole prisposodob: »Vzročne zveze? Ne moremo razumeti rasti drevesa, če ne poznamo korenin.«

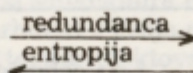
Ta prisposodba je del izjave, in sicer tisti del, ki naj bi zato, ker je očitna in splošno znana resnica, ker je sama evidenca, dokazala resničnost trditve. Zapisati bi jo pravzaprav morali: »vsi vemo, da ne moremo razumeti rasti drevesa, če ne poznamo korenin.« Ta vegetativna floskula naj kljub okorni formi, ki je spet po svoje indikativna: kako naj *razumemo* rast drevesa, če poznamo korenine? (Prisposodba očitno nadomešča podobno prisposodbo: drevo ne more rasti, če nima korenin. Ali: če ne vemo, kako delujejo korenine, ne vemo kako drevo raste. Okornost kaže zlasti, da gre prav za floskulo), zagotovi resničnost tele trditve: »Po starih izkušnjah je treba spoznavati nove. Ne moremo razumeti sodobne izkušnje, če ne poznamo njenega razvoja.«

Nepoučenim se bržkone zdi primerjava kilava. Korenine naj bi ustrezale starim izkušnjam, bile bi naj potemtakem pred drevesom. A brž ko jo postavimo v njen pravi ideološki kontekst, v organizem – tokrat v vegetativni obliki – in v ideologijo rodu in grude, se »normalizira«, pokaže se tudi problem, ki tare ideologijo rodu in grude v ideoloških razmerah, ki jih obvladuje neki določen racionalizem: kako naturalizirati kavzalnost? In hkrati rešitev problema: z že preiskkušenim metaforičnim postopkom, ki omogoča, da evolucijo, natančneje, genezo izenačimo s kavzalnostjo.

Ta izjava pravzaprav ne eni strani pomeni, da so izkušnje isto kot kavzalni logični nizi (kot dedukcija), na drugi strani pa, da so arhetipi. Trditev, da gre za arhetipe, pa pomeni, da se »zasnove« kot abstrakti /ekstrakti obstoječih poslopij, to se pravi, kot njihovo »bistvo« nespremenjene prenašajo po zgodovinski kronologiji, ne glede na spreminjanje tehnike, materialov in družbene konstitucije. Primerjava sicer še naprej šepa, a zdaj je očitna njena funkcija: psevdo botanična eksplikacija, opirajoča se na dozdevno analogijo, naj bi producirala »naravno« tipologijo arhitektur in sugerirala nekakšno linnéjevsko klasifikacijo stavbnih vrst. Biti zakoreninjen v lastni grudi, pomeni, dičiti se z biološko, to se pravi, dejansko, nespodbitno eksistenco in z biološko, eksaktno ugotovljivo rodovno individualnostjo (»identiteto«). S pomočjo te linnéjevske klasifikacije se vzpostavi konstitutivna dvojica zunaj (tuje) in notri (naše) kot naravno nasprotje, hkrati pa še naravna konkurenca kot temeljno razmerje med nasprotujočima si členoma: »Ne moremo pa tudi slepo mimo novih pridobitev v širokem svetu. Toda ostati moramo v soglasju z obstoječimi pogoji, ostati zakoreninjeni v lastni grudi.«⁶⁰

O naravi razmerja med tujim in našim smo že govorili, ko smo govorili o Grabrijanovem obravnavanju orientalske hiše, zdaj lahko to razmerje prikažemo s shemo:

domorodec1	domorodec2
Evropec	Orientalc
subjekt diskurza	»objekt« diskurza
razumevanje	nerazumevanje
govor, diskurz	odsotnost govora
	(idiotija, eksotična govorica)
korenine+drevo	korenine
ekonomija (govorice)	surovine (polartikulirane izjave, ki jih pravilno razume le subjekt diskurza in jih interpretira).



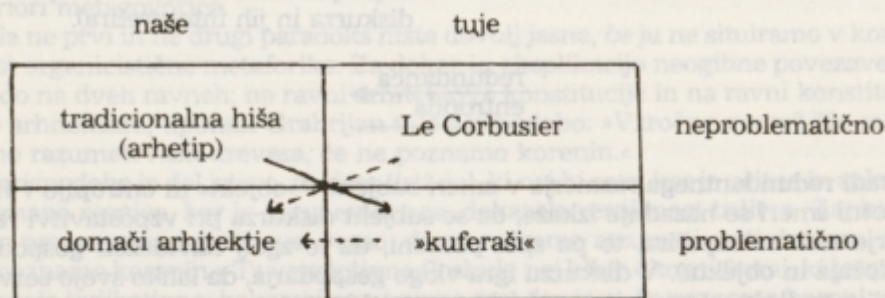
Zaradi redundantnega razmerja v smeri subjekt – »objekt« in entropije v nasprotni smeri se nazadnje izkaže, da se subjekt diskurza pri vzpostavitvi razmerja sam manipulira, to pa spet pomeni, da je zgolj navidezen gospodar (položaja in objekta). V diskurzu igra vlogo gospodarja, da lahko svojo servilnost in podložnost projicira v »objekt«, zato lahko rečemo, da je struktura »objekta« diskurza pravzaprav struktura subjekta; ta subjekt je potemtakem vselej že podvržen in razpoložljiv. Razpoložljivost subjekta za (njegovega) gospodarja, ki jo doseže njegova lastna rodovna in grudna segregacijska zapora, zahteva totalizacijo razpoložljivosti, ki eo na področju, ki ga obravnavamo, kaže v dveh temeljnih oblikah: kot totalizacija servilne morale in kot totalizacija konstitucije segregacijske zapore. Imperializem je možen le prek zastopnikov imperIALIZMA, konstitucija subjekta pa je model njegovega delovanja *en détail* in *in effigie*.

Zakoreninjenost v lastni grudi potemtakem poleg »naravoslovne« verifikacije pomeni še nekaj – pomeni prilagoditev »obstoječim pogojem«, to se pravi, lokalnim, zlasti ideološkim razmeram, te »pogoje« pa hkrati določajo krajevno stavbno in kulturno izročilo ter aktualne politične in ekonomske razmere, ali, z eno besedo: krajevna ideološka konjunktura. Zato je arhitektova dejavnost

nujno kompromis med zunaj in notri, pri tem pa notri velja za odločujoči pol razmerja. Toda kompromis ni zgolj deskriptiven pojem, temveč člen določene- ga ideološkega diskurza: po Steletovi različici je namreč znamenje osebne zre- losti, po Omahnovi pa prav tako neogiben rezultat življenja, kot so okrogline v naravi. Potemtakem lahko rečemo, da je kompromis v ideologiji rodu in gru- de in v organicizmu (če mu sploh lahko pripišemo dejansko avtonomijo glede na ideologijo rodu in grude) kriterij »dobre arhitekture«. Toda kaj je s to okrog- lino otopljeno in s tem kompromisom kompromitirano?

Za Steleta je odgovor preprost: sleherni ekstrem, hladni intelekt in boljševi- zem, to lahko doseže – tako kot, denimo, v fašistični Italiji – le kompromis med »tradicionalisti« in »funkcionalisti«, ki se mu za domačo rabo pravi »zlitje obeh struj«. Seveda je jasno, kdo bo gospodar po tem zlitju. Za Plečnika je to »misel«, ki je »internacionalna« in ki jo je treba vtakniti v »naše oblike« ali »povedati po naše«. Prav tako za Grabrijana, le da si priskrbi še zrcalni argument: Le Cor- busier, ta plečnikovski zli duh in »oče« funkcionalistov, se je sam zgledoval pri orientalski hiši. Če tuje ali zunanje na ta način verificira vrednost našega ali notranjega, konkurenca ni več možna, nevarnost je odstranjena, za slovenske- ga arhitekta ni več svetovne zgodovine, ampak le seštevek nacionalnih zgodo- vin – seveda če odštejemo »dobe«, ki v diskurzih arhitekturnih in urbanističnih ideologij figurirajo kot topografske entitete: antika, srednji vek, renesansa, xix. stoletje so hkrati časi in tuji kraji, ki so še posebej primerni za dokazovanje in primerjanje, ker ni nikakršne nevarnosti za njihov poseg v »naše«, tako so lahko topoi arhitektovske retorike.

Ugotovili smo že, da v Grabrijanovih izvajanjih igrajo »kuferaši« podobno vlo- go kot Le Corbusier, le da v zmanjšanih in na neki način interioriziranih oko- liščinah, kar nam omogoča, da jih »ponašimo« v notranji kriterij in hkrati ne- varnost:



Črtkani črti označujeta ambivalentna, »nevarna« razmerja.

Shemo lahko beremo takole: tuje ne more shajati brez našega arhetipa; arhetip spoznajo tudi naši tujci in ga seveda aplicirajo; ta aplikacija lahko vpliva na av- tohtone arhitekto, domači arhitekti lahko spoznajo arhetip prek intervencije domačega tujega, ki pa se potrjuje z intervencijo tujega. Stilne epohe ne figu- rirajo v shemi, ker so a priori nevtralizirano, mrtvo tuje, ki je že interiorizirano v arhetipu, konkurenca z njimi ni nevarna, ker pač ni možna.

V interpretaciji te sheme se pojavi razsežnost – ki pa je seveda ne smemo pri- pisati zgolj Grabrijanu; Plečnik in Stele sta bila njena precej odličnejša prota- gonista – arhitekturnega in kulturnega protekcionizma, ki pa – to je značilen paradoks – krepi razmerje odvisnosti od Tujega, od »širokega sveta«, s katerim

je treba »loviti korak«, »hoditi vštric«, »ne zaostajati za njim«, skratka, uprizarjati simulacijo tekmovanja za domačo rabo, medtem ko nasprotnega razmerja preprosto ni, natančneje, sploh ni »v misel vzeto«.

To je prikazen a priori nemožnega tekmovanja, ki pa je hkrati nujno. Tuje je namreč za ideologijo rodu in grude tako zelo tuje, da ni možna niti primerjava, kaj šele konkurenca. Če pa tuje vendarle kako poseže v domače, je to a priori sovražen poseg, ki ogroža rodovno ali nacionalno identiteto. Skratka: tekmovanje s tujim je nujno: (1) ker mi ne zaostajamo za časom; (2) ker se le tako lahko pokaže pravilnost naših rešitev; (3) ker se tako pokaže in utrdi razlika med našim in tujim; hkrati pa so tekmovalci vnaprej diskvalificirani: (1) ker tekmovalje ni možno, kadar gre za dve radikalno različni stvari, kakršni sta naš in tuj narodni izraz, naš in tuj narodni duh itn.; (2) ker so tekmovalci izdajalci ali pa so vsaj zelo sumljivi, saj omogočajo ali bi lahko omogočili vdor tujega v naše, so z njim okuženi, tuje pa je lahko našemu le sovražno; (3) tuje, ki je strukturirano analogno našemu, a priori ne more pristati na naše tekmovalne propozicije, mi pa ne na njegove.

V arhitekturnem protekcionizmu pa se pokaže še nekaj, in sicer – ne eksistenčni, ne ekonomski, ne estetski, ampak – gospodovalni interes »naših« arhitektov: z njim zavarujejo področje, ki jim, kakor jim zagotavlja nacionalistična ideologija v kakršnikoli različici, pripada: mehanika organov in segregativna mehanika rodu in grude se tukaj izkaže za mehaniko gospostva, katerega naravo smo že opisovali, ko smo obravnavali akcijo »našega« arhitekta na »tujem« (na Orientu), in jo prikazali kot navidezno gospostvo, kot relejno gospostvo, ki je pravzaprav arhitektova razpoložljivost za dejanske gospodarje družbe. To gospostvo se kaže že na ravni organizacije poslopja, mesta, okolja; že na tej ravni mehanika organov konstituira arhitekto kot odločitveno skupino, ki zastopa in uresničuje interese »družbe« oziroma »časa« v »prostoru«. Ko pa v njej intervenira ideologija rodu in grude, se »obči družbeni interes« prelevi v »klic domovine« (Ruf der Heimat), zaradi katerega je arhitektura »poklicana«, da »povsod izpričuje domovino« itn., arhitekt pa dobi zgodovinsko poslanstvo, ki mu nalaga, da vse to »izrazi«, hkrati pa sankcionira njegov protekcionizem, kajti to lahko stori samo domorodski arhitekt s svojo neposredno izkušnjo.

Paradokso je, da je instrument tega arhitektovskega gospostva – težnja k temu gospostvu nikakor ni vselej zavestna in plod podlih nagibov, tako kot je šovinizem na ravni vsakdanjega govora pogosto zgolj locus communis (denimo: Žid in Grk sta trgovca, Nemec je mislec, Francoz je frivol, Italijan je slab vojak, Slovan ima široko dušo itn.), to se pravi, je spontan in nezaveden – nacionalni duh in izraz, ki sta pri Slovencih, kot nam je povedal Stele, »topla« in »človeška«, tej oznaki pa lahko dodamo še regionalne specifikacije, denimo za Gorenjce, Dolenjce, Kraševce, Primorce, kakršne so »blag«, »širok«, »vase zaprt«, »trpek«, itn.; niz je zares neskončen.

Toda če zgolj rečemo, da sta ta duša in izraz instrumenta razredne in korporacijske dominacije – v okviru, ki ga po vsem videzu sama določata, s tem da se izdajata za njen najpomembnejši atribut – smo bržkone povedali premalo.

Če je – kot pravi Plečnik – misel internacionalna, forma pa nacionalna, lahko domnevamo, da tiči narodna duša v formi, da je tisto, kar je v tej formi najbolj »naše« in zaradi česar je ta forma »narodni izraz«. Skratka: narodna duša je vsebina narodnega izraza. Esteticizem, ki se sklicuje na »narodno dušo«, je tako neogibno vdelan v neko določeno ideologijo simboliziranja in izražanja.

V nekaterih tekstih se v isti funkciji kot duša pojavlja poezija. Ta sinonim oziroma semantična različica duše pa ja lahko pojasnjevalen. Fabiani, denimo, pravi: »Umetnik je kakor roža, ki v svojem prirodnem, individualnem razcvetu

podaja svoje najboljše in najlepše. Ne moremo pa od njega zahtevati stvari, ki nastajajo šele iz sodelovanja vseh moči narodovih. To sodelovanje, v katerem se izraža poezija celega naroda, pa predpostavlja netendenčno, idealno delo vsakega posameznika. S tem in pa z dopolnitvijo vsega dobrega, kar nam je zapustila preteklost, se šele vzbudi genius loci, v katerem se odraža duša ljudstva in kraja.⁶¹

Fabianijev liberalizem, ki mu omogoča, da arhitekta (umetnika) koncipira kot relativno avtonomen subjekt, kot individuum, je hkrati dualizem: kajti arhitekt se lahko polno uresniči šele tedaj, ko lahko deluje v razmerah, ki nastanejo, ko »sodelujejo vse moči narodove«, oziroma, njegova osebna poezija postane narodova poezija, ko se inkorporira v celoto »narodovih moči«. Nacionalni karakter je potemtako sicer hvalevredna lastnost, ni pa odvisna od arhitekta, temveč od okoliščin. Je spontan, avtomatičen učinek okoliščin, ne pa rezultat arhitektovega voluntarizma. Hkrati pa ni nič danega. Operacija je pravzaprav prav nasprotna od operacij v polju ideologije rodu in grude: a priori svoboden arhitekt, ki je že zato, ker je umetnik, zunaj slehernega sumničenja, lahko tako, da opravlja svoje delo, prispeva h konstituciji narodne duše oziroma poezije, ta pa ga ne omejuje, segregira, temveč – kadar okoliščine dopuščajo – stimulira v njegovem početju.

Takšne formulacije na Slovenskem, vsaj v obdobju, ki ga obravnavamo, niso posebno pogoste. Lahko bi celo dejali, da njihovo število upada proti koncu obdobja med svetovnima vojnama in da pravzaprav, vsaj na področju zidave, docela zginejo. To se dogaja hkrati s procesom, v katerem ideologija rodu in grude progresivno nadomešča liberalno različico slovenskega nacionalizma. Fabianijeva formula je sicer elitistična in sodi v konstitucijo buržoaznega ideloškega polja, toda socialna segregacija, ki jo predpostavlja in deloma izvršuje, ni iste vrste kot pri ideologiji rodu in grude: elita zahteva specifične socialne funkcije v okviru nacionalne družbe, ne pa specifičnih funkcij nacije.

Denimo, za Steleta takšen individualen razcvet ni možen; zanj »mesta niso mogoče slučajen skup človeških bivališč, ampak v razvoju človeške družbene organizacije nujno dani organizmi z globljim smotrom in nujnim neponarejenim izrazom, tako da jih moremo imenovati: verno zrcalo višjih družabnih in kulturnih stremljenj narodov, odsev njihove zgodovine in duševnosti«.⁶²

Če razstavimo Fabianijevo in Steletovo izjavo, dobimo tele trditve oziroma postavke, ki še jasneje pokažejo razlike:

1. Fabiani:

- umetnik je individuum;
- sodelovanje vseh moči narodovih je več kot individuum;
- to sodelovanje producira poezijo celega naroda;
- to doseže tako, da »vzbudi« genia loci;
- poezija »celega naroda« je odraz duše ljudstva in kraja;
- ta poezija stimulira individua;
- ta poezija je spontan produkt umetnikovega dela.

2. Stele:

- mesto je organizem;
- ta organizem ima globlji smoter in neponarejen izraz;
- je zvest odsev višjih družabnih in kulturnih stremljenj narodov;
- družabna stremljenja sodijo v sfero zgodovine;
- kulturna stremljenja pa v sfero narodne duševnosti;
- v nobeni izmed teh dveh sfer ni prostora za individualno početje, nasprotno, individualno početje je že po definiciji zunaj njiju;

– narodna duševnost in zgodovina sta determinacijska faktorja, ki sta dejansko faktorja zapore.

Za Steleta (pa tudi za Plečnika in še koga) izraža mestni organizem narodno dušo, hkrati ta mestni organizem fizično, to se pravi, »civilizacijsko« organizira in integrira individue v mesto. Toda, kakšni so ti individui? To niso Fabianijeve svobodne osebe, temveč nujni soudeleženci v produkciji »višjega smotra«, to se pravi, v izražanju »narodne duševnosti«, to pa se da početi le na en način. »Višji smoter« potemtakem določa vse nižje »smotre«, pa tudi sleherno individualno početje. Determinacija in funkcionalna subordinacija sta docela vzporedni, pravzaprav sta ena in ista funkcija, obravnavana v različnih smereh. »Višji smoter« je absolutum, njegova determinacija pa je – seveda v njegovem »naravnem« področju – totalna.

Razlika med Fabianijevo in Steletovo dušo je očitna: prva je produkt dialektike, ki spremlja adicijo individuov v občansko družbo, druga pa hkrati danost, jasno in kategorično formuliran interes in kriterij/segregacijski operator.

Implikacije te druge duše postanejo jasnejše, če razčlenimo Steletov kulturni projekt za Slovence in mu v njegovih lastnih besedilih poiščemo ustrezajoče analogije.

V zvezi s sodobno Ljubljano, denimo, pravi: »Tretja, slovenska Ljubljana, je tudi sicer neprestano stremila po tem, da postane res instrument narodnih kulturnih potreb in njih najvidnejši simbol. Tako se je Ljubljana spet povrnila k ideji prastarega, narodno in versko simboličnega pomena mest, k ideji slovenske akropole.«⁶³ Pomen tega »prastarega pomena mest« bo bržkone bolj jasen, če ga soočimo z neko drugo Steletovo izjavo: »Vse te višje simbolične funkcije mest obsega v grškem mestnem tipu klasično razviti pojem akropolis . . . To je pomenil pojem mesto v svojem bistvu tudi od srednjega veka sem in v najnovejšem kulturnem razdobju, v katerem živimo tudi mi. V zvezi z našim vprašanjem pa je važno, da prastari družabno simbolični značaj tudi v našem stvarno konstruktivnem času ni zamrl, o čemer posebno glasno pričajo prizadevanja narodno-socialistično navdahnjene nemške urbanistike . . .«⁶⁴

Po tem, kar smo o nacističnem sorodstvu in o naravi ideologije rodu in grude že povedali, je komentar bržkone odveč, kljub temu pa menimo, da ni odveč, če omenimo, da Stele uporablja tudi sicer v zvezi z arhitekturo in urbanizmom v 3. rajhu izraze, kakršni so prastaro doživljanje, vrnitev k izvorom, praobčutenje itn.,⁶⁵ to pa le še dodatno osvetljuje nekatere možnosti, ki se skrivajo v ideologiji rodu in grude. Hkrati pa moramo spet poudariti neki razložek, zaradi katerega slovenske različice te ideologije ne moremo imeti za nacistično ali fašistično. Nemška prasakralnost, ki je sprva v ekspresionizmu, nato pa – ustrezneje za takšno pogrošnost – v narodnem socializmu iz globin nemške narodne duše pridrla na dan, je nekakšen ponarejen animizem ali panteizem,⁶⁶ ne pa katera izmed tamkajšnjih krščanskih ver, medtem ko je slovenska prasakralnost vselej in edino katoliška, tako da ima »enotna in celotna volja ljudstva« za Sovence v artikulaciji lokalne različice ideologije rodu in grude disciplinarne značilnosti tega ideološkega podtona. Ko T. Štrukel razglša svoje navdušenje nad Baragovim semeniščem, pravi: »Polne duha in ljubezni in razumevanja so zasnove tega tlorisa, ki nam je razumljiv le kot mogočen spomenik celotne in enotne volje naroda po izpovedi vere in sebe,«⁶⁷ ta ljubezen, razumevanje, duh in narodna volja zadevajo manj arhitekturo »samo na sebi« kot pa njeno primernost za pradigmo pedagoške disciplinarne institucije.

Po povedanem bržkone ne bi smeli biti presenečeni, če leta 1947 naletimo na tole parafrazo Steletove sentence, ki smo jo nekoliko prej obravnavali: »Naseljje ima svoj obraz in svoje poteze, znake svojega rojstva in svojega razvoja.

Iz njih je mogoče brati brez potvorbe – zgodovino naših prednikov.⁶⁹ Ideologija rodu in grude je potemtakem – v spremenjeni obliki in z ublaženimi implikacijami – preživela medvojne pretrse celo kot »nova« različica Steletove zgodbe o mestu.

Braco Rotar

³⁰ J. Langbehn, *Rembrandt als Erzieher*, Duncker Verl., Weimar 1922, str. 249.

³¹ Ibid., str. 280.

³² Ibid.

³³ A. Bartels, *Der Literaturhistoriker und die Gegenwart*, Avenarius Verl., Leipzig 1910, str. 17.

³⁴ V članku v *Völkischer Beobachter*, 24. sept. 1934, cit. v L. Richard, *Le Nacisme & la culture*, Maspero, Pariz 1978, str. 147.

³⁵ Stele, »Nemška urbanistika«, *Kronika slovenskih mest* V/2, Ljubljana 1938, str. 72–78.

³⁶ Cf. L. Richard, op. cit.

³⁷ Cf. naš članek »Intelektualni topos«, *Problemi-Razprave*, št. 192–193, Ljubljana 1979, str. 35–56 in poglavje v: *Govoreče figure*, DDU Univerzum, Ljubljana 1981.

³⁸ L. Richard, op. cit., str. 152.

³⁹ Ibid., str. 153.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.; da ne gre preprosto za nacionalističen ideološki kontinuum (za »izraz« nacionalizma v umetnosti), priča dejstvo, da je eden izmed predstavnikov te »struje«, Oskar Maria Graf, čigar knjige so nacisti celo priporočali, vsekakor pa jih 33. niso javno sežigali, še istega leta ušel na Dunaj, 34. na Češko, 38. pa v ZDA, kjer je umrl. 33. pa se je čutil osramočenega, ker njegovih knjig niso sežigali, napisal odprto pismo nacističnim voditeljem z naslovom »Sežgite me!« in ga priobčil v dunajskem *Arbeitszeitung* 11. maja 1933. V zvezi z nacistično kulturno ideologijo in politiko cf. knjige o umetnostih in javnih obcih v 3. rajhu, ki jih je napisal J. Wolf in so v letih 1963 in 1964 izšle pri Sigbert Mohn Verl., Gütersloh; Klaus Vondung, *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literaturtheorie*, List Verl., München 1973; H. Brenner, *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*, Rowohlt Verl., Hamburg 1963; H. Hinkel, *Zur Funktion des Bildes im deutschen Faschismus*, Anabas-Verl., Steinbach 1975; J. Petsch, *Baukunst und Stadtplanung im Dritten Reich*, Hanser Verl., München 1976; v zvezi z ideološko konstitucijo nacistične konjunktore cf. M. Dolar, »O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma«, *Problemi-Razprave*, št. 177–180, Ljubljana 1978, str. 49–111.

⁴² Cf. Plečnikovo uvodno predavanje, cit. v J. Omahen, *Izpoved*, str. 175–177.

⁴³ Cf. F. Stele, »Nemška urbanistika«, »italijanska urbanistika«.

⁴⁴ Cf. F. Stele, »Ljubljana v letih 1935–1940«, *Kronika slovenskih mest* VII/4, Ljubljana 1940, str. 215–222.

⁴⁵ Cf. S. Bernik, op. cit.

⁴⁶ Cf. F. Stele, »Nemška urbanistika«, »Plečnikova Ljubljana«.

⁴⁷ J. Omahen, *Izpoved*, str. 86.

⁴⁸ Plečnik, cit. v J. Omahen, *Izpoved*, str. 159.

⁴⁹ Plečnik, ibid., str. 46.

⁵⁰ Plečnik, ibid.

⁵¹ Plečnik, ibid.

⁵² Plečnik, ibid., str. 41.

⁵³ Plečnik, ibid., str. 88.

⁵⁴ Fr. Stele, »Likovna umetnost v l. 1934«, *Dom in svet*, Ljubljana 1934, str. 181.

⁵⁵ Cf. F. Stele, »Nemška urbanistika«.

- ⁵⁶ F. Stele, »Kulturni obraz Ljubljane«, Kronika slovenskih mest V/3, Ljubljana 1938, str. 169.
- ⁵⁷ F. Stele »Plečnikova Ljubljana«, Kronika slovenskih mest VI/4, Ljubljana 1939, str. 232.
- ⁵⁸ D. Grabrijan, *Makedonska kuća*, str. 6.
- ⁵⁹ Ibid., str. 21.
- ⁶⁰ D. Grabrijan, *Kako je nastajala naša sodobna hiša*, str. 1.
- ⁶¹ M. Fabiani, »Ljubljana«, Kronika slovenskih mest II/1, Ljubljana 1935, str. 6.
- ⁶² F. Stele, »Kulturni obraz Ljubljane«, str. 169.
- ⁶³ Ibid., str. 171.
- ⁶⁴ F. Stele, »Kulturne naloge mest s posebnim ozirom na Ljubljano«, Kronika V/3, Ljubljana 1938, str. 153–154.
- ⁶⁵ F. Stele, »Nemška urbanistika«.
- ⁶⁶ Cf. L. Richard, op. cit.
- ⁶⁷ T. Štrukel, »Baragovo semenišče«, *Naš Bežigrad*, Stavbna zadruga »Bežigrajski dom«, Ljubljana 1940, str. 69.
- ⁶⁸ *Urbanizem, arhitektura, konstrukcija 1945–1947*, str. 26.

PRELIMINARIJE K PROJEKTU SOCIOLOGIJE LITERATURE

V razrednih družbah je družbena totalizacija proizvod razrednega gospodstva, tj. razrednega boja vladajočega razreda, to se pravi, prav tistega bistvenega momenta, ki razrednim družbam »preprečuje«, da bi lahko bile »totalnost«. Družbeno totalnost v razrednih družbah proizvajajo mehanizmi razrednega boja – razredni boj pa je seveda hkrati prav tista bistvena razsežnost teh družb, zaradi katere niso totalizabilne. Družbena totalnost je zato v razrednih družbah vselej protislovna – zato nemara ni tako pretirano, če rečemo, da je družbena občost razrednih družb vselej posebna občost, in kolikor se predstavlja kot občost sans phrase, je laž. Ta laž je v svojem integrativnem delovanju izdelek ideoloških procesov kot razsežnosti razrednega boja. Zato sociologija, še zlasti sociologija, katere predmet je ideološki, kolikor sociologije literature, ne more izhajati iz družbene totalnosti. V tem smislu njeno podjetje ni utemeljeno in tudi ni utemeljivo.

Najsplošnejši projekt sociologije literature zato nikakor ne more biti v tem, da bi iz družbene celote izpeljavala književne formacije; v tako zoženem pojmovniku bi morali prej reči, da je njena naloga z materialistično analizo tekstov prispevati h konceptualizaciji razčlenitve formacij družbe. V klasični alternativni med potjo navzdol in potjo navzgor bi se torej odločili za pot navzgor – s to omejitvijo, da morebitna stratifikacija ni linearna, temveč se stopnje druga v drugo zadirajo in je potovanje prej spiralno. Kraj, ki ga mora analiza predvsem zajeti, je mesto »nepravilnosti«, medsebojne vkleščenosti strukturnih plasti – v najsplošnejši formulaciji torej momenti ideološke posredovanosti družbene baze. Na ta neprijetni element »prekrivanja« naletimo že v klasičnih poskusih družboslovne raziskave umetnin, kjer deluje kot prikrit spodrselj ali kot moment nekoherentnosti njihove specifične logike.

Nemožnost, da bi se sociološka analiza lahko podložila z vnaprej zagotovljeno družbeno totalnostjo, je še zlasti razvidna iz neuspeha tistih sociologij, ki eksplicitno poskušajo izhajati iz celostnega umevanja »družbe«.

Mnenjska modrost zgodovine idej rada navaja, da je Taine eden izmed začetnikov sociološke metode v proučevanju umetnosti: mnenju lahko pritrdimo, ker je prav Taine že praktično pokazal, zakaj sociologija umetnosti ni mogoča, proizvedel je zadosti bogate simptome, ki pričajo o njeni neutemeljivosti, in s svojim psevdopozitivizmom/Kos, 1974, 300, 305 et passim/ dokončno pokopal upe na morebitno možnost pozitivističnega osnovanja sociologije umetnosti.¹

¹ Kos (1974, 303) meni, da pozitivistično dediščino v sociologiji književnosti legitimno prevzema Escarpit (1964); prav kolikor Escarpit nadaljuje pozitivizem, ne tematizira specifične književnega »dejstva«: brž ko literarno problematiko objektiviramo v »fait social«, se moramo odpovedati njeni subjektivni, tj. družbeno zgodovinski posredovanosti, ki objektivacijo-totalizacijo ravno onemogoča. Simptomatično mora Escarpit svojo

Kakor je znano, Taine za znanstveno raziskovanje umetnine predlaga dva pojmovna niza: »rasa – okolje – trenutek« in »splošno stanje duha in nravi – posebna nagnjenja in zmožnosti – vladajoča osebnost«; Prvi pojmovnik, ki ga razvija v uvodu k Zgodovini angleške književnosti, je bolj zaslovel, nemara zavoljo bolj »pozitivnega« zvena in pa zato, ker vsaj na videz omogoča tako diahrono kakor sinhrono optiko.

Drugi niz se kot sinhrona razsežnost umešča na kritični kraj prvega pojmovnika – besedišče Filozofije umetnosti nam lahko velja za podrobnejšo obdelavo »trenutka«, ki je rezultat sinhronega križanja med raso in okoljem. Če se osredinimo na drugi niz, se bomo ognili nekoliko prekratemu vicioznemu krogu, ki Tainovemu pojmovnemu orodju že kar takoj grozi z tautologijo, saj so vsi trije momenti prvega niza »duhovni« in v nasprotju z intenco pozitivizma peljejo v problematiko refleksivne narave duha:²

ko okolje oblikuje raso, pravzaprav duh na različnih prevojnih stopnjah učinkuje sam nase in na svoje tvorbe.

/Kos, 1974, 308./

Taine začne klasično, in zagreši klasični faux pas slehernega sociologizma:

Izhodišče te metode je spoznanje, da umetnina ni osamljena in da je treba zaradi tega iskati celoto, od katere je odvisna in katera umetnino tudi pojasnjuje.

/1865, 26./

Problematični korak je pač tisti, ki od sicer ustreznega najsplošnejšega spoznanja pelje k iskalnemu najstvu.

Estetika je za Taina znanost in se torej z drugimi znanostmi in umetnostmi uvršča v sfero »višjega življenja«: tistega, v katerem se človek ukvarja s tvornimi vzroki in z vodilnimi značilnostmi, »ki vladajo vsako celoto in vtiskujejo svoj pečat najmanjšim nadrobnostim« /54/; a če znanost in umetnost svoje podjetje v splošnem opravljata vzporedno, je področje umetnosti izjemno v tem, da si na njem estetska znanost in umetnostna tvornost druga drugi prihajata naproti. Estetika odkriva celoto, od katere je umetnina odvisna, umetnino v to celoto umešča in s tem pojasnjuje.

Umetnina kaže kakšno bistveno značilnost resničnih predmetov, uporabljajoč celoto povezanih delov, ki jim spreminja razmerja; s tem prikazuje »logiko« /42/ prikazanih predmetov, to se pravi, njihovo pripadnost prav tisti celoti, ki je estetiki za izhodišče.

Ker se način, kako del pripada celoti, ujema z njegovo notranjo logiko, prikaz te vzročno-pripadnostne verige pa je isto kakor pojasnitev »bistva« (dela ali celote, to je vseeno, saj se vzajemno razodevata), moramo reči, da estetika pojasnjuje umetnino s celoto, ki je v tej umetnini že *pojasnjena*.

objektivacijo zasidrati v skrajno subjektivistični »gratuité« specifično literarneg branja, to se pravi, da »slepo« vpelje ideološki kriterij, ki ga ne kontrolira. Na drugi strani in komplementarno pri njem problematiko subjektivne posredovanosti nadomeščajo z drugih področij sociologije uvoženi pojmi. (Tako se ujame še v modno mitologijo »posebnih sociologij«, ki morajo »občo« sociologijo ali proskribirati ali pa vzdrževati z njo protislovna razmerja /Močnik, 1979 b, 26–27./) Kos ustrezno nakazuje, da je taka sociologija bolj nekakšna uporabna tehnika za reprodukcijo obstoječih družbenih struktur.

² Kos (idem, 302) natančno pokaže, kako se Comte ustavi pred Heglovim pragom in s tem vnaprej onemogoči sleherni znanost o književnosti, ki bi ne bila podvrsta sociologistične sociologije: »duh sam sebi ne more postati predmet, ker bi se s tem podvojil v subjekt in objekt, to pa je (sc. za Comta) nekaj nemogočega«.

Še več: ker umetnina bistveno značilnost ali pomembno misel prikazuje »jasneje in popolneje, kakor jo kažejo resnični predmeti« /50/ lahko rečemo, da se celota, ki ji umetnina pripada, v umetnini tako rekoč uvršči ali kar dopolni – v umetnini pride celota, ki ji umetnina pripada, do svoje resnice.

Razliko med umetnostjo in estetiko zdaj le stežka še določimo; glede na sočno populistično delovanje umetnosti v Tainu in na suho elitistično namembnost znanosti bi lahko sklepali, da se umetnost pač obrača na vsakokratno vladajočo osebnost, medtem ko je estetika pridržana ad usum večnega filistra.

Lahko bi domnevali, da je razlika med estetiko in umetnostjo v tem, da umetnost začenja »spodaj« in se od neposredno danih predmetov svojega posnemanja postopno vzdiguje k njihovemu bistvu in k celoti – da pa estetika izhaja iz celote in se spušča k umetnini. Taine izrecno poudarja, da temu ni tako:

tako se lahko pomikamo navzdol ali navzgor od ene do druge (teh postaj) s čistim skenjanjem.

/87/

Estetika lahko izhaja iz umetnine ali iz splošnega stanja duha in nravi, vselej pride do istega rezultata, njena specifičnost ni v usmerjenosti njenega koraka: v obeh možnih smereh jo umetnina že prehiteva, v obeh možnostih estetika pojasnjuje umetnino prav s tistim, kar je umetnina že razodela.

Če začne z umetnino in se vzdigne k celoti, ki ji umetnina pripada, v splošnem stanju duha in nravi odkrije pač tisto celoto, ki se ji je v svoji resnici že razodela v umetnini. – Če začenja s celoto, odkrije v umetnini prav le to celoto v njeni resnici, to pa pomeni, da je pri analizi celote že analizirala umetnino.

Gibanje estetike je krožno, a s to značilnostjo, da se med estetsko raziskavo in njen predmet, tj. umetnino, vselej že umešča umetnina.

Če pa se med estetiko in njen predmet vselej vriva prav njen predmet, to pomeni, da se estetika svojega predmeta ne more osvoboditi – ne more ga konstituirati v čist predmet, v objekt, pred katerim bi se lahko vzpostavila kot subjekt. Po ovinku smo prišli do istega rezultata kakor Kos: tainovska estetika ne more zadovoljiti pozitivistični zahtevi po enosmiselni in popolni ločitvi objekta od subjekta.

To je popolnoma razvidno tudi iz prakse Tainovih interpretacij. Če specificum estetskega preudarka ni ne v področju razmišljanja ne v usmeritvi razmišljanja, bi ga morale specificirati tiste značilnosti, ki jih Taine v VII. razdelku prvega poglavja Filozofije umetnosti pripisuje znanosti nasploh: natančne formule in abstraktni izrazi, suhe opredelitve, nedostopne množice in razumljivi peščici veščakov. Tainova praksa se izneverja vsem tem značilnostim po vrsti: njegovo besedilo je nazorno, poljudno, ne obrača se le na razum, marveč tudi na čute in srce. Skratka, po njegovih lastnih merilih bi sodilo prej v umetnost kakor v znanost. Tainov postopek je v tainovskem slogu, njegovi glavni figuri sta deskripcija in naracija, oris in pripoved – kljub vsem obmejitvam vendarle s Sainte-Beuvom deli to osnovno potezo, da je tudi njegovo pisanje *literatura*.

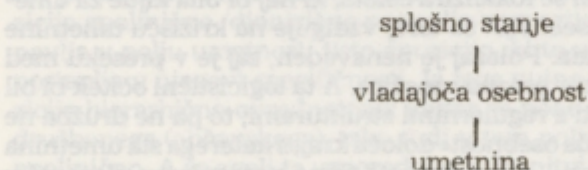
V paradoksnem položaju estetike pred predmetom se seveda pri Tainu uveljavlja temeljni položaj sleherne družbene vede, da je sama del celote, ki jo proučuje: a prav zato ta celota ni nikakršna celota, ampak je protislovna struktura. Celota postane prav šele s pomočjo momenta svoje refleksije, ki se pri Tainu umešča ravno v umetnino. Natančno to namreč pripoveduje naš obrazec, da je med umetnino in celoto, ki ji umetnina pripada, vselej že umetnina. Implikacija Tainovega izhodiščnega metodološkega spoznanja je potemtakem ravno nasprotna tej, ki jo iz njega razbira Taine: ne pojasnjuje »celota« umetnine, pač

pa umetnina konstituira celoto – in jo morebiti »pojasnjuje«.

Tainova estetika torej svoj predmet ali tautologično predpostavlja ali pa ga zgubi: to je pravzaprav isto, saj umetnino s tem, da jo svoji raziskavi tako ali drugače predpostavi, kot predmet raziskave prav zgubi; zgubi jo namreč v tistem pomenu, v katerem jo implicitno konceptualizira – zgubi jo kot refleksivni moment družbene totalnosti.³

Ta paradokсна zguba predmeta estetike, ki smo jo razbrali iz Tainovih najsplošnejših metodoloških vodil, mora biti razvidna tudi iz konkretnega pojmovnika, ki naj bi umetnino analitično umestil.

Nujno in zadostno analitično orodje nudi veriga štirih členov /86–87/: splošno stanje duha in nravi – njemu ustrezne potrebe, zmožnosti in čustva – vladajoča osebnost – umetnina; srednja člena lahko strnemo v enega, in tako dobimo osnovno triado



Preseneča seveda intervencija »vladajoče osebnosti«, in v njej bomo nemara našli ključ za implicitno logiko te členitve; v »vladajoči osebnosti« lahko vidimo splošni psihologizem estetskega psevdopozitivizma, to je še abstraktna rešitev, a napeljuje nas k pomisli, da je funkcija vmesnega člena med umetnino in splošnim stanjem prav v tem, da prepreči kratki stik, ki ga povzroča refleksivnost razmerja med umetnino in njeno »celoto«.

Če naj Taine izpolni svoj sociologistični načrt, da umetnino enosmiselno poveže s celoto, kateri pripada, mora – naj je slišati še tako nenavadno – umetnino ločiti od te celote, mednju mora vpeljati razdaljo, kamor bo lahko razgrnil razmerje določanja, povzročanja in pojasnjevanja. Ker pa mu umetnina implicitno že deluje kot moment refleksije v družbeni totalnosti, tj., ker umetnino »na tihem« že misli kot saturacijski element splošnega stanja, mu taka razločitev ogrozi hkrati konsistentnost družbene celote in celotnost umetnine. Vpeljava »vladajoče osebnosti« je zatorej priročna rešitev.

Toda cena za to rešitev bo, da mu bo »vladajoča osebnost« delovala kot dejanska umetnina pred proizvedeno umetnino:

Kadar se ta skupina čustev, potreb in zmožnosti razodene v celoti in s sijajem v isti duši, tedaj se ustvari vladajoči tip človeka, to se pravi vzor, ki sodobnike navdaja z občudovanjem in naklonjenostjo: v Grčiji je tak vzor nag in lepo rasel mladenič, dovršeno izurjen v vseh telesnih vajah ...

/86–87./

Ponazorilni zgled je izdajalski: vladajoča osebnost ne more predstaviti same sebe – med empirične Grke in njihov »vzor« se je že vrnil kalokagatijski Doriferos. Stavbo svoje estetike je Taine pravkar odprl z dvoumnostjo, da ne more in ne sme razločiti med zgodovinskim Lorenzom in Michelangelovim, ki dekorativno zamišljen ždi nad grobnico empiričnega urbinskega vojvode.

A prava neprijetnost je v tem, da Taine, če bi se res držal svoje doktrine, tudi

³ V tem smislu je Tainov neuspeh Heglovo maščevanje nad Comtom.

med Lorenzom in Michelangelom ne bi smel razločevati – vsaj ne v luči tele svoje določitve umetnika:

... so največji umetniki tisti ljudje, ki imajo v največji meri duševne zmožnosti, čustva in strasti kot ljudstvo, ki jih obdaja.

/28./

Ker pa je »Pensieroso« samo vnuk namesto deda, ki je resnična vladajoča osebnost svoje Florence, je quid pro duo nekako sklenjen: Michelangelo v urbinkem vojvodi upodobi melanholičnega vladarja, ker hoče ugajati medicejski klimi in jo izraziti ustrezno idealu, ki ga Medicejci utelešajo, ta ideal vitae contemplativae pa so spet formulirali umetniki in modreci, »ker« so imeli v največji meri duševne zmožnosti, čustva in strasti svoje medicejske epohe.

Potemtakem je jasno, da moramo »vladajoči osebnosti« pripisati status konceptualnega konstrukta, v katerem se fokalizira celota, ki naj bi bila ključ za umevanje umetnine. »Vladajoča osebnost« se torej vzdiguje na križišču umetnine in celote, ki ji umetnina pripada. Položaj je nenavaden, saj je v preseku med delom in celoto, ki bi naj bil sicer prazna množica. A ta logicistični očitek bi bil veljaven le, če bi imeli opraviti z regularnimi strukturami; to pa ne družba ne umetnina nista. Torej »vladajoča osebnost« določa kraj, s katerega sta umetnina in družba videti regularni celoti – a je prav zato sama neregularen element v njuni strukturaciji.

Alternativa, ki podtalno organizira Tainov tekst, je tale: ali družba, ki jo koljejo razredni boji in je zato ni mogoče umeti kot »celoto«, in umetnina, ki je prav tako vpeta v družbena protislovja in notranje neenotna, – ali pa družba, ki jo »zaceli« vladajoča osebnost, in umetnost, ki jo ista vladajoča osebnost zaceljeno neprotislovno umesti v družbeno celoto – a je potem sama ta vladajoča osebnost odvečen in protisloven element.

»Vladajoča osebnost« je potemtakem saturacijski moment, ki deluje na obe strani: celi tako družbeno celoto kakor umetnino. Za saturacijski element smo ugotovili, da je kraj, kjer se struktura reflektira v sebe samo: natančno tak refleksijski element je vladajoča osebnost – tako zelo, da v pozitivističnem ideološkem kontekstu mora razpasti na dve postavi – na »vladarja« in umetnika. Koincidenca obeh določitev ni naključna in le še dodatno podpira našo tezo o dvojnem delovanju vladajoče osebnosti.

Če se postavimo na stališče vladajoče osebnosti, nam tako družba kakor umetnina začneta delovati kot sklenjeni celoti, med kateri lahko vzpostavimo razmerje »pripadnosti«. Ker pa ta vladajoča osebnost ni brez protislovja umestljiva ne v družbo ne v umetnino, ker je torej zunaj vsake posebej in obeh skupaj, smo si z njo zbrkljali tudi stališče, ki ustreza pozitivističnemu mitu o »objektivnem« izvzetem »znanstvenem« gledišču. V vladajoči osebnosti pozitivistični vedec mistificira svoje lastno utopično stališče; to, da protislovne logike njene vključitve v družbeno celoto ne more misliti, je pač davek, ki ga rad plača za to, da ne misli svoje lastne vključenosti v predmet svojega proučevanja.

Če bi torej Taine ne vključil »vladajoče osebnosti« v družbeno celoto, v »splošno stanje pravi duha«, bi moral ali tematizirati razredni boj ali svojo lastno pozicijo družboslovnega misleca, kar bi ga spet pripeljalo k razrednemu razcepju. Ker teh tematizacij ne opravi, mora »vladajočo osebnost« vključiti v družbeno celoto. A s tem zgubi umetnino; natančneje: s tem status umetnine postane sam protisloven. Umetnina »pripada« vladajoči osebnosti, ki »pripada« splošnemu stanju duha in pravi, a umetnina hkrati tudi enako »pripada« neposredno splošnemu stanju; v preseku dela in celote je torej umetnina sama, ki ji tako »pripade« pristen utopični status. Taina, ki se je lotil svoje raziskave, da

bi dokazal vzvišeno odličnost umetnosti, ki jo povzdiguje celo nad znanost, njegov lastni projekt izigra tako, da umetnino nazadnje zgubi.

– Ko Ivan Prijatelj (1917) pol stoletja pozneje povzema nekatere tainovske motive, ga njegova izrazita fin-de-sièclovska »senzibilnost«, proizvod polovice stoletja moderne umetnosti in dveh desetletij slovenske moderne, žene, da razmerje med pesništvom in občestvom zaostri do te mere, da spodkoplje same temelje pozitivistične sociološke interpretacije in z utopijo estetičnega osnovanja občestva odpre vrata tako larpurlartističnemu ekskluzivizmu kakor kritičnemu mračnjaštvu, ki je moral v vidmarjanski različici odigrati tako pomembno vlogo v zgodovini slovenskega slovstva.

Prijatelj začne klasično modernistično: umetnost je avtonomna, umetnina je ustvarjena po zakonih lepote, ti so neodvisni in vzvišeni nad družbenimi, moralnimi itn. zakoni; umetnost je a-moralna, a-socialna itn. Toda: umetnost se sama polarizira na dva tečaja, apoliničnega in dionizičnega; na prvi pogled opozicija apolinično /dionizično ponvalja nasprotje družbeno/ estetično, torej ponavlja v polju umetnosti tisto opozicijo, ki to umetnostno polje sploh šele vzpostavlja v njegovi specifičnosti. Iz tega nujno izhaja, da je tudi ta druga opozicija hierarhično ovrednotena: kakor se polje estetičnega vzdiguje nad polje družbenega (občanskega), tako tudi v tem polju dionizična umetnost prekaša apolinično. A že zgolj ta vzporednost v členitvi obeh polj zadošča, da se njuno razmerje zaplete – da ni med njima mogoča nikakršna paralela: če je apolinična umetnost zastopnik občanskega načela reda v polju umetnosti, potem dionizična umetnost v polju umetnosti zastopa to polje kot celoto. Dionizični tečaj umetnosti zastopa v polju umetnosti umetnost kot celoto, to se pravi, umetnost kot člen v opoziciji višjega reda »družbeno/umetnostno«.

Kot »del« umetnostnega polja dionizična umetnost zastopa v tem polju samo to polje umetnostnega kot celoto. To pomeni, da si umetnostno polje samo na sebi ne zadošča, da se mora podpreti s svojim lastnim zastopstvom v sebi samem. To zastopstvo pa je hkrati vzvod njegovega notranjega razcepa. To se pravi, da umetnost »pade«, če ni notranje razcepljena. Če pa propade umetnost, potem pade tudi opozicija med umetnostnim in socialnim: torej propade samo socialno, sama občanskost človeškega druženja, če umetnost ni notranje razcepljena. Notranji razcep v umetnostnem polju potemtakem vzdržuje nasprotje med socialnim in estetičnim in s tem posredno sam obstoj socialnega.

Če Prijateljevo dieretično logiko domislimo, potem tisto, kar človeka vzdiguje nad goli prežitek v »živalskih« potrebah, ni toliko umetnost, kolikor njena notranja razcepljenost.

Na tej točki se Prijatelj nenavadno približa materialističnemu konceptu razmerja med »umetnostjo in družbo«: tisto, kar bi lahko koncipiral kot notranjo protislovnost umetnostne prakse, neposredno poveže z nemožnostjo, da bi družbo mislil kot totalnost. A na tej točki začne njegov aparat tudi »slepo«, tj. idealistično delovati.

Problem, ki za nas neizbežno izhaja iz Prijateljevega dispozitiva, bi lahko izrazili takole: če je notranja cepitev umetnosti tako zelo pomembna, da je po tej Prijateljevi logiki že kar konstitutivna za samo socialno, potem mora obstajati neka instanca, ki to razcepljenost vzdržuje, ohranja, instanca, ki razcep ponavlja. Vprašanje postavljamo nekoliko aktivistično, ker lahko domnevamo, da bi se Prijatelju prav tako lahko postavilo, bržčas celo v antropomorfni obliki.

»Kdo« torej ta konstitutivni razcep (lahko) obnavlja in ponavlja? Estet? – ne, ker je estetika opisna veda, ki popisuje zgolj tisto, kar je že vzpostavljeno. Estetika se samoniklo giblje že v horizontu umetnostnega, popisuje njegovo strukturacijo, kakor je že dana, njegovi konstitutivni momenti ji niso dostopni.

Pesnik? – ne, ker je »genij« vselej že samoniklo ali apoliničen ali dionizičen, konstitutivni razcep se dogaja tako rekoč prek njegove glave, pesnik ga doživlja še na ravni naravne nujnosti. Pesnik-genij se navadno omejuje na enega izmed členov v opoziciji, razlika med njima zanj še ni vzpostavljena, ker sploh še ni posredovana.

Še manj bi prišli v poštev literati, ki pesništvo marljivo prevajajo v občansko govorico, občani sami pa so iz kroga umetnostnega tako in tako izobčeni.

Po neuspešnosti teh poskusnih odgovorov preostaja pač le še ena pot: da razcep konceptualiziramo kot strukturno nujnost in da nam ločitev sfere umetnostnega od sfere socialnega velja le za ideološko prikazovalno obliko razcepa v samem socialnem.

Toda Prijatelj se vprašuje natančno narobe: ko je svoje cepitve zaostрил do skrajnih meja, se zaskrbljeno vpraša, katera instanca sploh še lahko *povezuje* člene, ki drug od drugega tako neizprosno bežijo. To instanco Prijatelj določi s *kritikom*, njegova povezovalna dejavnost pa se paradoksnostno, a v luči naše analize skoz in skoz nujno, najprej dogaja na način *razločevanja*.

Kritik namreč: razločuje umetnostno od ne-umetnostnega; v samem umetnostnem polju razločuje apolinično načelo od dionizičnega. To se pravi: razločuje prave umetnine od literature, to se pravi, umetnostno od socialnega – in s tem določa ločnico med pesništvom in občanstvom. Hkrati pa določa ločnico med dionizičnim in apoliničnim – prav tisto ločnico, ki je konstitutivna za polje umetnostnega in s tem za samo socialno.

A da bi kritik lahko potegnil vse te ločnice, mora biti njegov položaj absolutno privilegiran. Prav tu se končno uveljavi njegov povezovalni akt – ki ni toliko v tem, »kaj« dela, kolikor v načinu, »kako« to počne. Kritik je praktični utopist: utopično povezovanje tistega, česar povezati ni mogoče, se dogaja na ravni izjavljanja, ne na ravni izjave, ki se lahko zadovolji zgolj z razločenjem. A kritik svoje dieretične funkcije ne more opravljati, ne da bi bila njegova izjavljalna praksa *že* povezovalna. Vse morebitne ločitve, ki jih bo kritik opravil v dobro umetnosti in občine, morajo že izhajati iz prakse, kjer sta ti nezdružljivi načeli povezani:

Kakor je koval poprej lepotije umetniškega oblikovanja pesnikovega v trdne, zaokrožene pojme, tako mora sedaj pred očmi občinstva prelivati v striktno sodbe npravne in socialne nazore, obsežene v pesnikovem umotvoru.

/1917, 18./

Razlika med »poprej« in »sedaj« je bolj metodična kakor načelna: če se je kritiku »poprej« posrečilo, da je združil načelno nezdružljivo, pojem in (čutno) lepotijo, mu »sedaj« pač ni težko povezati še estetično z občanskim.

Kritik dela potemtakem tisto, kar je načelno nemogoče; a njegovo nemogoče opravilo je pravzaprav dvakratno nemogoče: ne le, da govorico lepote in čutnosti prevaja v govorico občine in razuma, temveč mora to narediti tako, da bo misel izražena v pesniškem izrazu. To je seveda umljivo, saj bo le umetnostno izražena misel lahko adekvatna svoji estetični vsebini:

... mora kritik v sodbo prekovati silo pesnikove individualnosti, z močno roko zgrabiti ter v pojme preliti kvantiteto in kvaliteto energije čustev ... Da je tega zmožen, mora biti kritik pesnikov brat ... : pesnik iz pesnitev, umetnik iz umetnin.

/17./

Tu, pri »močni roki«, se potek Prijateljevega rezoniranja temeljito obrne: zdaj, ko je kritik pojmovno upovedal razsežnost estetičnega in s tem razločil polji

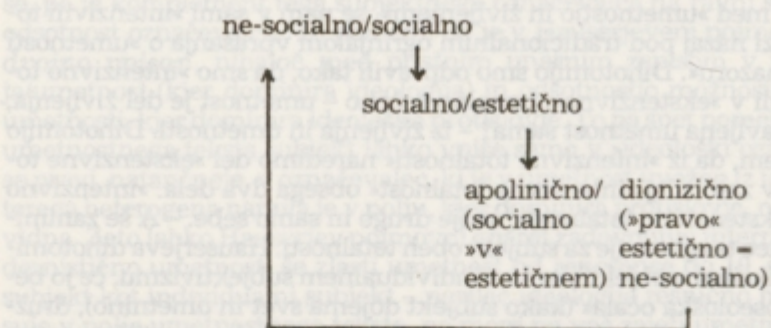
družbenega in umetnostnega, mora dokazati, da sta obe polji povezani, da drugo drugemu pripadata. Prvi navedek se namreč nadaljuje takole:

Le takrat, ako bo družba spoznala, da tvorijo pesnikovi nravni nazori, tudi etiko njeno, dobe in naroda, bo sodelovala s svojimi izbraniki, se povzdigovala ob njih, jih pospeševala in jih s ponosom imenovala svoje.

/718./

A ta konstruktivni moment, ki bi ga bilo mogoče interpretirati kot ideološko odpoved radikalizmu moderne avtonomne umetnosti, šele dokončno izpelje paralogiko Prijateljevih razločevanj; na kraju, kjer je videti, da je Prijatelj z utopično ideološko postavo kritika obnovil pozitivistični projekt, kakor je možen v epohi umetnostne avtonomije, je prav dosledno izpeljal nemožnost neprotislovne umestitve umetnosti v predpostavljeno enotnost socialnega. Pokaže se namreč, da tudi z najmasivnejšo postavko kritikove »močne roke«, logika razmerja med družbenim in umetnostnim, torej »logika« samega družbenega, ni konsistentna.

Če je namreč kritikova prvenstvena dejavnost v tem, da je narodo-tvoren, če je torej njegova funkcija predvsem *socialna*, to pomeni, da se vsa razlikovanja, ki so konkretna vsebina kritikovega početja, dogajajo v okviru splošnega socialnega podjetja. Prva »razlika«, tista, iz katere je kritik sploh šele možen in ki je kritik za spremembo ne določa, pač pa je iz nje trpno sploh šele možen – ta prva razlika je potemtakem pač razlika med socialnim in ne-socialnim. S tem je Prijatelj sklenil svoj *circulus vitiosus*:



– Analizirali smo dva klasična neuspeha pri zasnovanju sociološkega po-gleda na umetnost; ne menimo, da sta neuspeha kakorkoli naključna, tj., da bi ju bilo mogoče naprtiti osebnostni omejenosti ali epistemološki manjkavosti razvojne stopnje duha ali njegove dobe. Ker neuspeha nista naključna, lahko pričakujemo, da bomo na podobne paralogizme naleteli pri sleherni »sociologiji umetnosti«: na drugem koncu razvojnega loka socialne interpretacije umetnosti smo to podmeno že preverili na Hauserjevem zgledu /Močnik, 1980 a/. Hauserjeva /1973/ dihotomija med »ekstenzivno življenjsko totalnostjo« in »intenzivno umetnostno totalnostjo« nas pelje k dvema enako nezadovoljivima možnostma:

1. Ali dihotomijo pustimo, kakor je, a umetnost s tem togo ločimo od »življenjske totalnosti«, tj. od družbe, ki se (ideološko) prikazuje prav skoz to totalnost – in si s tem že vnaprej onemogočimo vsakršno sociologijo umetnosti. Stičišče obeh razločenih totalnosti je potem njun subjekt; Hauser se uspešno ogne sub-

ektivistični nevarnosti in subjektivno funkcijo pripiše družbeni skupini. To na eni strani postavlja vprašanje konstitucije družbenih skupin, v okviru katerega se »ekstenzivna totalnost« razreši v problematiko ideologije; na drugi strani pa vprašanje umetnosti potiska v tradicionalno problematiko »umetnosti in svetovnega nazora«, katerega pozitivno reševanje je tudi možno le skozi problematiko ideologije. Šele s tem smo postavili rasnično vprašanje, v okviru katerega pa moramo začetno dihotomijo zavreči. Dihotomijo lahko torej »pustimo, kakor pač je,« le tako, da se je znebimo.

2. Druga možnost lahko nadaljuje prvo, tako da še vztraja v okviru Hauserjevega pojmovnika, lahko pa jo iz njega tudi neposredno izpeljemo. »Intenzivno totalnost« namreč moramo vključiti v »ekstenzivno totalnost«; taka vključitev ima za obe paradokсне posledice. Kakšna je namreč struktura »ekstenzivne totalnosti«, če vsebuje še neko drugo totalnost – »intenzivno totalnost«, ki jo povzema in pravzaprav šele dela za totalnost? Možnosti sta dve: ali je »intenzivna totalnost« saturacijska točka »ekstenzivne totalnosti« in s tem pademo v subjektivistično ideologijo tipa fin-de-siècle; ali pa saturacijsko funkcijo dosledneje pridržimo subjektivnemu momentu – in je potem subjekt (individualni ali skupinski) saturacijski element za obe totalnosti hkrati – torej se umešča v presek med delom in celoto, v presek množice in njene prave podmnožice, na utopični kraj tainovske »vladajoče osebnosti«. K vsaki ideologiji njena vladajoča osebnost – s tem samo nekoliko »moderniziramo« Tainov neuspeh. Kakšna pa je v tem primeru struktura »intenzivne totalnosti«? Njena vloga je, da »ekstenzivno totalnost« povzema in dopolnjuje; umetnina življenjsko »ekstenzivno totalnost« povzema v svoji svetovnonazorski razsežnosti; dopolnjuje pa jo v svoji specifični umetnostni razsežnosti. Če torej poskušamo dihotomijo odpraviti na ravni razmerja med »umetnostjo in življenjem«, se nam v sami »intenzivni totalnosti« priplazi nazaj pod tradicionalnim ogrinjalom vprašanja o »umetnosti in svetovnem nazoru«. Dihotomijo smo odpravili tako, da smo »intenzivno totalnost« vključili v »ekstenzivno«; banalno rečeno – umetnost je del življenja; a iz česa je sestavljena umetnost sama? – iz življenja in umetnosti. Dihotomijo likvidiramo s tem, da iz »intenzivne totalnosti« naredimo del »ekstenzivne totalnosti«; a prav zato zdaj »intenzivna totalnost« obsega dva dela: »intenzivno totalnost« in »ekstenzivno totalnost«; svoje drugo in samo sebe. – A še zanimivejše so posledice te operacije za subjekt obeh totalnosti. Hauserjeva dihotomija temelji na prikriterem subjektivizmu – individualnem subjektivizmu, če jo beremo skozi »gnoseološka očala« (kako subjekt dojema svet in umetnino), družbeno-skupinskem, če jo beremo skozi »ontološka očala« (kako umetnina nastane, kako nastajajo vizije sveta). Zato moramo predpostavljeni subjekt, ki »drži skupaj« obe totalnosti (vsako zase v njeni specifični koherenci in obe »skupaj« v njunem paradoksnem razmerju), unificirati in predvsem prestaviti v nekakšen sociološki alibi. Grobo rečeno: Hauserjeva »teorija« o dveh totalnostih temelji na tem, da ne tematizira vprašanja subjekta. Zato je v njej status subjekta utopičen ali paradoksen. Paradoksnost je plodnejša različica, in prav ta produktivno razdere drugo možnost za rešitev Hauserjeve dihotomije.

Če nam je namreč zdaj »intenzivna totalnost« razpadla na »ekstenzivno totalnost« in samo sebe, se postavlja vprašanje, kaj drži obe totalnosti skupaj v okviru »intenzivne totalnosti«. Na prvi ravni ju je družil subjekt, nobenega razloga ni, da bi ju ne družil tudi na tej drugi ravni. A na tej drugi ravni moramo glagol »družiti« razumeti bolj etimološko – v njegovi izpeljavi iz »drug, -a, -o«; drugače bi se morali odpovedati pozitivni pridobitvi doslejšnjega vključevalnega postopka, saj bi se na ravni »intenzivne totalnosti« samo zrcalno ponovil problem, ki smo ga reševali na ravni razmerja med obema totalnostma. Taka rešitev bi

bila falsifikatorska: rešitev razmerja med intenzivno in ekstenzivno totalnostjo je bila prav nepopolna, saj je zahtevala, da to isto vprašanje še enkrat rešimo na ravni same intenzivne totalnosti. Če bi preprosto ponovili prvo rešitev, bi se zaprli v viciozen krog: prva rešitev na drugi ravni ne velja, saj to drugo raven sploh šele vzpostavlja.

Zato moramo reči, da tisto, kar subjektu na ravni razmerja med ekstenzivno in intenzivno totalnostjo omogoča, da deluje združevalno, poenotujoče, na ravni same intenzivne totalnosti deluje kot *razcep*. Združitev ekstenzivne in intenzivne totalnosti, ideologije in umetnosti, na ravni prvega razmerja se na drugi ravni v sami intenzivni totalnosti – v umetnosti razkrije kot njuna nezdružljivost. Toda ta nezdružljivost je, ker gre za »proizvedeno« drugo raven v okviru ideologije (intenzivna totalnost je del ekstenzivne totalnosti – ideologije), prav *nezdružljivost ideologije s samo seboj*. Na ravni umetnine (intenzivne totalnosti) se potemtakem proizvede *notranje protislovje ideologije*.

Tako smo iz Hauserja vendarle prišli do naše pozitivne določitve razmerja med umetnostjo in ideologijo. A do tega rezultata smo prišli tako, da smo mu podtaknili problematiko subjekta, ki je Hauser sam ne misli. Zdaj moramo valorizirati tudi to našo imputacijo oziroma to odsotnost v Hauserju.

Subjektivni moment je v Hauserju misljiv kvečjemu skoz kategorijo »družbenega človeka«, ki z dvournim pojmom »psihologije družbenega človeka« pri Plehanovu povezuje bazo z nadzidavo⁴ in ki je, kakor smo pokazali, pravzaprav residuum tainovskega psevdopozitivizma.

A pomembna je logika, kako je ta subjektivni moment mogoče umestiti v Hauserjev pojmovni aparat. Če je na ravni razmerja med ideologijo in umetnino videti, da je mogoče sproducirati saturacijski označevalec, ki se vanj subjekt vpiše, pa je komplement tega subjektnega označevalca na ravni same umetnine odsotnost označevalca. To pomeni, da je v Hauserjevem pojmovniku subjekt *dvojno vpisan*, nihajoč med pristnim unarnim zapisom v polju ideologija/umetnost (kjer dominira ideologija) in odsotnostjo možnosti vpisa v polju umetnosti, kjer dominira ideološko protislovje. To pa spet pomeni, da se v polju umetnostnega teksta subjekt lahko vpiše samo v »ideološki označevalec« – to se pravi, natančneje, v označevalec, ki je v umetnost uvožen iz ideologije in katerega heterogena narava je v polju, kjer dominira protislovje, neposredno razvidna. Zato lahko Hauserjev pojmovni aparat zadovoljivo interpretira predmodernistično umetnost, še zlasti umetnost od renesanse do 19. stoletja, kjer se subjekt kot individualni subjekt – nosilec ideologije resnično heterogeno vpiše v polje umetnostnega teksta, ne more pa več zajeti umetnosti po modernističnem prelomu, kjer umetnost sama sebe vzame za svojo ideološko podlago – kjer torej sama intenzivna totalnost za samo sebe deluje kot ekstenzivna totalnost. Ta nemoč pojmovnega aparata za Hauserja samega navzame seveda obliko osebnostne indisponiranosti do modernizmov, za katere pa vseeno uporabljaja zanimivo oznako »incestuozi esteticizem«: ker avto-referencialnega momenta v sodobnosti ne more dojeti, ga mora pač nekako moralistično odstraniti. A Hauserjevemu omikanemu čutu v čast moramo le priznati, da tudi svoje negativno stališče zna pojmovno ustrezno ubesediti.

Hauserjev umetnostni tradicionalizem se na tem kraju presenetljivo ujema z Althusserjevim. Althusserjev je bolj prikrit, a ga lahko razberemo iz zgledov,

⁴ »Družbena psihologija« in z njo povezani pojmi nam danes zvenijo fosilno. Vseeno bi veljalo razmisliti, če nimajo funkcionalno iste vloge kakor univerzalnije človeškega duha pri Lévi-Straussu, ki te stalnice skuša konkretizirati v vsakokratni »bazi družbene nadzidave« (mitologiji). /Cf. Skušek-Močnik, 1980 a, 70./

ki jih njegovi učenci dajejo za svoje teze, iz izbora analiziranih umetnin itn. Bistveno pa je, da teoretski »okus« pri obeh izvira iz istega problema: iz tega, da ne tematizirata (Hauser) ali da premalo strogo razčlenita (Althusser; cf./Telič, 1981/) razmerje med subjektom in ideologijo, tj. vprašanje subjekta v označevalcu.⁵

– Paralogizme, v katere se prej ali slej ujamejo poskusi, da bi utemeljili sociološko analizo umetnosti, hočemo ustrezno ovrednotiti za naš namen; nočemo jih torej »razrešiti«, k vsem dosedanjim poskusom dodati še enega, ki bi, o tem smo lahko prepričani, slepo zabredel v isto past. »Vzrok« paralogike v obravnavanih poskusih je namreč prav v tem, da hočejo najti enosmiselna, linearna itn. razmerja, skratka, vzrok paradoksov je v temeljnem logicizmu obravnavanih sociologizacij. Menimo, da moramo ravnati ravno nasprotno: priznati, da so te nedoslednosti nujne, da zaradi napačnih izhodišč sicer popačeno, a vendarle pod udarom neke slepo delujoče zakonitosti »izražajo« dejansko vpletenost umetnostne produkcije in njenih izdelkov v družbena razmerja. Pomagamo si lahko s preskokom, ki bo nemara nekoliko šokantno deloval za puristični um, z neposrednim preskokom v strukturo družbene »ekonomske baze«. Prehod lahko vendarle že vnaprej upravičimo vsaj s tem, da ga izpeljujemo na formalni ravni, tj. na ravni »formalnih« značilnosti struktur – in da hkrati nadzorujemo epistemološko naravo tega formalizma.

Marxove besede iz »Uvoda« v Očrte –

Produkcija naj bi predvsem bila . . . prikazana tako, kot da je vključena v zgodovinsko neodvisne večne naravne zakone; pri tem pa nam pod roko podtaknejo *meščanske* odnose kot neovrgljive naravne zakone družbe in abstracto.

/1857–1858, 17./

bi namreč lahko mutatis mutandis presenetljivo natančno veljale za tole Tai-novo stališče:

Brž ko je kak zakon ugotovljen, velja za jutrišnji kakor za včerajšnji dan, in kot pove-zava med stvarmi spremlja stvari v prihodnosti in preteklosti.

/1865, 89./

In celo na konkretno vsebino tega »zakona« –

. . . to so štiri postaje v tej vrsti. Prva potegne za seboj drugo, ta potegne za seboj tretjo in le-ta četrto, tako da najmanjša sprememba ene izmed teh postaj povzroči ustrezno spremembo v naslednjih in odkrije ustrezno spremembo v prejšnjih; tako se lahko po-mikamo navzdol ali navzgor od ene do druge s čistim sklepanjem. Kolikor morem pre-soditi, ta formula ne pušča prav ničesar zunaj svojega območja.

/1865, 87./

bi lahko replicirali z Marxovo kritiko:

⁵ Zgodovinskost individualnosti bi morali obdelati v luči tehle Marxovih stavkov: »Človek se izloči kot posameznik šele z zgodovinskim procesom. . . . Brž ko se je zasuka-lo tako, da je človek kot posamično bitje v odnosu le še s samim seboj, se tista sred-stva, s katerimi se je lahko postavil kot posamično bitje, spremenijo v tisto, s čimer po-staja obči ali skupen.« (1857–1858, 75) »Čim globlje se vračamov zgodovino, tem bolj se pojavlja individuum in zato tudi producirajoči individuum kot nesamostojni del ve-like celote. . . . Šele v 18. stoletju, v »meščanski družbi«, se različne oblike družbenih po-vezav pojavijo nasproti posamezniku samo kot sredstvo za njegove privatne namene, kot zunanja nujnost. Toda obdobje, ki ustvarja to stališče . . . osamljenega posameznika – je ravno obdobje najrazvitejših družbenih (s tega vidika splošnih) odnosov. . . . Pro-dukcija osamljenih posameznikov zunaj družbe . . . je prav tak nesmisel kot razvoj je-zika brez skupaj živečih in skupaj govorečih individuov.« (Idem, 14.)

Tako sestavljajo produkcija, distribucija, menjava, konsumpcija pravi pravcati silogizem; ... Vsekakor je to zveza, toda površna zveza.
/1857-1858, 20./

Zveza, ki bi ne bila površna, ni ne silogistično razmerje med ekonomskimi sferami ne njihova identičnost,

marveč ta, da so vse členi neke totalnosti, (da so) različnosti znotraj neke enotnosti.
/Idem, 32./

Razčlenjenost, Gliederung, ekonomskih sfer, teh »momentov« ali »členov« misli Marx skoz koncept »organske celote«, v kateri »različni momenti medsebojno vplivajo drug na drugega«. A oglejmo si strukturo te organske celote v konkretni njenega pojma.

Konsumpcija: Važno je pri tem le poudariti, da se, če opazujemo produkcijo in konsumpcijo kot dejavnosti enega subjekta ali mnogih individuov, vselej pojavita kot momenta procesa (Momente eines Prozesses), v katerem je produkcija dejansko izhodišče in zatorej tudi prevladujoči moment (das übergreifende Moment).

/26./

Distribucija: Razčlenitev (die Gliederung) distribucije je popolnoma določena z razčlenitvijo produkcije (bestimmt durch die Gliederung der P.). Distribucija je sama produkt produkcije, ne le po predmetu, ker je pač mogoče distribuirati samo rezultate produkcije, ampak tudi po obliki, ko pa določeni način deleža pri produkciji določa posebne oblike distribucije, obliko, v kateri je kdo udeležen pri distribuciji.

/27-28./

Menjava: ... intenzivnost menjave je tako kot nje obsežnost in nje vrsta določena (bestimmt) z razvojem in razčlenitvijo produkcije. ... Menjava se tako kaže v vseh svojih momentih bodisi neposredno zapopadena (einbegriffen) v produkciji, bodisi po produkciji določena (bestimmt).

/32./

Produkcija potemtakem ali zaobsega druge momente, nad njimi prevladuje ali jih določa. Kategorije ekonomov so »neveljavne«, ker vpeljujejo ločitve tam, kjer jih ni, amalgamirajo pa tam, kjer ločitve so – a so hkrati prav v svoji abstrakciji »veljavne«, saj je sama ta abstraktnost že dejanski zgodovinski proizvod in potemtakem ustreza vsaj razviti ekonomiji kapitalizma – a prav zato, cum grano salis, velja tudi kot analitični ključ za anatomijo poprejšnjih produkcijskih načinov. Logika tega – »Po eni strani je to pravilno, po drugi strani ne.« /37/ – je zadosti znana, zato navedimo le splošno vodilo:

Ta zgled dela zgovorno kaže, kako so celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo – prav zaradi svoje abstrakcije – za vsa obdobja, vendarle v določenosti te abstrakcije same prav tako močno produkt zgodovinskih razmer in da so popolnoma veljavne le za te razmere in v njihovem okviru.

/38-39./

Marx skrajno pretanjeno razvija koncept Gliederung, zato je tudi njegovo izrazje bogato, varuje se, da bi razmerij prehitro ne zakrepenil s pregrobim pojmovnikom. Če bomo posebni položaj produkcije opisovali rekoč, da produkcija druge člene določa, nam te izbire ne bo toliko vsiljevala pogostnost izraza v Marxovem tekstu, kolikor potreba, da z ustrezno reduciranim modelom zajamemo osnovno mrežo teksta in jo tako vtakemo v svoje razmišljanje.

Produkcija je torej določujoči člen v tej totalnosti; a nad drugimi členi ne prevladuje kar preprosto: njeno določanje se specificira najprej seveda zgodovin-

sko, a tudi »sinhrono-strukturno«. Prvo razsežnost si pridržimo za pozneje, zdaj nas zanima sama »abstraktna« členitev totalnosti.

Določujoče delovanje produkcije se v organski celoti ekonomskih momentov specificira dvojno: najprej v razmerju do vsakega člena posebej, to je v relacijah produkcija-konsumpcija, produkcija-distribucija, produkcija-cirkulacija in menjava; potem pa tudi v celotnem nizu konkretne medsebojne povezanosti vseh členov skupaj – v njihovi vsakokratni specifični artikulaciji (kakor, denimo, »med producenta in produkte stopi distribucija« ali »je menjava ... moment, ki posreduje med produkcijo in po nji določeno distribucijo ter konsumpcijo« itn.), to artikulacijo pa v njeni specifičnosti spet določa prav (vsakokratna) produkcija. Iz te dvojnosti določujočega delovanja produkcije vidimo najpej, da je nemogoče zares abstrahirati od zgodovinske razsežnosti; vidimo pa tudi, da moramo tudi to dvojnost še naprej analizirati.

Iz prve specifikacije določujočega delovanja produkcije razberemo, da so vsi členi (razen produkcije) artikulirani na produkcijo in da jih ta artikulacija šele prav specificira. Produkcija je v tem pomenu žarišče njihove specifičnosti, tako rekoč ničelna točka njihove specifikacije, in hkrati kot člen, skoz katerega se določa njihova specifičnost, tudi člen, s posredovanjem katerega se vzpostavljajo njihovi medsebojni odnosi. Produkcija je potemtakem nujno prepregališče strukture organske celote in »ničelna točka« te strukturacije.

To lahko izpeljemo iz prve specifikacije, a s tem smo že prešli tudi na področje druge specifikacije določujočega delovanja produkcije. Medsebojni odnosi med členi se določajo s posredovanjem produkcije – a določevalno delovanje produkcije se specificira prav tudi glede na strukturo tej medsebojnih razmerij med členi. To pa pomeni, da teza, da je produkcija »ničelna točka« v strukturi, ne drži popolnoma, da je veljavna le na ravni prve specifikacije: brž ko pritegnemo še drugo specifikacijo, se pokaže, da je produkcija nujno tudi v razmerju do same sebe. Določujoče delovanje produkcije se specificira tudi glede na medsebojno povezanost med členi strukture, a to medsebojno povezanost določa produkcija sama: kolikor je tudi sama člen v tej povezanosti, torej produkcija sama določa sebe kot določeno; produkcija specificira svoje določujoče delovanje glede na sebe samo kot določeno.

Produkcija prevladuje (greift über) (prav tako nad seboj v nasprotnostni opredelitvi produkcije kot tudi nad drugimi momenti.

/32./

Če ta sklep, ki smo do njega prišli na ravni druge specifikacije, prenesemo na prvo raven, lahko rečemo: produkcija prevladuje nad *vsemi* momenti, tudi nad seboj samo. A vendar to njeno razmerje ostaja izjemno: medtem ko je pri drugih členih njihovo razmerje do produkcije na ravni preproste »nasprotnostne opredelitve«, pa je pri produkciji njena nasprotnostna opredelitev *refleksivna*. Členi totalnosti so potemtakem dvojno artikulirani: drug z drugim in vsak posebej s produkcijo. Vsi – tudi produkcija: a pri njej obe artikulaciji *koinciderata*. Natančneje: pri njej se vsaka izmed obeh artikulacij neposredno sprevrča v drugo. Z »drugimi« členi je povezana na način posebne artikulacije s produkcijo – tj. s seboj samo. S seboj samo, tj. s »produkcijo«, je povezana prek svoje povezanosti z drugimi členi. Torej je produkcija vendarle »ničelna točka« v strukturi – namreč ničelna točka njene dvojne artikulacije.

A če je produkcija »ničelna točka« v razčlenitvi organske celote, je to lahko samo zato, ker razčlenitev totalnosti elementov ne določa kar preprosto element »produkcija«, temveč »notranja« razčlenitev tega elementa. (Izraz »razčlenitev«

produkcije zato tudi nastopa v opredelitvah, kako produkcija določa druge momente.)

Da mora razčlenitev totalnosti členov določati prav notranja razčlenitev enega izmed teh členov, produkcije, je popolnoma jasno iz samega načina te razčlenitve, ki enemu členu, produkciji, določa vlogo ničelnega člena svoje dvojne artikulacije: to namreč pomeni, da se prav v tem členu zgošča strukturna kontradikcija, protislovje razčlenitve – to protislovje pa je ravno žarišče tako notranje razčlenitve člena produkcija kakor splošne razčlenitve členov totalnosti. Notranja razčlenitev člena produkcija pa je lahko samo konkretna razčlenitev nekega konkretnega produkcijskega procesa. Do tega sklepa lahko pridemo tudi manj apodiktčno. Razčlenitev momenta produkcija je razčlenitev konkretnih posebnih produkcij; ta razčlenitev pa je, kakor smo ugotovili, kontradiktorna, in taka tudi mora biti, če naj bo strukturirajoča. Protislovna pa bo, če je vsaj ena produkcija glede na druge v izjemnem položaju.

Ali pa tudi: razmerje med razčlenitvijo členov totalnosti in razčlenitvijo enega izmed členov je protislovno, njegova oblika je protislovje med splošnim in posebnim. A razčlenitev člena produkcija zgošča strukturno protislovje razčlenitve členov totalnosti: torej »notranja« razčlenitev člena produkcija »vsebuje« protislovje med »splošnim« (produkcija nasploh, člen produkcija) in »posebnim« (ena izmed posebnih produkcij). Torej mora biti ena (posebna) produkcija glede na ostale v izjemnem položaju.

Ali pa še: razčlenitev totalnosti vsebuje protislovje med »vsemi« členi in posebnim členom »produkcija«; ta posebni člen je na isti način v razmerju s samim seboj – torej je s samim seboj v razmerju na način protislovja. Razmerje produkcije kot člena totalnosti do same sebe je protislovno. To protislovje se seveda »realizira« na ravni »notranje« razčlenitve člena produkcija. Torej mora biti vsaj ena produkcija, ki je v izjemnem (protislovnem) položaju glede na druge produkcije.

Vse štiri poti peljejo k istemu sklepu:

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

Dvojna artikulacija, protislovje, ničelna točka, refleksijski moment . . . razčlenitev momentov ekonomske totalnosti je že označevalna razčlenitev, označevalna struktura, to se pravi, dispozitiv, ki ne more »steči« drugače kakor na način simbolnega procesa. Strukturacija členov ekonomske totalnosti je taka, da je njeno delovanje neposredno simbolno delovanje. Gliederung je (označevalna) artikulacija. Način, kako se ti členi konkretno povežejo, določa konkretna razčlenitev vsakokratne zgodovinsko prevladujoče produkcije: ta razčlenitev torej določa vrsto simbolizacije, ki je potrebna, da »ekonomska« struktura steče. V tej formuli so zajete tako »primarnost ekonomske baze« kakor njena »ideološka posredovanost« in »določujočnost« načina pridobivanja življenjskih sredstev.

Produkcijski način arhaičnih brezrazrednih družb prvenstveno karakterizira emancipacija od samoraslih »naravnih« eksistenčnih pogojev; na ravni »medčloveških odnosov«, tj. produkcijskih razmerij, temu načinu pridobivanja sredstev za življenje ustreza prepoved incesta kot »prvo« simbolno dejstvo, emancipacija od samonikle abstrakcije seksualnih odnosov – to se pravi družbena organizacija, v kateri prevladujejo sorodstvene strukture.

Na drugem koncu zgodovine je družba z univerzalizirano menjavo, kjer se konstitutivna kontradikcija med sfero menjave in sfero produkcije osredotoči v enem izmed blag, v katerem bistvena kontradikcija »vsakega« blaga (vrednost/uporabna vrednost) navzame izjemno vlogo in koincidira z osnovno kontradikcijo v »razčlenitvi« samega procesa prevladujoče industrijske produkcije. Simbolizacija, ki »ustreza« temu kapitalističnemu produkcijskemu načinu, je univerzalizirana blagovna menjava, »trg«. Ker simbolno funkcijo v celoti prevzame eden izmed členov (ekonomske) totalnosti, je videti, kakor da bi ta ekonomija delovala brez ideološke posredovanosti, »avtonomno«. To je seveda materialni pogoj za avtonomizacijo vseh drugih simbolnih (ideoloških) sfer, ki na eni strani v kapitalizmu delujejo kot anahroničen prežitek iz poprejšnjih formacij, na drugi strani pa so videti kot šele dokončno osamosvojene avtonomne sfere, ki naposled zaživijo v iluziji svoje neodvisnosti.

Tako se nam je naposled posrečilo zgodovinsko-materialno umestiti trenutek avtonomizacije umetnosti, na katerem smo toliko vztrajali. Vidimo tudi, zakaj je ta trenutek pravzaprav zelo kratek in skozi in skozi živi v avto-mistifikaciji: mistifikacija je korelativna avtonomizaciji, tj. zgubi neposredne vpletenosti v delovanje »totalnosti« ekonomskih momentov – medtem ko kratkost izhaja iz notranje logike avtonomizma. Ko se umetnost avtonomizira, ne more več vzeti za svojo ideološko podlago te ali one (dominantne) ideologije; utemelji se na sebi sami kot svoji lastni ideologiji. Ker pa je vladajoča ideologija kapitalizma blagovna menjava, je modernistični avtonomni trenutek le prehodna stopnja: ko umetnost samo sebe vzame za svojo ideološko podlago, je neizbežni naslednji korak, da se utemelji na umetnostni ideologiji kot ideologiji menjave. Umetnost začne samo sebe misliti kot blago, praktično v svojem komercializmu, »teoretično« na način vulgarizirane teorije informacij – »nove senzibilnosti«, »novih tendenc«, dopolnilne informacije itn., odklona od ustaljenega koda itn., skratka, na način umetne diverzifikacije produktov za boljši tržni plasman. »Komerencializacija« današnje umetnosti je prav toliko rezultat inherentnega imperializma blagovne produkcije, ki zasega nova in nova področja, kolikor notranje ideološke logike same umetnostne produkcije. Ko bi tega drugega momenta ne bilo, je vprašanje, ali blagovna produkcija ne bi »umetnostne« enostavno uničila.

Tako smo naposled tudi razvili možnost avtentične umetnostne produkcije kapitalistične formacije, ki jo šele začenjamo misliti in ki zato še nima ustreznega koncepta; njen pojem je še empirično razdrobljen in zaznamovan z ideološkimi atavizmi (»trivialna umetnost«, »komercialna umetnost«, »množična kultura«, »kič in šund«, tehnično reproducirana umetnost – ta naziv ustrezno zajema vsaj tehnološki vidik, ki pa je seveda osrednji »razčlenitveni« vidik . . .).

Dualizem sodobne umetnosti nas seveda opozarja, da je možna še druga razvojna pot. Ko se umetnost emancipira od funkcije simbolizacije (ideologizacije) ekonomskega procesa, ji lahko pripade funkcija ekonomije simbolnega procesa. To se pravi, da obični na prvi stopnji svoje avtonomizacije in se sprevrže v analizo same simbolizacije: na najbolj abstraktni in formalni ravni se tako povrne h Gliederung, ki simbolizacijo »povzroča« in zahteva – in v utopični pokrajini med označevalcem in simbolizacijo postane najčistejša politična ekonomija večno ponesrečene človeške komunikacije.

Rastko Močnik

PSIHOZE

Tekst uredil Jacques-Alain Miller

V tej in naslednji številki bodo Problemi-Razprave objavili prevod zadnjega, četrtega dela seminarja Jacquesa Lacana iz leta 1955–1956 o psihozah; naslov tega dela je Okrožja luknje (*Les entours du trou*). Prevod je narejen po izdaji *Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre III: Les Psychoses. Editions du Seuil, la collection »Le champ freudien«, Nouvelle série, Paris 1981, str. 281–363.* (Tekst je na nekaj nebitvenih mestih skrajšan.)

Razprave tega prevoda nikakor ne objavljajo zgolj iz pietetnih razlogov (Lacanova smrt), marveč želijo nadaljevati tradicijo, začeto s številko 177–180, in predstaviti vsako novo knjigo Lacanovega Seminarja s prevodom ključnih odlomkov. Zakaj smo se odločili za četrty del? Zato ker prav ta – kot pripominja J.-A. Miller – prinaša največ elementov, ki doslej še niso interpretativno izkoriščeni; posebej je aktualen za teoretsko polje, ki ga skušajo razviti Razprave, saj nudi izjemno plodne nastavke za analizo ideoloških mehanizmov, predvsem tistih tako imenovanega »totalitarizma«. Na celoten seminar o psihozah se opira članek »*D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*«, *Ecrits*, str. 531–584, ki pa ne zajema glavne problematike četrtega dela.

XX

KLIC, ALUZIJA

Vstop v psihozo.

Priti do besede.

Ljubezenska norost.

Razvoj delirija.

1

Dve pobožji spolnosti, moško in žensko, nista nekaj danega, nista nič takega, kar bi lahko izpeljali iz izkustva. Le kako naj bi se individuum v tem znašel, če ne bi že razpolagal s sistemom označevalca – saj šele ta sistem vzpostavlja prostor, ki individuu omogoča, da uzre kot nekaj enigmatičen objekt, od daleč, tisto, čemur se je najtežje približati, namreč lastno smrt. Prav nič lažje pa se ni približati spolnosti, če le zadevo premislite, če natanko premislite, kakšen dolgo trajen dialektični proces mora prestat individuum, da bi jo dosegel, in v kolikšni meri tvorijo naše izkustvo ekscesi in spodrsilaji v zbliževanju moškega pola in ženskega pola. Opraviti imamo z realnostjo, ob kateri se lahko vprašamo, če je sploh dojemljiva zunaj označevalcev, ki jo izolirajo.

Naš pojem realnosti kot tistega, okoli česar krožijo neuspehi in spotikljaji nevroze, nam ne sme zamegliti uvida, da realnost, s katero imamo opraviti, podpira, prepleta, vzpostavlja splet označevalcev. Razmejiti moramo perspektivo, plan, lastno razsežnost razmerja človeškega bitja do označevalca, že zato, da bi lahko vedeli, kaj povemo, ko na primer rečemo, da pri psihozi nekaj spodleti v odnosu subjekta do realnosti. Tu gre dejansko za realnost, ki jo strukturira navzočnost nekega določenega označevalca, ki je podedovan, tradiiran, prenašan – kako? Kajpada tako, da se okoli subjekta govori.

Če potemtakem priznamo za dejstvo tekočega izkustva, da se subjekta s tem, ko ni šel skoz oidipsko preskušnjo, ko se pred njim niso odprli konflikti in zagate te preskušnje in ko teh konfliktov ni razrešil, drži neka določena pomanjkljivost, neka določena nezmožnost realizirati tiste pravnje distance, ki jim pravimo človeška realnost, – z vsem tem potrjujemo, da realnost implicira integracijo subjekta v neko določeno igro označevalcev. Tukaj sem zgolj jasno povedal tisto, kar na nekak impliciten način vsi priznavajo v analitičnem izkustvu.

Mimogrede sem nakazal, kako je tisto, kar je značilno za histerično pozicijo, neko vprašanje, vprašanje, ki zadeva natanko dva označevalna pola, moškega in ženskega. Histerik postavlja to vprašanje z vsem svojim bitjem – kako smo lahko moški ali ženske? Kar kajpada implicira, da se je histerik navzlic vsemu zmožen nanašati na ta dva pola. To vprašanje vpeljuje, suspendira, ohranja celotno strukturo histerika z njeno temeljno identifikacijo z individuom nasprotnega spola, s čemer je postavljen pod vprašaj spol samega histerika. Nasproti histerikovemu spraševanju *ali... ali...* stoji odgovor obsesionalca, zanikanje, *niti... niti...*, niti moški niti ženski. To zanikanje nastopi na temelju smrtnega izkustva, izmaknitev obsesionalčevega bitja vprašanju pa je način, kako mu ostane zavezan. Obsesionallec je natanko niti en, niti drug – lahko bi rekli tudi, da je hkrati en in drug.

Šel bom naprej, saj sem vse to omenil zgolj zato, da bi lahko umestil tisto, kar se dogaja pri psihotiku in kar se postavlja nasproti poziciji subjekta pri obeh velikih nevrozah.

V svojem predavanju o Freudu pred štirinajstimi dnevi² sem govoril o govorici, kolikor v nji prebiva subjekt, ki bolj ali manj pride do besede, in sicer z vsem svojim bitjem, se pravi vsaj deloma nevede. Le kako bi lahko v fenomenologiji psihoze spregledali, da je pri psihotiku vse, od začetka do konca, odvisno od nekega določenega razmerja subjekta do govorice, ki naenkrat stopi v ospredje, ki govori povsem sama, na ves glas, tako v svojem hrupu in v svoji razjarjenosti kot v svoji nevtralnosti? Če nevrotik prebiva v govorici, pa je pri psihotiku govorica tista, ki prebiva v njem, ki ga poseduje.

To, kar stopi v psihozi v ospredje, izpričuje, da je subjekt podvržen neki preskušnji, da je soočen s problemom neke napake, zadevajoče permanentni diskurz, ki podpira vsakdanji, brezoblični, vsenavzoči diskurz človeškega izkustva. Iz permanentnega monologa se nekaj izloči, nekaj, kar se prikazuje kot nekakšna večglasna glasba. Njena struktura zasluži, da si jo podrobneje ogledamo in se vprašamo, zakaj je tako zgrajena.

Na ravni pojavov imamo opraviti z nečim, kar se neposredno prikazuje kot strukturirano. Ne pozabimo, da je sam pojem strukture sposojen pri govorici. Če to spregledamo, če strukturo zvedemo na mehanizem, je to tako poučno kot ironično. Kaj je drugega to, kar je Clérambault³ izločil s terminom elementarni fenomeni psihoze, – ponavljana, oporekana, zapovedana misel – kot prav ta podvojeni diskurz, ki se ponavlja v antitezah? Toda Clérambault se posluži izgovora, da je ta diskurz skoz in skoz formalno strukturiran – na tem vztraja še

kako upravičeno –, in iz tega povleče sklep, da imamo opraviti s preprostimi mehaničnimi fenomeni, kar je seveda povsem nezadostno. Veliko bolj plodno je, če ga zajamemo s termini notranje strukture govorce.

Clérambaultova zasluga je, da je pokazal njegov *ideično nevtralni* značaj, kar v njegovi govorici pomeni, da je ta diskurz v popolnem neskladju s subjektivimi čustvi, da ga ne moremo obrazložiti z nikakršnimi afektivnimi mehanizmi, v naši govorici pa, da je strukturalen. Prav malo so pomembne slabosti njegovih etioloških ali patogeničnih izpeljav, potem ko je izpostavil tisto bistveno, da je namreč jedro psihoze treba navezati na neko razmerje subjekta do označevalca v njegovem najbolj formalnem vidiku, kot čistega označevalca, in da so vse, kar se zgradi okoli tega, zgolj afektivne reakcije na prvotni fenomen, na razmerje do označevalca.

Zunanje razmerje subjekta do označevalca je tako očitno, da so ga v takšni ali drugačni obliki poudarili vsi kliniki. Pri sindromu vpliva so nekatere stvari še vedno nejasne, toda s sindromom zunanje dejavnosti, pa naj zgleda še tako naiven, povsem jasno izstopi bistvena razsežnost psihotičnega fenomena, zunanost psihotika v razmerju do celote aparata govorce. Od tod se zastavlja vprašanje, če je psihotik res vstopil v govorico.

Številni kliniki so se ukvarjali s predhodnimi stanji psihotika. Helena Deutsch je poudarila nek določen *kot da*, ki se zanj zdi, da zaznamuje prve etape v razvoju tistih, ki so v nekem danem trenutku padli v psihozo. Nikoli niso vstopili v igro označevalcev, razen v obliki nekakšenga zunanjega oponašanja. Ne-integriranost subjekta v register označevalca nam daje smer, v kateri je treba zastaviti vprašanje predhodnih stanj psihoze – vprašaje, ki se ga zagotovo da rešiti zgolj z analitičnim raziskovanjem.

Včasih se nam zgodi, da vzamemo v analizo pred-psihotike, in vsi vemo, kaj bo iz njih naredila analiza – naredila bo psihotike. Ne bi si zastavljali vprašanja kontra-indikacij analize, če se ne bi vsi spominjali primerov iz naše prakse ali iz prakse naših kolegov, kako se je takoj po prvih, malce vročih analitičnih seansah sprožila prava pravcata psihoza – halucinatorična psihoza, ne govorim o nenadni shizofreniji –, s čimer se je dobri analitik nenadoma znašel v vlogi oddajnika, ki ves dan dopoveduje analizandu, kaj mora storiti in česa ne sme. Mar s tem ne naletimo v samem našem izkustvu, ne da bi nam bilo treba dlje iskati, na tisto, kar je v jedru motivov vstopa v psihozo? Gre za tisto najtežje, kar lahko doleti človeka, in kar njegovo bivanje v svetu od njega ne zahteva prav vsak dan – za tisto, čemur pravimo *priti do besede* (*vzeti besedo*), namreč do svoje lastne, kar je nekaj povsem nasprotnega od nenehnega pritrdjevanje sobesedniku in kar se ne izraža nujno v besedah. Klinika nam kaže, kako se psihoza razodene natanko v tem trenutku, če ga seveda znamo zajeti na zelo različnih ravneh.

Včasih, pri subjektu, ki je dotlej živel v svoji luknji, kot molj, zadošča že drobna, nepomembna naloga, priti do besede. Gre za obliko, ki jo je Clérambault zelo dobro zajel z imenom mentalni avtomatizem starih devic. Vedno znova me preseneča izredno bogastvo Clérambaultovega sloga – le zakaj se ni mogel držati samih dejstev? Prav nobenega razloga namreč ni, da bi s posebnim imenom izločili ta nesrečna, od vseh pozabljena bitja, katerih bivanje je Clérambault tako posrečeno opisal in pri katerih že ob najmanjši spodbudi vznikne iz diskurza, ki je pri njih vselej latenten in neizražen, mentalni avtomatizem.

Če priznamo, da je subjektovo umanjkanje v trenutku, ko bi moral priti do prave besede, tisto, ki umešča njegov vstop, njegovo zdrsnitev v kritični fenomen, v inavguralno fazo psihoze, potem lahko zaslutimo, kako se vse to povezuje s tem, kar smo že razdelali.

Pojem *Verwerfung*⁴ vam pove, da je moralo že poprej, pri prvi vpeljavi temeljnih označevalcev, nekaj umanjhati v subjektivnem odnosu do označevalca. Tu imamo očitno opraviiti z neko odsotnostjo, ki uhaja slehernemu eksperimentalnemu raziskovanju. Nobenega načina ni, kako zajeti nekaj, kar manjka, v samem trenutku, ko to umanjka. V primeru predsednika Schreberja⁵ je to bila odsotnost prvobitnega moškega označevalca, za katerega se je dolga leta zdelo, da mu je lahko kos – vzbujal je videz, da ustreza svoji moški vlogi, da je, tako kot vsakdo, nekdo. Možatost mu je gotovo nekaj pomenila, saj je sprožila ogorčene proteste, ko je prišlo do vdora delirija, ki je na začetku privzel obliko vprašanja o njegovem spolu, obliko klica, ki ga je nagovarjal od zunaj, tako kot v fantazmi – *da bi bilo lepo biti ženska, ki se predaja parjenju*. Razvoj delirija izpričuje, kako je zanj edini način, da se realizira, da se potrdi kot spolno bitje, ta, da se pripozna za žensko, za spremenjenega v žensko. Tu je iskati os delirija. Razlikovati moramo namreč dve ravni.

Na eni strani razodeva napredovanje delirija nujnost rekonstrukcije kozmosa, nujnost ponovne organizacije celotnega sveta na podlagi tega, da obstoji moški, ki je lahko zgolj žena univerzalnega Boga. Na drugi strani pa ne smemo pozabiti, da je ta moški v svojem vsakdanjem diskurzu tja do kritičnega razdobja svoje eksistence nastopal kot nekdo, ki tako kot vsi ve, da je moški, in da je to, kar je sam nekje poimenoval svojo moško čast, zagnalo vik in krik, ko ga je nenkrat malo močnejše požgečkal nastop enigme absolutnega Drugega, enigme, ki je vzniknila s prvimi udarci na zvon delirija.

Skratka, prispeli smo do distinkcije, na kateri sloni vse, kar smo doslej povedali o strukturiranosti analitične situacije – namreč distinkcije med malim drugim in absolutnim Drugim.

Prvi, drugi z malim d, je imaginarni drugi, drugost v zrcalu, ki naredi, da smo odvisni od oblike našega podobnika. Drugi, absolutni Drugi, pa je tisti, ki se nanj naslavljamo onstran tega podobnika, tisti, ki ga moramo priznati onstran zrcalnega razmerja, tisti, ki nas sprejme ali se od nas odvrne, ko smo z njim soočeni, tisti, ki nas ob priliki vara, o katerem nikoli ne moremo vedeti, ali nas vara, tisti, na katerega se vselej naslavljamo. Njegova eksistenca je takšna, da je dejstvo, da se nanj naslavljamo, da imamo z njim skupnega nekaj takega kot govorico, važnejše od vsega, kar lahko postane zastavek v igri med njim in nami.

Sprevid razlikovanja teh dveh drugih v analizi, kjer je to razlikovanje povsod navzoče, ta sprevid je vir vseh lažnih problemov, še posebej tistega, ki se vsiljuje danes, ko radi poudarjajo prvenstvo objektivne relacije.

Dejansko obstoji očitno neskladnje med freudovskim stališčem, po katerem se novorojenček ob svojem vstopu v svet nahaja v relaciji, ki ji pravimo avto-erotična, se pravi v relaciji, kjer objekt ne eksistira, in med kliničnim opažanjem, da že od samega začetka življenja kopica znakov izpričuje obstoj najraznovrstnejših objektov za novorojenčka. To težavo lahko razrešimo le z razlikovanjem med imaginarnim drugim, kolikor je strukturno izvirna oblika polja, v katerem se za človeškega novorojenčka strukturira mnogoterost objektov, in med absolutnim Drugim, Drugim z velikim D, ki je zagotovo to, na kar meri Freud, ko govori o tem, da na začetku ne obstoji nikakršen Drugi – kar so zanemarili kasnejši analitiki.

Za to pa obstoji dober razlog, namreč tale, da je ta Drugi, kot pravi Freud, ves v sebi, hkrati pa v celoti zunaj sebe.

Ekstatično razmerje do Drugega je vprašanje, ki ni od včeraj; čeprav je bilo nekaj stoletij v senci, pa zasluži, da ga mi, analitiki, ki imamo ves čas opraviti z

njim, znova zastavimo.

V srednjem veku so razlikovali med tem, čemur so rekli fizična teorija ljubezni, in med ekstatično teorijo ljubezni. Na ta način so si zastavili vprašanje subjektovnega razmerja do absolutnega Drugega. Recimo da psihoze lahko razumemo, če dosežemo, da se v naši mali shemi⁶ ljubezensko razmerje do Drugega kot radikalno Drugega prekrije z zrcalno situacijo, z vsem tistim, kar pripada redu imaginarnega; *animus* in *anima*, ki je glede na dva spola umeščen na to ali na ono mesto.

V čem je razlika med nekom, ki je psihotik, in med nekom, ki to ni? V tem, da je za psihotika možno takšno ljubezensko razmerje, ki ga ukine kot subjekta, kolikor dopušča radikalno heterogenost Drugega. Toda ta ljubezen je tudi mrtva ljubezen.

Nemara se vam to zatekanje k srednjeveški teoriji ljubezni zdi čuden in svojevrsten ovinek na poti vpeljave vprašanja psihoze. Vendar pa brez njega ni mogoče dojeti narave norosti.

Pomislite, sociološko, na različne oblike zaljubljenosti, tega, kako se zaljubimo, ki jih nahajamo v kulturi.

Psihologi postavljajo v ospredje zgolj vprašanje *patterns*. V nekaterih kulturah so zadeve že prignane tako do kraja, da nas problem, kako izraziti ljubezen v neki obliki, spravi v veliko zadrego – kriza nastopi s trenutkom, ko prinesemo na prvi zmenek klasično orhidejo ali ko si nadenemo životec. Vzemimo za izhodišče tehniko, saj je to bila tehnika, ali umetnost ljubezni, recimo raje prakso ljubezenskega razmerja, ki je v neki določeni dobi vladala v naši Provansi ali v našem Languedocu. Izoblikovala se je pravcata tradicija, ki se je nadaljevala v arkadijskem romanu astrejskega sloga in v romantični ljubezni in kjer lahko opazujemo postopno degradacijo ljubezenskih *patterns*, ki so postajali vse bolj negotovi.

V teku tega zgodovinskega razvoja je kajpada ljubezen-strast, kolikor se jo je prakticiralo v slogu, ki mu pravimo platonični ali strastno idealistični, vse bolj postajala nekaj smešnega, nekaj takega, čemur običajno in povsem upravičeno pravimo norost. Ton je padel, zadeva je postala vredna posmeha. Nedvomno se še vedno gremo ta odtujeni in odtujevalni proces, toda na način, ki je vse bolj zunanji, ki ga podpira vse bolj nejasen in razpršen privid. Če se stvar ne dogaja več z lepotico ali damo, potem jo opravimo kar v temni kinematografski dvorani, pred podobo na zaslonu.

Vse to poteka natanko na ravni, ki vam jo hočem osvetliti. Bolj ko se zgublja izvirni poudarek ljubezenskega razmerja, bolj se vsa zadeva giblje v smeri norosti čistega privida. To popolno žrtvovanje enega bitja drugemu, ki so se mu sistematično predajali ljudje z dovolj časa, da so lahko počeli zgolj to, se nam danes zdi komično. Bila je to svojevrstna duhovna tehnika s svojimi posebnimi postopki in registri, ki jih danes, zaradi naše distance do teh zadev, komaj še lahko zaslutimo. Vendar pa bi nas, analitike, morala še kako zanimati ta dvoumna povezanost čutnosti in vzdržnosti, oprta na zelo razdelano tehniko, povezanost, ki je, tako se zdi, privzela obliko edinstvenega priležništva, brez fizičnega razmerja ali vsaj s fizičnimi razmerji, odlaganimi v nedogled.

Značaj odtujevalne degradacije, norosti, ki se drži ostankov te prakse, zgubljenih na sociološki ravni, nam ponuja analogijo s tem, kar se dogaja pri psihotiku, in daje s svoje strani pomen Freudovemu stavku, ki sem vam ga ondan navedel, da psihotik ljubi svoj delirij kot samega sebe.

Psihotik lahko dojame Drugega zgolj v razmerju do označevalca, obesi se zgolj na lupino, ovitek, senco, obliko besede. Eros psihotika se umešča tja, kjer je beseda odsotna, na tem mestu nahaja svojo najvišjo ljubezen.

Marsikaj postane jasno, če zajamemo stvari s tem registrom, na primer nena-
vaden vstop Schreberja v psihozo, z nenavadnim obrazcem, ki se ga pri tem po-
služuje, *umor duše*, kjer gre, priznajte, za svojevrsten odmev govorice ljubezni
v tehničnem smislu, ki sem vam ga osvetlil, ljubezni za časa Listine nežnosti.⁷
Ta simbolni, žrtveni in skrivnostni umor duše se v skladu z zelo natančnim je-
zikom izoblikuje ob vstopu v psihozo.

Kaj lahko vidimo ob vstopu v psihozo? – kaj neki, če ne to, da pride po meri
nekega klica, ki mu subjekt ne more odgovoriti, do imaginarne bujne rasti na-
činov biti, ki se vsi gibljejo na ravni razmerij do malega drugega, do bujne rasti,
ki se opira na nek določen modus govorice in besede.

3

Že na začetku sem poudaril vdor tega, čemur Shreber pravi temeljni jezik in
kar se potrjuje kot neka vrsta še posebej polnega označevalca.

Ta stara nemščina je, tako pravi Schreber, polna odmevov, ki jih prinašata nje-
na plemenitost in preproščina. Vendar pa gredo stvari v nekaterih odlomkih
mnogo dlje – Schreber pripiše nesporazum z Bogom temu, da Bog ne zna raz-
likovati med izrazom resničnih čustev malih duš, torej subjekta, in med diskur-
zom, v katerem se subjekt običajno izraža v teku svojih odnosov z drugimi. Na
ta način je dobesedno začrtano razlikovanje med nezavednim diskurzom, ki ga
subjekt izraža z vsem svojim bitjem, in med vsakdanjim diskurzom.

Freud je nekje rekel, da je v Schreberjevem deliriju več psihološke resnice kot
pa pri psihologih. Na to stavi Freud. Schreber je bolj resničen kot vse, kar lahko
psihologi povedo o njem, veliko več ve o človeških mehanizmi in čustvih. Če
se Bog ne meni za človekove vsakodnevne potrebe, če ne razume ničesar, kar
zadeva človeka, potem zato, ker vse to razume še predobro. Dokaz je v tem, da
je v temeljni jezik vključil tudi tisto, kar se dogaja med človekovim spanjem,
se pravi njegove sanje. Schreber to poudari, kot da bi bral Frauda.

Vsem temu stoji od samega začetka nasproti pobožje označevalca, ki nam je
dan glede na svoje lastne kvalitete, glede na svojo lastno gostoto. Ne glede na
svoj pomen, marveč glede na svojo pomenljivost (signafiance). Označenec je
prazen, označevalec pa je ohranjen glede na svoje čiste formalne lastnosti, ki
lahko služijo na primer temu, da iz njega naredimo serije. To je govorica ne-
besnih ptičev, diskurz mladih deklet, ki mu Schreber podeli privilegij, da je
brez pomena.

Register, v katerem se odigrava vstop v psihozo, je umeščen med ta dva pola
– na eni strani razodevajoča beseda, ki odpira novo razsežnost in daje občutek
neizrekljivega razumevanja, občutek, ki se ne prekriva z ničemer dotlej izku-
šenim, na drugi strani pa premlevanje istega, refren.

S trenutkom, ki mu pravim udarec na zvon vstopa v psihozo, se svet pogrezne
v zmedo, in korak za korakom lahko sledimo temu, kako ga Schreber rekon-
struira z neko naravnostjo, ki izraža progresivno, dvoumno, zadržano,
reluctant, kot se temu pravi v angleščini, privolitev. Korak za korakom prizna-
va, da je edini način, kako se izvleči, kako si zagotoviti neko določeno stabilnost
v razmerjih do želečih bitnosti, ki ga preplavljajo, do teh bitnosti, ki mu pome-
nijo opore razvezane govorice njegovega notranjega hrušča, v tem, da pristane
na svojo spremembo v žensko. Mar ni konec koncev bolje biti ženska, polna
duha, kot pa poneumljen moški? Njegovo telo tako postopoma preplavljajo
podobe ženske identifikacije, ki jim odpira vrata, ki se jim pusti zavzeti, pose-
dovati, preoblikovati. V neki opombi pripominja, kako pušča podobam, da
vstopajo vanj. Od tega trenuka dalje spoznava, da se svet od začetka njegove
krize vsaj na videz ni nevedno spremenil – vrnitev nekega določenega, brez

dvoma problematičnega občutka realnosti.

Ker imamo opraviti z razvojem delirija, velja omeniti, da se najprej proizvedejo očitovanja polne besede, ki ga povsem zadovoljujejo. Toda v meri, v kateri se njegov svet rekonstruira na imaginarni ravni, se smisel umakne na druga mesta. Beseda se najprej proizvede spredaj, v tem, čemur pravi *kraljestva sprednjega Boga*. Nato pride do oddaljitve, Bog se umakne v distanco, tisto, kar ustreza prvim velikim označevalnim intuicijam njegovega delirija, pa se čedalje bolj izmika. V meri, v kateri rekonstruira svoj svet, to, kar je okoli njega in s čimer ima opraviti, se beseda notranjega Boga, s katerim je – kot to izpričujejo prve sanje o vdoru psihoze – v edinstvenem razmerju, ki ga izraža podoba parjenja, se ta Bog premakne v univerzum lajnjanja, premlevanja, praznega smisla in objektivacije. V pozvenevarajočem prostoru njegove introspekcije zaznamuje odtele to, čemur pravi *beleženje*, vsak trenutek njegove misli, jih registrira in overovlja. Razmerje subjekta do besede se s tem premesti.

31. maj 1956

XXI

TOČKA PREŠITJA⁸

Smisel in zlogovanje.

Obroč in njegovo razkosanje.

»Da, v njegov tempelj prihajam...«

Bojazen Boga.

Oče, točka prešitja.

Mar subjekt v psihozi sliši s svojimi ušesi nekaj, kar obstoji, ali nekaj, kar ne obstoji? Očitno je, da to ne obstoji in da imamo potemtakem opraviti z nečim, kar pripada ravni halucinacije, se pravi lažne percepcije. Naj nam to zadošča? Takšno masivno pojmovanje realnosti nas pripelje do precej skrivnostne pojasnitve, ki jo ponujajo nekateri analitiki in po kateri tako imenovana zavrnitev zaznave nečesa izzove neko praznino, luknjo, v nji pa nato vznikne realnost neke pulzije, ki jo je subjekt izvrigel. Toda zakaj naj bi se v tej luknji prikazalo nekaj tako kompleksnega in dograjenega kot je to beseda? Tega nam ne povedo. Gotovo pomeni takšna obrazložitev že nek napredek v razmerju do klasičnega pojmovanja, toda gremo lahko še dlje. Če naj takoj pokažemo karte, od fenomena psihoze lahko pričakujemo, da nam bo omogočil vzpostaviti pravišnje razmerje med označevalcem in označencem ki je v analitičnem delu vse bolj prezrto.

1

Naj vas spomnim, da se ob koncu razdobja, v katerem se Schreberju razkroji zunanji svet, pri njem zakorenini strukturiranost razmerij med označevalcem in označencem, ki zgleda takole – vselej imamo opraviti z dvema ravnama. Brez dvoma se delitev nadaljuje brez konca znotraj vsake izmed teh ravni. Toda Schreberjevo prizadevanje, da bi vselej razložil neko sprednjo raven od neke onstranosti, je očitno nekaj, kar mu je naložilo njegovo izkustvo, to pa nas bo vodilo k nečemu, kar je v psihični strukturi resnično temeljnega pomena. Včasih sem vam v svojih predstavitvah kliničnih primerov omogočil, da ste se tega lahko neposredno dotaknili.

Na eni izmed teh dveh ravni se proizvajajo predvsem pojavi, ki jih ima subjekt za nevtralizirane, pojavi, ki vse manj pomenijo resničnega drugega, besede, ki

so, kot pravi Schreber, naučene na pamet, ki so se jih nagulili tisti, ki mu jih ponavljajo, nebesni ptiči, ki ne vedno, kaj govorijo. Ptiči nas pripeljejo do papige – gre za prenašanje nečesa praznega, kar mori in izčrpa subjekt. Ob svojem rojstvu se ti pojavi umeščajo na samo mejo pomena, toda kmalu se spremenijo v nekaj povsem nasprotnega – v ostanke, odpadke, prazna telesa. Omenil sem že prekinjene stavke, ki sugerirajo nadaljevanje. Ti stavki nas lahko marsikaj naučijo o enotnosti, ki prevladuje na ravni označevalca, predvsem pa o tem, kako se označevalca ne da izolirati.

Nasploh vzeto se ti zaustavljeni stavki prekinejo natanko v trenutku, ko še manjka, četudi je že implicirana, polna beseda, ki bi jim podelila smisel. Omenil sem že več primerov. Subjekt na primer sliši – *Še govorite . . .* in fraza se prekine. To pomeni – *Še govorite . . . tuje jezike?*

Že omenjena *konceptcija duš*, o kateri govori Schreber, je prav ta dialog, ki ga pouči o celotni psihologiji misli in ki je zato mnogo bolj poln kot pa lajnjanja, ki jih duše izmenjujejo z njim in v katerih je govor o njem. To, kar se je najprej, na začetku delirija, prikazovalo kot slasten in neizrekljiv način izražanja, se postopoma oddaljuje, postaja enigmatično, prehaja v *kraljestva Boga v ozadju*, na ravni katerih se množijo nadležni in absurdni glasovi. Za temi glasovi so še drugi glasovi, ki pa se izražajo s presenetljivo prodornimi obrazy.

Navedel sem vam že enega, ki ni med najmanj presenetljivimi – *Zdaj nam manjka . . . glavna misel*. Ostali mu govorijo še o *Gesinnung*, kar lahko pomeni prepričanje ali verovanje. *Gesinnung*, tako mu pojasnjujejo ti glasovi, je tisto nekaj naklonjenosti, ki smo je dolžni vsakemu človeku, tudi najbolj črnemu grešniku, razen če gre za zahteve očiščenja, ki so lastne vesoljni ureditvi; dolžni smo mu je v menjavi z njim, in sicer v imenu tega, kar naj uravnava naša razmerja s človeškimi bitji. Dejansko gre tu za verovanje, za minimalno zaupanje, ki ga implicira priznavanje drugega.

V nekaterih trenutkih sežejo njegove halucinacije še mnogo dlje. Tako naletimo na zelo nenavaden izraz (. . .). To je redka beseda, ki jo je skrajno težko prevesti. Po posvetovanju z ljudmi, ki se na to razumejo, sem prišel do sklepa, da gre natanko za to, čemur pravim temeljna beseda, ključ, ne toliko rešitev kot os, ki pelje k nji, zadnji obronek pred njo, klin, ki jo zakoliči. Njena konotacija je tehnična in zadeva lovsko umetnost – gre za tisto, čemur lovci pravijo dim, se pravi sledovi velike divjačine.

Zdi se mi, da je pri vsem tem bistven odmik oziroma premik smisla, njegova izmaknitev, umik na neko področje, ki ga lahko subjekt umesti zgolj kot ozadnje. Dva sloga, dve razsežnosti si tu stojita nasproti. Na eni strani zlogovanje, ki se opira na lastnosti označevalca; s sabo prinaša izpraševanje, ki sega tja do prisile. Na drugi strani smisel, v čigar naravi je, da se odteguje, izmika, da se razglaša za nekaj, kar se izmika, ki pa se hkrati potrjuje kot skrajno nabit, poln smisel, čigar beg poganja subjekt k temu, kar bi bilo srce fenomena delirija, njegov popek. Kot veste, je Freud uporabil ta termin, popek, da bi z njim označil točko, ki se zanjo zdi, da se sanje na nji sklenejo v neki luknji, vozlu, prek katerega so zares povezane z osrčjem bitja.

Ta opis je kajpada še fenomenološki. Skušajte izvleči iz njega kar največ v smeri, za katero nam gre tukaj, se pravi v smeri najdevanja neke razlage, nekega mehanizma. Lotevamo se znanstvene analize pojavov, katerih načini prikazovanja so nam, zdravnikom, praktikom, dobro znani – ta pogoj seznanjenosti je bistven za to, da ne zgubimo smisla analitičnega izkustva. Fenomenalno razmerje, o katerem govorim, v celoti sestoji v razlikovanju označevalca in označenca, ki sem ga nešteto krat poudaril.

Nedvomno boste na koncu rekli – *Mar konec koncev ni jasno, da je v pome-*

nih, ki usmerjajo analitično izkustvo, ta označevalec dan v obliki lastnega telesa? In narobe, kadar nam govori o označevalcu, pri katerem je tainta element odsoten, mar ne postavlja z enim tisti glumaških trikov, katerih skrivnost pozna, pomen na vrh označevalca? Gnilo jajce se za potrebe dokazovanja vedno znova na čaroben način nenadoma prenese iz enega registra v drug.

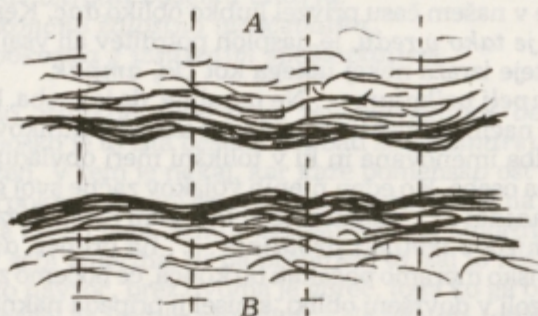
No, rade volje priznam, da imamo opraviti z nečim takšnim, prav to pa bi vam rad danes pojasnil.

Prizadevam si, da bi na živ način začutili to, o čemer bi navzlic vsemu že morali imeti neko splošno intuicijo, saj sem vam zadevo pokazal že lani, ob nekem nevrotičnem fenomenu, z igro črk, ki so si jo nekateri prisvojili, letos pa ob psihozi – elementarnim fenomenom, ki jim pravimo želja, občutek, afektivnost, tem pretokom, sencam, celo odmevom je lastna neka določena dinamika, ki jo lahko obrazložimo zgolj na ravni označevalca, kolikor je strukturirajoč.

Označevalec daje pomenu zgolj ovojnico, poveznik, polarizira ga, strukturira, umešča v izkustvo. Brez natančnega poznavanja ureditve, ki je lastna označevalcu, in njenih lastnosti, ni mogoče ničesar razumeti, ne trdim, da v psihologiji – zadošča, da jo na določen način omejimo –, gotovo pa v psihoanalitičnem izkustvu.

To je tisto, kar vam hočem danes pokazati.

Opozicija označevalca in označenca je, kot veste, v osnovi lingvistične teorije Ferdinanda de Saussura. Izrazil jo je z znamenito shemo dveh krivin:



Saussurova shema

Na višjo raven Saussure umešča zaporedje tega, čemur pravi misli – brez najmanjšega prepričanja, saj njegova teorija sestoji natanko v tem, da reduciramo ta termin, da ga zvedemo na označenca, kolikor se razlikuje tako od označevalca kot od stvari –, in poudarja predvsem njihov značaj amorfne mase. To je tisto, čemur bomo mi začasno rekli sentimentalna masa diskurzivnega toka, zmedena masa, v kateri se prikazujejo posamezne enote, otoki, neka podoba, objekt, občutek, krik, klic. Ta raven je kontinuirana, medtem ko je spodaj označevalec navzoč kot čista veriga diskurza, zaporedje besed, kjer se ničesar ne da izolirati.

Kako naj vam to pokažem s kakšnim izkustvenim primerom?

Gre za nekaj, o čemer vsi že imamo nekak občutek. Razmerje označenca in označevalca se vselej prikazuje kot nekaj tekočega, kot nekaj, kar se lahko vsak trenutek razdere. Analitik ve bolj kot kdorkoli drug, kako nepojmljiva je ta razsežnost, koliko oklevanja je včasih potrebno, preden se vrže vanjo. Tu moramo izvršiti nek korak naprej, da bi dali temu, za kar gre, smisel, ki bo dejansko uporaben v našem izkustvu.

Saussure je skušal opredeliti neko vzajemno ustrežanje teh dveh tokov, in sicer kot njuno vzporedno razkosanje na diskretne enote. Toda že samo dejstvo, da njegova rešitev ni dokončna, saj pušča v celoti odprto problematiko izrekanja in govorne fraze, lepo izpričuje smisel te metode in hkrati njene meje.

No, rekel sem si takole – *S čim naj začnem?* In sem se lotil iskanja primerne fraze, nekako tako kot tisti pseudo-Shakespeare v škipcih za navdih, ki se je sprehajal gor in dol in ponavljal – *To be or not . . . to be or not . . .* – tu se mu je stvar ustavila, dokler ni našel nadaljevanja v tem, da se je spet vrnil k začetku – *To be or not . . . to be*. Tako sem začel z nekim *da*. In ker nisem anglofon, marveč je moj jezik francoščina, mi je kot nadaljevanje padlo na pamet tole – *Da, v njegov tempelj prihajam oboževati Večnega*.⁹

Kar pomeni, da se označevalca ne da izolirati.

Stvar lahko zelo enostavno takoj ponazorimo. Prekinite frazo z *Da, (jaz) – zakaj ne?* Če imate uho, ki je zares podobno stroju, potem bo vsakemu trenutku razgrinjanja fraze sledil nek smisel. *Da, (jaz)* ima nek smisel, ki nemara tvori celo domet teksta.¹⁰

Vsi se sprašujejo, zakaj se zavesa dvigne pri besedah *Da, v njegov tempelj prihajam*, . . . , in pravijo – *Gre za to, da smo sredi razgovora*. V resnici pa se dvigne na tem mestu predvsem zato, ker ima že ta začetek nek smisel. Začetni *Da* ima smisel, ki ga pogojuje svojevrstna dvoumnost te besedice v francoščini. Tudi če nimamo opraviti s svetovljanko, lahko opazimo, da pomeni *da* včasih *ne*, *ne* pa včasih *morda*. *Da (oui)* se je v francoščini pojavil pozno, nastopil je po *si*, po *da*, ki je v našem času privzel ljubko obliko *dac*. Ker izhaja iz nečesa, kar pomeni *Ker je tako v redu*, je nasploh potrditev ali vsaj dopustitev, koncesija. Najpogosteje izraža nekaj takega kot *Da, ampak*.

Da, v njegov tempelj prihajam . . . Ne pozabite, da je oseba, ki se predstavi na tak malce vsiljiv način, Abner. Gre za enega izmed častnikov kraljice Athalie, po kateri je zgodba imenovana in ki v tolikšni meri obvladuje vse dogajanje, da je lahko glavna oseba. Ko eden njenih vojakov začne svoj govor z *Da, v njegov tempelj prihajam* . . . , nikakor ne vemo, kam meri. Fraza se lahko sklene s čimerkoli – *V njegov tempelj prihajam* . . . , na primer, *aretirati velikega svečenika*. Dejansko moramo počakati do konca, če hočemo zvedeti, za kaj gre. Fraza eksistira zgolj v dovršeni obliki, smisel ji pripada naknadno. Priti mora prav do konca, se pravi, do tistega znamenitega Večnega.

Tu smo v redu označevalcev in upam, da ste začutili, kaj je to kontinuiranost označevalca. Slehera označevalna enota predpostavlja, da se je sklenil nek določen obroč, ki razmešča njene različne elemente.

3

Na tem sem se torej za trenutek ustavil. Toda ta mala vaba je skrivala v sebi še veliko bolj zanimive stvari. Opazil sem, da je celoten prvi prizor te drame zelo lepa priložnost, da vam ponazorim tisto, pred čemer se zaustavijo psihologi, ker je njihova funkcija natanko v tem, da razumejo nekaj, na čemer nič ne razumejo, in do česar ne prodrejo lingvisti, navzlic čudoviti metodi, s katero razpolagajo. Mi pa bomo šli še malo dlje.

Povzemimo prizor. Kdo je v njem navzoč kot poslušalec, ki se nanj naslavlja Abner? Joad, veliki svečenik, ki pravkar dela na tem, da bi zakuhal malo zaroto, s katero bi se povzpел na prestol njegov sin, ki mu je uspelo v starosti dveh mescev in pol pobegniti pokolu in ki so ga vzgajali v globokem zavetju. Lahko si zamislite, s kakšnimi občutki poslušča to častnikovo izjavo –

Da, v njegov tempelj prihajam oboževati Večnega. Stari bi si lahko v odmev na te besede rekel – *Kaj pravzaprav išče tukaj?* Tema se nadaljuje –

*Da, v njegov tempelj prihajam oboževati Večnega,
Prihajam, da bi v skladu s starim in svečanim običajem
Skupaj z vami proslavil znameniti dan.
Ko nam je bil na gori Sinaju razodet naš zakon.*

Skratka, klepeta. Potem ko je bil enkrat omenjen Večni, se o njem ne bo več govorilo do konca igre. Obujajo se spomini, to so bili dobri časi, *sveto ljudstvo je v množici preplavilo stebrišče*, toda stvari so se konec koncev precej spremenile, *gorečih oboževalcev je komaj še za malo število*.

Na tej točki pa počasi začenjamo razumevati, okoli česa se vse vrti. *Komaj še za malo število gorečih oboževalcev* – tako govori tip, ki misli, da je napočil trenutek, ko se je treba priključiti Odporu. Tu se gibljemo na ravni pomena – medtem ko gre označevalec po svoji poti, nam *goreči oboževalci* nakažejo, za kaj gre, in prav lahko si zamislimo pozorno uho velikega svečenika, mar ne, tudi če so mu mimogrede ušli *goreči*. Beseda *zele* (goreči, vzneseni) prihaja iz grščine in pomeni nekaj takega kot vneto posnemanje, tekmovanje, oponašanje, saj lahko v tej igri zmagamo le tako, da storimo, kar ustreza, da smo čim bolj podobni drugim.

Poanta se pokaže ob koncu prvega govora, namreč tedaj, ko –

*Drhtim, da ne bi Athalie, če naj vam nič ne prikrivam,
Dosegla, da bi vas iztrgali vašemu oltarju.
In se vam tako končno žalostno maščevalna,
Ostale pa bi si pokorila z izsiljenim spoštovanjem.*

Kot lahko vidimo, vznikne tukaj neka zelo pomembna beseda – *drhtenje* (*tremble*). Etimološko je to ista beseda kot bati se (*craindre*), in kmalu bo nastopila tudi bojazen. V tem je nekaj, kar kaže pomensko ost Abnerjevega govora, kar prinaša pokaz v dvojni smeri. Tu se postavljamo na raven višjega registra, se pravi na raven tega, čemur Saussure pravi amorfná masa misli – ta masa je morda v sebi amorfná, ni pa preprosto to, saj jo mora drugi uganiti. Abner je dejansko navzoč, brez dvoma je goreč, toda ko ga bo veliki svečenik v kratkem malo prijel za vrat in mu rekel – *Ne brbljaj toliko, povej raje, za kaj ti v resnici gre! Čigavi so tisti, ki niso gorečneži?* –, bomo lahko opazili, kako neprijetno zapletene so zadeve. Bog že dolgo časa ni dal kakšnega pomembnega dokaza svoje moči, medtem ko je do tega trenutka moč Athalie in njenih vselej slavila zmagoslavje. Tako da pravzaprav ne vemo, kam Abner natančno meri, ko omenja njeno novo grožnjo. Ost te grožnje je dvojna. Gre tako za opozorilo kot za dober nasvet, priporočanje strpnosti, celo za to, čemur pravimo modrost.

Odgovori drugega so mnogo krajši. Veliki svečenik ima za to dovolj razlogov, glavni med njimi je ta, da je pač močnejši, da ima, če naj tako rečemo, adut gospodarja. Abnerju preprosto odgovori – *Od kod vam danes te črne slutnje?* – in že se označevalec povsem skladno prilega označencu. Toda sami lahko ugotovite, kako veliki svečenik s svojim odgovorom ne prepusti, ne izroči čisto nič, marveč zgolj zasuka, vrne subjektu vprašanje o smislu tega, kar mu ima ta povedati.

Temu sledi nov razvoj pri Abnerju, ki se, tako vsaj mislim, spusti malo globlje v pomensko igro. Opraviti imamo z nekakšno mešanico prilizovanja – *Mar mislite, da boste lahko nekaznovano sveti in pravični?* – in svetohlinjenja, ki je v tem, da začne Abner pripovedovati o nekem Mathanu, kraljičinem prirepniku in v vsakem pogledu strašni osebi. Zato mu ni treba iti zelo daleč v ova-

janju vzvišene Athalie, ki je navzlic vsemu še vedno njegova kraljica. Primeren žrtveni kozel je že najden, tako da lahko nadaljuje z nastavljanjem vabe. Še vedno ne bi vedeli, kam Abner meri, če ne bi nadaljeval –

*Verjemite mi, bolj ko o tem premišlujem, manj lahko dvomim,
Da bo njegov srd v kratkem bruhnil na vas.*

Tu se lepo pokaže gibljivi značaj oseb. Manj lahko dvomi . . . ta dvom niti ni tako neprijeten podzglavnik, toda zdaj ni čas za počitek.

Včera sem ga opazoval . . .

Tu smo na ravni obveščevalnega častnika.

*. . . in sem videl, kako je s svojimi očmi
Metal besne poglede na sveti kraj.*

Upam, da ste opazili, kako se navzlic vsem ponudbam, ki jih Abner zastavi v teku menjave, do konca nič ne zgodi, če ostanemo na ravni pomena. Na tej ravni se vse zvede na nekaj nastavljenih vab. Vsak izmed sogovornikov ve nekaj malega več, kot je pripravljen priznati. Tisti, ki ve največ, je seveda Joad, toda ko bi moral iti naproti temu, kar drugi domneva, da ve, zgolj nejasno namigne, da je pod skalo kača, drugače povedano, da se v zavetišču skriva neki Eliacin. Vendar pa prinaša tekst presunljivo pričevanje o tem, s kakšno naglico se Abner obesi na ta namig. – *Prevarala se je*, pravi kasneje, se pravi – *Mar se ji je pri pokolu kaj zataknilo? Je morda kdo iz znamenite družine Davidov preživel?* To njegovo iskanje dovolj jasno kaže, da je bilo sveže meso tisto, zaradi katerega je Abner prišel na sveti kraj. Toda konec koncev ne ve ob koncu razgovora nič več kot na začetku in celotno pomensko težo tega prvega prizora bi lahko povzeli takole –

*– Prihajam na Telovo.
– V redu, pravi drugi, vstopite v sprevod in
ne razgrajajte v vrsti.*

Dejansko seveda nikakor ne gre zgolj za to, vendar lahko to opazite zgolj z enim pogojem – če upoštevate vlogo označevalca. Če ste pozorni nanj, potem lahko vidite, kako se razgovor dveh oseb vrti okoli nekaj ključnih besed, ki se deloma prekrivajo. Te besede so *drhtenje*, *bojazen*, *pokončanje*. *Drhtenje* in *bojazen* najprej uporabi Abner, ki nas z njima pripelje do točke, na katero vas hočem opozoriti, se pravi do trenutka, ko Joad resnično pride do besede.

*Tisti, ki zna obrzdati bes povodnji,
Bo znal preprečiti tudi spletke zlobnežev.
S spoštovanjem se podrejam njegovi sveti volji,
Bojim se Boga, moj dragi Abner, zato v meni ni druge bojazni.*

Bojim se Boga, pravife . . ., mu odvrne Joad, četudi ni Abner tega nikoli rekel.

*. . . njegova resnica me prežema.
Tako vam Bog odgovarja skoz moja usta.*

Tukaj pa nastopi beseda, ki sem vas nanjo opozoril na začetku, *gorečnost* –

*Le kaj vam pomaga, če se kitite z gorečnostjo za moj zakon?
Mar mislite, da mi izkazujete spoštovanje z vašimi jalovimi željami?
Kakšen plod mi bodo prinesle vse vaše žrtve?
Kri vaših kraljev vpije, pa je nihče ne posluša.
Pretrgajte, pretrgajte sleherni pakt z brezbožnostjo.
Pokončajte zločine v mojem ljudstvu,
Šele tedaj mi pridite ponujat žrtve.*

Nikar ne mislite, da gre tukaj za nedolžne žrtve, kakršne so bile v navadi na primernih krajih in v bolj ali manj ustaljeni obliki. Ko Abner pripomne, da *Sveta skrinja* je *nema* in *ne daje več prerokb*, ga Joad živahno zavrne –

*Nehvaležno ljudstvo. Kaj še! koliko neizmernih čudežev
Ti je prišlo na uho, pa niso pretresli tvojega srca?
Naj vas, Abner, naj vas spomnim poteka
Znamenitih čud, izvršenih za naših dni?
Slavni tirani Izraela so padli v nemilost,
Bog pa je našel v vseh grožnjah zveste privržence;
Brezbožni Ahad je bil uničen, njegova kri pa je napojila
Polje, ki si ga je prisvojil z umorom;
Blizu tega usodnega polja je bila žrtvovana Jezabel,
To kraljico so poteptala konjska kopita,
Z njeno nečloveško krvjo so si pogasili žejo psi,
Nahranili pa so se z raztrganimi udi njenega gnusnega telesa;
...*

Zdaj torej vemo, za kakšne vrste žrtev bo šlo.

Skratka, katera je v vsem tem vloga označevalca? Strah je nekaj še prav posebej dvoumnega, kar mi, analitiki, dobro vemo – strah je tako nekaj, kar vas žene naprej, kot nekaj, kar vas vleče nazaj, je nekaj, kar naredi iz vas podvojeno bitje in kar vas vsakokrat, ko ga izrazite pred nekom, pri katerem vam gre za to, da bi vaju skupaj bilo strah, postavi v položaj odseva. Toda obstoji še nekaj drugega, kar zveni podobno, to pa je *bojazen Boga*.

To ni prav nič podobnega. Tu gre za označevalec, precej toge vrste, ki ga Joad potegne iz žepa natanko v trenutku, ko ga Abner opozori na nevarnost.

Bojazen Boga je termin, ki igra bistveno vlogo v neki določeni liniji religiozne misli, glede katere se motite, če mislite, da je preprosto splošna linija. Bojazen pred bogovi, ob kateri si Lukrecij prizadeva, da bi se je rešili njegovi mali tovariši, je nekaj povsem drugega, mnogolik, zmeden, paničen občutek. Bojazen pred *Bogom*, na kateri temelji tradicija, ki sega do Salomona, pa je nasprotno načelo modrosti in osnova ljubezni do Boga. Še več, ta tradicija je natanko naša.

Bojazen Boga je označevalec, ki se ne vlači kjerkoli. Nekdo ga je moral izumiti in ponuditi ljudem kot zdravilo za svet, poln raznoterih grozot, drhtenje pred bitjem, ki lahko konec koncev uresniči svoje grožnje zgolj v obliki strahot, ki so v raznoterih podobah že navzoče v človeškem življenju. Nadomestiti brez števila bojazni z bojaznijo pred enim samim bitjem, ki lahko izpričuje svojo moč zgolj prek tistega, česar se bojimo za vsemi temi bojaznimi brez števila – to ni lahak posel.

Rekli boste – No, *tipična ideja kakega župnika!* Pa se motite. Župniki niso izumili prav nič takega. Če hočemo izumiti kaj podobnega, moramo biti pesniki ali preroki, in Joad lahko uporabi ta glavni in prvobitni označevalec natanko zato, ker je v njem, vsaj zahvaljujoč Racinu, nekaj tega.

Lahko sem vam le bežno naznačil kulturno zgodovino tega označevalca, vendar pa sem vam že s tem dovolj jasno nakazal, kako se ga ne da ločiti od neke določene strukturacije. Označevalec je tisti, ki obvladuje vso stvar, saj so se pomeni z njegovim nastopom povsem spremenili.

Tej znameniti bojazni Boga uspe namreč trik, da v trenutku spremeni vse bojazni v popolno hrabrost. Vse bojazni – *V meni ni druge bojazni* – so zamenjane za to, čemur pravimo bojazen Boga, ta pa je, naj bo še tako boleča, prav nasprotje bojazni.

Na koncu prizora se je zgodilo natanko tole – Joad je bojazen Boga predal drugemu, in sicer tako, kot je to treba storiti, z njene dobre plati, brez bolečin. Abner je na mah povsem trden in lahko zapusti Joada z besedami, v katerih odmeva *Bogu v vseh grožnjah zvesti privrženci*. Ne gre več zgolj za gorečneža, pridružil se bo skupini zvestih privržencev. Skratka, sam je postal opora zanke, v katero se bo ujela Kraljica. Igra je že odigrana, končana je. Kraljica se bo ujela na trnek, ki ga odslej predstavlja Abner, prav zato, ker ji ta ne bo nič povedal o resničnih nevarnostih, ki ji pretijo.

Zasluga označevalca, učinkovitost te besede *bojazen*, je bila v tem, da je spremenila začetno *gorečnost* z vsem, kar je na tej besedi dvournega, dvomljivega, celo takega, kar se lahko vsak trenutek zasuka v novo smer, v končno *zvestobo*. Ta preobrazba pripada redu označevalca kot takega. Nikakršna akumulacija, nikakršno nalaganje, nikakršna vsota pomenov ne zadošča, da bi jo upravičila. Ves napredek tega prizora je v preobrazbi situacije z vpeljavo označevalca – sicer bi bil ta prizor vreden Obveščevalne službe.

Naj gre za sveti spis, za roman, dramo, monolog ali kakršnekoli že razgovor, dovolite mi, da to funkcijo označevalca ponazorim z nekim prostorskim pripomočkom, saj ni prav nobenega razloga, da se ga ne bi poslužili. To točko, okoli katere se mora vršiti sleherna konkretna analiza diskurza, bom imenoval točka prešitja.

Ko blazinarjeva igla, ki je bila zabodena ob *Bogu v vseh grožnjah zvesti privrženci*, spet pride ven, je vse odločeno, fant pravi – *Pridružil se bom skupini zvestih privržencev*.

Če bi analizirali ta prizor kot glasbeno partituro, bi videli, kako je prav ta točka tista, na kateri se – med vselej lebdečo množico pomenov, ki dejansko krožijo med tema dvema osebama, in tekstom – spneta označenec in označevalec. Zaradi samega tega čudovitega teksta in ne zaradi njegovega pomena je *Athalie* kaj več kot bulvarska igra.

Točka prešitja je beseda *bojazen* z vsemi njenimi nad-pomenskimi konotacijami. Ta označevalec je žarišče, okoli katerega se vse organizira, tako kot se na površini blazine okoli točke prešitja izoblikujejo drobne črte. Je točka, v katero se vse steka, ki nam omogoči umestiti za nazaj in za naprej vse, kar se dogodi v diskurzu.

4

Shema točke prešitja igra ključno vlogo v človeškem izkustvu.

Zakaj ohranja tista minimalna shema človeškega izkustva, ki nam jo je Freud dal z Oidipovim kompleksom, za nas svojo ireduktibilno, pa vendar enigmatično vrednost? Od kod sploh ta privilegij Oidipovega kompleksa? Zakaj ga hoče Freud s tolikšno vztrajnostjo povsod najti? Zakaj je to voz, ki se mu zdi tako

bistven, da se mu noče odpovedati niti pri najmanjšem posebnem opazovanju? – zakaj neki, če ne zato, ker mu pojem očeta, zelo soroden pojmu bojazni Boga, deluje kot izkustveno najbolj oprijemljiv element tega, čemur pravim točka prešitja med označevalcem in označencem.

Nemara sem razlago preveč razvlekel, toda vseeno mislim, da sem vam ustvaril neko podobo in vam omogočil dojeti, kako je mogoče, da označevalec in označenec v psihotičnem izkustvu nastopata povsem vsaksebi, povsem razdeljena. Morda si mislite, da je v psihozi vse v označevalcu. Zdi se res, da je tako. Zdi se, da predsednik Schreber povsem jasno razume, kaj pomeni, da ga spolno posedujejo profesor Flechsig in še nekateri drugi, ki stopijo kasneje na njegovo mesto. Neprijetno pa moti natanko dejstvo, da Schreber vse to reče, in sicer kar se da jasno – zakaj naj bi potem vse to, kot nam pojasnjujejo, sprožilo tako globoke motnje v njegovi libidinalni ekonomiji?

Ne, temu, kar se dogaja v psihozi, je treba pristopiti z nekim drugim registrom. Ne poznam natančnega računa, toda prav mogoče je, da bomo nekega dne lahko opredelili minimalno število temeljnih naveznih točk med označevalcem in označencem, ki so potrebne za to, da o nekom lahko rečemo, da je normalen, in ki naredijo tedaj, ko niso vzpostavljene ali ko se razvežejo, iz človeka psihotika.

To, kar vam danes ponujam, je seveda še precej neobdelano, vendar pa bomo lahko prihodnjič iz tega izhodišča pretresli vlogo *poosebljenja* subjekta, se pravi način, kako se v francoščini razlikujeta *je* in *moi*.¹¹

V redu označevalcev nima seveda noben poseben jezik privilegija, sredstva vsakega med njimi so skrajno raznolika in vselej omejena. Vendar pa prav tako velja, da vsak med njimi prekriva celotno polje pomenov.

Kje je v označevalcu oseba? Kako se nek diskurz drži pokonci? Do katere točke lahko nek diskurz, ki se prikazuje kot oseben, zgolj na ravni označevalca vsebuje toliko sledi razosebljenja, da ga subjekt ne pripozna za svojega?

Ne trdim, da na tem sloni mehanizem psihoze, trdim zgolj, da se mehanizem psihoze v tem očituje. Preden bomo zarisali ta mehanizem, si moramo prizadevati prepoznati tiste točke na različnih ravneh psihotičnega fenomena, kjer se je prešitje pretrgalo. Popoln seznam teh točk nam bo omogočil najti presežljive sovisnosti in opazili bomo, da subjekt svojega diskurza ne more depersonalizirati na katerikoli način.

Clérambault opozarja na neko tozadevno izkustvo, ki nam je vsem dobro znano. Nekje opisuje, kaj se dogaja, ko si naenkrat afektivno priključimo v spomin nek dogodek iz naše preteklosti, ki ga zelo težko prenašamo. Ko ne gre za golo spominjanje, marveč prav za ponoven izbruh nekega afekta, ko nas spomin na neko jezo spravi do roba jeze, ko sredi spomina na nek zlom iluzij začutimo nujnost reorganizacije našega ravnotežja in našega pomenskega polja v pomenu, v katerem govorimo o socialnem polju, – no, takšni trenutki so, kot je opazil Clérambault, najbolj ugodni za vdor nečesa, kar je poimenoval čisti avtomatizem, za vdor drobcev fraz, ki so včasih vzeti iz najbolj nedavnega izkustva in ki niso na noben način pomensko povezani s tem, za kar gre.

Ti pojavi so bili dejansko čudovito zapaženi – je pa še veliko drugih pojavov –, in zadošča že ustrezna shema, pa jih lahko umestimo v psihotični fenomen na način, ki ni več čisto opisen, marveč zares pojasnjevalen. To je tisto, do česar nas mora pripeljati zapažanje, kakršno je Schreberjevo, ki je nedvomno edinstveno v analih psihopatologije.

Naslednjič se bom lotil stvari z *jaz* in *ti*.

V stavku sta lahko izražena, tudi če nista v njem neposredno navzoča. *Pridi* je takšen stavek, ki implicira *jaz* in *ti*.

Kje se nahajata, v shemi, ki sem vam jo podal, ta jaz in ta ti? Morda si mislite, da je ti iskati na ravni velikega Drugega? Nikakor. S tem bomo začeli – ti se v svoji verbalizirani obliki nikakor ne prekriva s tistim polom, ki smo ga poimenovali veliki A.¹²

6. junij 1956

XXII

»TI SI TISTI, KI MI BOŠ SLEDIL«

Drugi je neko mesto.

Ti Nadjaza.

Vzpostavitev pripadnosti in ugotovitev.

Srednja pot.

Klic označevalca.

Zdaj sem veliko bolj jaz. Prej sem bila nekaj para-jaz, ki sem mislila, da sem resnična, in ki je bil povsem lažen.

Kakorkoli že, poudaril bi rad, da smo številni, tisti, ki smo podpirali ljudsko fronto.

Ta dva stavka, katerih poreklo je izpričano, sem pobral iz slovnice Damouretta in Pichona, obsežnega dela, ki je zelo poučno že zaradi ogromne količine inteligentno razvrščenih dokumentov, kakršnekoli že so pomanjkljivosti celote in v podrobnostih.

Oba stavka, od katerih je prvi govorjen, drugi pa zapisan, kažeta, kako tisto, kamor bom danes usmeril vaša razmišljanja, ni umetno skovan pripomoček, po krivem vnešena knjižna subtilnost.

Prvi stavek je očitno pobran pri neki pacientki v analizi, sam Pichon to nakaže z začetnicami, gospa X, tainta datum. *Zdaj sem veliko bolj jaz*, pravi, kar nedvomno izraža njeno veliko zadovoljstvo z napredkom, doseženim v zdravljenju, *prej sem bila nekaj para-jaz, ki sem mislila, da sem . . .* Francoščina, ki je v izgovorjavi pogosto dvoumna, nam tukaj, zaradi srečanja med nemim soglasnikom in začetnim samoglasnikom (croyais être), hvala bogu, omogoči povsem jasno določiti, s čim imamo opraviti. Glagol je v prvi osebi ednine, jaz sem tisti, ki sem mislil. Prva oseba se je prek oziralnega zaimka prenesla v odvisnik.

Rekli boste – *To se razume samo ob sebi*. Tako mi je odgovorila neka šarmantna dama, ki sem ji pred nedavnim skušal vzbuditi zanimanje za tovrstne zadeve, tako da sem ji razvil problem razlike med *sem ženska, ki vas ne bom zapustila* in *sem ženska, ki vas ne bo zapustila*. Reči moram, da brez kakršnegakoli uspeha. Pokazala ni prav nobenega zanimanja za to nianso, katere pomen pa lahko vi že zaslutite.

Izpričuje ga že sama uporaba, saj gospa X v isti frazi nadaljuje – *Zdaj sem veliko bolj jaz. Prej sem bila nekaj para-jaz, ki sem mislila, da sem resnična, in ki je bil povsem lažen.*

Mislim, da ni stavka, ki bi se izrazil bolj upravičeno. *Bil je povsem lažen*, ta para-jaz. Iz jaza v prvem delu stavka je nastal *on* v drugem delu.

Pri Pichonu najdemo še veliko podobnih primerov, ki so prav tako pikantni in vselej aktualni – *Kakorkoli že, poudaril bi rad, da smo številni, tisti, ki smo podpirali Ljudsko fronto, ki smo volili njene kandidate in ki so verjeli v nek*

povsem drug ideal, v neko povsem drugo akcijo in v neko povsem drugo realnost, itn.

Če ste pozorni, si lahko nabereite zvrhan koš podobnih primerov. Vprašanje, ki se ob njih zastavlja, je, ali bo poosebljenju, ki je navzoče v glavnem stavku, uspelo ali ne prekoračiti zaslon, lečo, ki je na vhodu v odvisnik. Sam zaslon je očitno nevtralen in se ne spreminja. Gre torej za to, da ugotovimo, v čem je, če naj se tako izrazim, moč prodiranja predhodnega poosebljenja.

Videli bomo, da naletimo na to lingvistično podrobnost na zelo živ način tudi v drugih jezikih. Seveda pa jo moramo iskati v drugih sintaktičnih oblikah. K temu se bomo kmalu povrnili.

1

Zadnjič sem vas zapustil v trenutku, ko smo bili na tem, da se lotimo prispevka, ki ga lahko da naša osvetlitev funkcije označevalca gorečemu vprašanju drugega, vprašanju, ki je danes zmedeno aktualizirano s funkcijo objektne relacije in ki ga izpričujeta tako struktura kot fenomenologija psihoze.

Pokazal sem vam že dvojnost tega drugega, njegovo razpetost med imaginarnim drugim in Drugim z velikim D, tistim Drugim, ki sem ga obravnaval v priložnostnem delcu, s katerim sem vas seznanil v zadnjem predavanju lanskega leta in ki bo izšlo v *Psihiatričnem razvoju* z naslovom *Freudovska stvar*.¹³ Opravičujem se vam za navajanje samega sebe, toda le zakaj naj se človek trudi z obrazci, če ne zato, da jih kasneje uporablja. Rekel sem – *Drugi je mesto, na katerem se jaz, ki govori, konstituira skupaj s tistim, ki posluša*. To sem rekel po nekaj pripombah o dejstvu, da obstoji onstran slehernega konkretnega dialoga, onstran sleherne interpsihološke igre, vselej neki Drugi. Obrazec, ki sem vam ga navedel, moramo vzeti kot izhodišče, dokopati se moramo do tega, kam nas pelje.

Želel bi, da bi začutili vso razliko med takšno perspektivo in med tisto, ki jo danes zmedeno vsi sprejemajo. Reči, da je Drugi mesto, na katerem se tisti, ki govori, konstituira skupaj s tistim, ki posluša, pomeni nekaj povsem drugega kot pa izhajati iz ideje, da je drugi neko bitje.

V analizi smo že nekaj časa omamljeni s temami, ki nespodbitno prihajajo iz diskurza, imenovanega eksistencialistični, in v katerem je drugi ti, tisti, ki nam lahko odgovori, vendar na način simetrije, popolne ustreznosti, kot *alter ego*, kot naš brat. Eksistencializem je ustvaril idejo intersubjektivnosti kot nečesa, kar je v osnovi opredeljeno z vzajemnostjo. Dodajte temu še sentimentalno zmedo, ki se vpisuje v rubriko personalizem, ter knjigo Martina Bubra o *Jaz in ti* – in zmešnjava bo popolna, nepopravljiva, razen če se vrnemo k našemu izkustvu.

Eksistencialistično izkustvo ni prav nič prispevalo k razjasnitvi temeljev eksistence drugega, marveč je to eksistenco zgolj vedno bolj radikalno podrejalo hipotezi projekcije – hipotezi, ki je kajpada še kako navzoča v našem vsakdanjem življenju in v skladu s katero je drugi zgolj nekaj človeški videz, ki ga oživlja nek jaz, odsev mojega lastnega.

Tu nas vselej za vogalom čakajo animizem in antropomorfizem, ki ju je, po pravi povedano, na tej ravni tudi nemogoče ovreči, tako kot počeznja sklicevanja na govorno izkustvo prvega otroškega jecljanja. Z velikim hrupom nam dajejo videti, kako otrok ne obvlada takoj pravilne uporabe besed *jaz* in *ti*, toda nju- no obvladovanje se konec koncev zvede na to, da otrok zna reči *jaz*, ko mu vi rečete *ti*, da mu je jasno, da mora, ko mu rečete *to boš storil*, s svojo strani reči *to bom storil*.

To simetrično pojmovnaje pripelje analitike do nekaterih očitnih resnic, do

senzacionalnih trditev, kakršna je na primer tale, ki sem jo slišal iz ust nekega pripadnika tega, čemur pravijo druga skupina¹⁴ – *Ni mogoče analizirati nekoga, za kogar drugi ne eksistira.*

Sprašujem se, ka neki naj bi to pomenilo, namreč to, da *drugi ne eksistira.* Sprašujem se, če ima ta obrazec vsaj vrednot nekega približka, pa naj bo še tako neznatna. Za kaj gre v nji? Za nekaj doživetega, za nek ireduktibilen občutek? Vzemimo naš primer Schreberja, ki se mu je nekaj časa vse človeštvo prikazovalo kot sence, stlačene v svoje predalčke – no, zanj še kako obstoji drugi, izjemno poudarjeni drugi, absolutni Drugi, povsem radikalni Drugi, Drugi, ki ni niti kraj niti shema, Drugi, o katerem trdi, da je svojevrstno živo bitje, in da je zmožno, kot še posebej poudarja, reagirati prav tako egoistično kot druga živa bitja, ko je ogroženo. Bog, ki se znajde v položaju, da je njegova neodvisnost ogrožena z neredom, za katerega je sam glavni krivec, ta Bog izpričuje krčevite obrambne reakcije. Kljub temu pa ohranja značaj takšne drugosti, da je tuj vsem živim stvarim in da je še posebej nesposoben slehernega razumevanja življenjskih potreb našega Schreberja.

Da za Schreberja še kako obstoji nek drugi, to nam v zadostni meri pokaže izjemno pikanten in humorističen začetek enega izmed poglavij njegovih *Spominov*, kjer pravi, da nikakor ni paranoik. Paranoik je nekdo, ki vse nanaša nase, nekdo, ki je ves preplavljen z egocentrizmom – Schreber je pač bral Kraepelina¹⁵ –, toda *pri meni*, tako pravi, *je povsem drugače, Drugi je tisti, ki vse nanaša name.* Obstoji nek Drugi, in to je odločilnega, strukturnega pomena. Preden se torej razgovorimo o drugem kot o nečem, kar se ali se ne nahaja na neki določeni distanci v razmerju do nas, kar smo ali nismo zmožni objeti, stisniti, celo prebaviti v bolj ali manj hitrih obrokih, se moramo prepričati, ča nas sama fenomenologija stvari, kakršne se prikazujejo v našem izkustvu, ne obvezuje k drugačnemu pristopu – natanko k takšnemu, kakršnega sem sprejel, ko sem – še preden sem lahko videl, kako se ga bo dalo realizirati – rekel, da moramo Drugega najprej vzeti za neko mesto, za mesto, na katerem se konstituira beseda.

Osebe – danes nas namreč zanimajo prav osebe – morajo od nekod priti. Najprej nastopijo na označevalen način, pri čemer morate označevalca razumeti povsem formalno. Govor se konstituira za nas na podlagi nekega jaz in nekega ti. To sta dva podobneža. Govor ju preoblikuje, postavi ju v neko določeno pravšnje razmerje, toda – to je tisto, kar hočem poudariti – to razmerje je neka distanca, ki ni simetrična, je razmerje, ki ni vzajemno. Dejansko se jaz nikoli ne nahaja tam, kjer se prikaže v obliki nekega posebnega označevalca. Jaz je vselej navzoč kot prisotnost, ki podpira celoto diskurza, v neposrednem ali posrednem slogu. Jaz je jaz tistega, ki izreka diskurz. Vse, kar je rečeno, ima pod sabo nek jaz, ki to izreka. Ti pa nastopi znotraj tega izjavljanja.

To so kajpada očitne resnice, tako očitne, da jih lahko že zgrešite, če iščete predalet. Nič več vam ni treba razumeti kot to, kar sem rekel. Očitno je, da se ti vedno že nahaja znotraj diskurza. Ti je bil zmerom zgolj tam, kjer se je reklo ti. Tu ga moramo torej za začetek najti, v tej izgovorjavi, ti. Začnimo s tem. Kaj pa jaz, je tudi on bankovec, papirnat element, ki kroži v diskurzu? Na to vam bom, upam, v kratkem odgovoril, toda vprašanje postavljam že zdaj, da ga ne bi zgubili spred oči in da bi vedeli, kam hočem priti.

2

Ti se še zdaleč ne naslavlja na nekakšno neizrekljivo osebnost, na tisto vrsto onstranosti, ki dajejo nanjo tolikšen poudarek sentimentalistične težnje eksistencialistične mode. Gre za nekaj povsem drugega.

Ti ni vselej polni ti, ki se ga toliko razglaša in ki ga, kot veste, tudi jaz ob priliki omenjam v svojih ključnih primerih. *Ti si moj gospodar, ti si moja žena* – na veliko poudarjam te obrazce, da bi vam omogočil razumeti funkcijo besede. Danes nam gre za to, da bi na novo opredelili domet tega *ti*, ki nikakor ni vselej uporabljen v tem polnem pomenu.

Najprej vas bom spet opozoril na nekaj lingvističnih zapazanj.

Drugo osebo le redko uporabljamo s tem polnim poudarkom na ti. Ko v najbolj vsakdanji uporabi rečemo – *V tem predelu se ne morete sprehajati, ne da bi vas nagovorili*, ne gre dejansko za nikakršen *ti*, za nikakršen *vi*. Vas, ki je tu uporabljen, ni skoraj nič več kot odsev tistega *se*, povsem mu ustreza.

Vzemimo še bolj pomenljiv primer – *Ko dosežete to stopnjo modrosti, vam ne preostane nič drugega kot da umrete*. S katerim *vi*, s katerim *ti* imamo tukaj opraviti? S to besedo se gotovo ne naslavljam na kogarkoli. Prosim vas, da vzamete stavek v njegovi celoti, saj ni stavka, ki bi ga lahko izločili iz polnosti njegovega pomena. To, na kar meri ta *vi*, je v tako neznanstveni meri nek drugi, da bom kar tvegaj in rekel, da se v resnici nanaša natanko na preostanek tistih, ki še vedno vztrajajo pri življenju, potem ko so slišali navedeni stavek – če nam modrost pravi, da se vse kočna s smrtjo, potem vam preostane zgolj umreti. S tem sem vam dovolj jasno pokazal, kako je v tem primeru funkcija druge osebe natančno v tem, da meri na nekaj brezosebnega, na razosebljeno.

Ta *ti*, ki ga tukaj ubijemo,¹⁶ je dejansko tisti, ki nam je še kako znan iz fenomenologije psihoze in iz vsakdanjega izkustva – gre za *ti*, ki nam pravi *ti*, za *ti*, ki ga vselej bolj ali manj razločno slišimo, za *ti*, ki govori sam zase in ki nam pravi *vidiš ali vselej si isti*. Tako kot v Schreberjevem izkustvu je ta *ti* lahko *ti*, ki nam govori, ne da bi mu bilo treba reči *ti*. Zadošča povsem majhna neusklajenost – Schreber jih je imel polno mero –, pa že privrejo iz njega stvari kot *ne popustiti prvemu klicu*.

Vse to meri na nekaj, kar pri Schreberju ni poimenovano in kar pri njem ponavadi rekonstruiramo kot homoseksualno težnjo, kar pa je prav lahko tudi nekaj drugega, saj povabila, pozivi niso redkost, marveč so nekaj stalnega. Navedena fraza je dejansko marsikomu vedenjsko pravilo – *Dobro bi bilo*, kot temu pravimo, *če ne bi popustili vašemu prvemu vzgibu*. In res, kaj vas koncev učijo, če ne natanko tega, da nikoli ne popuščajte prvemu klicu? Tu nam ni težko prepoznati našega starega dobrega prijatelja nadjaza, ki se nam naenkrat prikaže v fenomenalni obliki, ne pa zaodet v ljubke genetične hipoteze. Ta nadjaz je nekaj takega kot zakon, vendar pa gre za nekak zakon brez dialektike, zato ga nekateri niso zaman bolj ali manj upravičeno prepoznali v kategoričnem imperativu, v tistem, čemur pravim njegova zlobna nevtralnost – nekdo ga je imenoval notranji saboter.

Napak bi ravnali, če bi nam ušlo, da je ta *ti* navzoč tudi kot nekak opazovalec – vse vidi, vse sliši, vse si zabeleži. Prav to se dogaja pri Schreberju, način njegovega razmerja do vsega tega pa izraža prav ta neutrudljiv, nenehno dejavni *ti*, ki vedno znova izzove v njem odgovore brez kakršnegakoli smisla.

Mika me, da bi vam navedel utečen izraz *Nihče ne bo nič slutil* – včasih se je šopiril po telefonskih imenikih v nekem oglasu zasebnega detektiva. Ob tem lahko začutimo, kako gre zgolj za ideal. Kako srečen bi bil ves svet, če dejansko nihče ne bi nič slutil. Toda če smo še tako skriti za zaveso, konice čevljev nam vselej štrlijo ven. Podobno je z nadjazom. Vendar pa smo lahko prepričani, da on sam nič ne slutí, da o ničemer ne dvomi. Ni stvari, ki bi bila manj dvomljiva kot vse to, kar se nam prikazuje prek tega *ti*.

Prav neverjetno je, kako smo lahko pozabili na to prvobitno dejstvo, ki nam ga izpričuje analitično izkustvo – da je *ti* navzoč kot nek tujek. Nek analitik, gos-

pod Isakower, je šel tako daleč, da ga je primerjal z neko posebnostjo, ki jo najdemo pri nekem lupinarju iz rodu rakov brez klešč; votlina njegovega notranjega ušesa, organa, ki uravnava ravnotežje, je pri njem najprej odprta morskemu okolju. Kasneje se ta votlina zapre in obdrži v sebi nekaj peščenih zrn, ki s svojo razporeditvijo živalci omogočijo, da zavzame vertikalni ali navpičen položaj. Te živalce si na začetku svojega obstoja same nalahno vstavijo nekaj peščenih zrn v odprtino lupine, nato pa se votlina s fiziološkim procesom zapre. Zadoščalo bi, če bi ta peščena zrnca nadomestili z nekaj opilki, pa bi lahko te očarljive živalce z elektromagnetom odpeljali na dno sveta ali pa dosegli, da bi z nožicami poplesavale po zraku.

Takšna je torej funkcija *ti* pri človeku po gospodu Isakowerju, in rade volje sem jo uporabil kot priliko, da bi vam omogočil razumeti izkustvo *ti*, vendar pa na njegovi najnižji ravni. Povsem bi namreč zgrešili njegovo funkcijo, če bi zanemarili dejstvo, da nas prej ali slej pripelje do *ti* kot označevalca.

Analitiki – pot, po kateri zdaj grem, ni zgolj moja – so poudarili še neko točko. Ni se mi treba na široko razgovoriti o povezavi med nadjazom, ki ni nič drugega kot funkcija *ti*, in občutkom realnosti. Ni se mi treba zadrževati pri tem zaradi preprostega razloga, ker to štrli ven na vsaki strani zapažanj predsednika Schreberja. Če subjekt ne dvomi o realnosti tega, kar sliši, potem prav zaradi značaja tega tujka, ki ukazuje v obliki delirantnega *ti*. Mar moram res omenjati Kantovo filozofijo, ki priznava trdno realnost zgolj zvezdnatemu nebu nad nami in glasu vesti v nas? Ta tujek je tako kot Tartuffe pravi gospodar v hiši in rade volje reče jazu – *Kar vi se poberite*. Ko v subjektu vznikne občutek tujosti, ta občutek nikoli ne zadene nadjaz – vedno je jaz tisti, ki se ne znajde več, jaz je tisti, ki stopi v stanje *ti*, ki zase misli, da je podvojen, se pravi izgnan iz hiše, medtem ko ostane *ti* imetnik stvari.

Vse to je izkustvo. Kar ne pomeni, da moramo ostati zgolj na tem. Vendar pa si moramo priklicati v spomin te resnice, če hočemo dojeti, kje tiči problem strukture.

Morda se vam zdi nenavadno, da tako mehaniziram stvari, in morda si mislite, da se pri tem držim nekega elementarnega pojma diskurza, ki naj bi ga impliciral moj pouk in po katerem je vse vsebovano v odnosu jaza do tija, mene do drugega.

Prav na tej točki lingvisti – če naj niti ne omenjam psihoanalitikov – pričenjajo jecljati vsakokrat, ko se lotijo vprašanja diskurza. Žal lahko vidite, kako celo Pichon v svojem znamenitem delu, o katerem sem vam že govoril, misli, da mora postaviti kot izhodišče svoje definicije verbalnih porazdelitev – tako se izraža – idejo, da se diskurz vselej naslavlja na drugega, na alokutorja, nagovorjenca. In da je treba začeti z ravnijo preproste lokucije, ki jo ponazarja imperativ *Pridi*. Prav nobene potrebe ni, da bi o tem zgubljali veliko besed – *Pridi* implicira nek *jaz* in nek *tebi* (un *je*, un *toi*). na drugi strani imamo delokutornao pripovedno raven, kjer sta tudi vselej navzoča *jaz* in *ti* (moi et *toi*), ki pa tukaj merita na nekaj drugega.¹⁷

Lahko mi verjamete, da s takšno porazdelitvijo na moremo biti povsem zadovoljni, ker se ob vprašanjih zastavi nov problem; vpeljemo ga lahko z neko disimetrijo, ki postane simetrija zgolj s pogojem, da nam kot najprimernejše število (oseb) nastopi 3.

Če je pripovedna oblika *prihaja* (*il vient*), potem je vprašalna oblika *prihaja?* (*vient-il?*). Vendar pa ni vse tako preprosto pri tej funkciji. Dokaz je v tem, da rečemo *Ali prihaja kralj?* (*Le roi vient-il?*), kar lepo kaže, kako *t-il* v vprašalni obliki ni povsem ista stvar kot v pripovedni obliki. Navedeni vprašalni stavek lahko pomeni, da obstoji neki kralj, in se torej sprašujemo, če ta kralj prihaja,

ali pa lahko pomeni vprašanje, če je kralj tisti, ki prihaja.¹⁸ Čim se približamo konkretni uporabi govornice, postane vprašanje veliko bolj zapleteno. Imperativ *Pridi* vzbuja iluzijo simetrične, polarne navzočnosti nekega *jaz* in nekega *ti*. Toda vprašanje je, če sta *jaz* in *ti* prav tako navzoča, ko se nanašamo na tisti tretji objekt, ki mu pravimo tretja oseba.

Tako imenovana tretja oseba ne obstoji. To vam mimogrede omenjam, da bi vam vsaj malo zamajal nekatera zelo trdoživa načela, ki jih je v vašega duha vsadil osnovnošolski pouk slovnice. Ni tretje osebe, gospod Benveniste je to povsem jasno dokazal.¹⁹

Zaustavimo se za trenutek in skušajmo umestiti vprašanje, ki si ga zastavlja subjekt, natančneje, vprašanje, ki si ga *jaz* zastavljam o tem, kaj *jaz* sem ali kaj lahko upam, da sem.

Naše izkustvo nam kaže, da subjekt to vprašanje vedno izraža zunaj sebe in ne vede. Navzlic temu pa gre za nekaj temeljnega, saj je to vprašanje v temelju nevroze – prav ob nevrozi nam je namreč prišlo na ušesa.

Ko to vprašanje vznikne, lahko vidimo, kako se hkrati na edinstven način razkroji, zgubi kot vprašanje. Vznikne namreč v oblikah, ki nimajo nič skupnega z vprašanjem in ki spadajo, kot na primer *Ko bi le prišel!*, nekam med vzklik, željo in izraz dvoma. Bodite pozorni na to, kako v primeru, ko hočemo dati temu obrazcu nekaj več konsistence, ko ga hočemo izraziti v delokutornem in pripovednem registru, v indikativu, povsem naravno rečemo – *Misliš, da ti bo uspelo?*

Skratka, pripeljati vas hočem do neke porazdelitve govornih funkcij, ki bi se razlikovala od jecljanj o lokuciji, delokuciji in alokuciji. Do porazdelitve, ki bi izhajala iz nekega vselej latentnega, nikoli zastavljenega vprašanja.

Če to vprašanje pride na dan, če vznikne, potem do tega vselej pride zato, ker imamo opraviti s tistim načinom prikazovanja besede, ki bi mu lahko, na različne načine, rekli poslanstvo, mandat, delegiranje ali še, če naj se sklicem na Heideggra, vzpostavitev pripadnosti (*dévolution*). Opraviti imamo s temeljem ali utemeljujočo besedo – *Ti si to, moja žena, moj gospodar* in še tisoč drugih stvari. Ko sprejemem *ta ti si to*, naredi iz mene v besedi nekaj drugega kot to, kar sicer sem.

Kdo ga izgovarja? Je *ta ti* isti kot tisti, ki je svobodno plul v primerih, ki sem vam jih prej navedel? Je to poslanstvo, fenomenalno vzeto, prvotno ali drugotno v razmerju do vprašanja?

Vprašanje teži k temu, da bi vzniknilo, v trenutkih, ko moramo odgovoriti na neko naloženo poslanstvo. Tretji, za katerega gre tukaj, – na to vas opozarjam mimogrede – ni nič takega, kar bi bilo podobno kakemu objektu, marveč je vselej sam diskurz, na katerega se nanaša subjekt. Besedam *ti si moj gospodar* ustreza kot odgovor nek določen *kaj sem?* – *Kaj sem, da sem lahko to, če drži, da sem to?* Ta *to* ni gospodar, vzet kot objekt, marveč celotna izjavitev stavka, ki pravi *jaz sem tvoj gospodar*, kot da bi *tvoj gospodar* bil smiseln zgolj v razmerju do izraza pokornosti, ki ga prejmem. *Kaj sem, da sem lahko to, kar ti praviš, da sem?*

Krščanska prakтика vsebuje neko ljubko molitev, ki se ji pravi *Ave Maria*. Mimogrede povedano, nihče ne dvomi, da se je to začelo s tremi črkami, ki jih budistični menihi mrmrajo ves dan, AUM, kar seveda pomeni, da imamo tu opraviti z nečim globoko zakoreninjenim v redu označevalca, toda to zdaj ni važno. Pesmica pravi *Pozdravljam vas, Marija* in – po nekem drugem priljubljenem obrazcu – *imeli boste sina brez moža*. Sicer ni to nikakor brez razmerja s temo predsednika Schreberja. Vendar pa njen odgovor še zdaleč ni *Jaz sem kaj?*, marveč *Sem Gospodova služabnica, naj se mi zgodi po Vaši besedi*.

Sem služabnica preprosto pomeni Zničim se. Kaj sem, da sem lahko tista, ki pravite, da sem? Toda naj se mi zgodi po vaši besedi.

Takšen je modus odgovora, ki nanj naletimo v najbolj jasni besedi. Ko vzpostavitev pripadnosti nastopi na dovolj razvit način, lahko na nji preučujemo vzajemnostna razmerja med ti, tujkom, in označevalcem, ki pripne, prešije subjekt.

Prosil bi vas, da bi se danes skupaj lotili nekaj primerov, katerih lingvistično razsežnost lahko mi, Francozi, povsem jasno občutimo.

3

V čem je razlika med *ti si tisti, ki mi boš povsod sledil* in *ti si tisti, ki mi bo povsod sledil*?

V obeh primerih je glavni stavek v drugi osebi, *ti si tisti*. Ki je zaslon. Bo ta zaslon spustil ali ne *ti* v odvisnik? Takoj lahko vidite, da tega *ti* nikakor ne moremo ločiti od smisla označevalca, ki mu sledi. Prepustnost zaslona ni odvisna od samega *ti*, marveč od smisla tega *slediti*, od smisla, ki ga vnesem vanj, jaz, ki govorim – ta jaz, ki govori, ni nujno jaz, lahko gre tudi za nekaj, kar slišim v odmevu, ki je pod vsakim stavkom – torej od smisla, ki je vnešen v ta stavek. *Ti si tisti, ki mi boš povsod sledil* je vsaj nekakšna izbira, morda edinstvena, mandat, vzpostavitev pripadnosti in pristojnosti, delegiranje, investicija. *Ti si tisti, ki mi bo sledil* pa je ugotovitev, in sicer takšna, ki jo občutimo bolj kot nekaj obžalovanja vrednega. Če je značaj tega *ti, ki mi bo povsod sledil*, dovolj odločen, potem ga bomo kmalu imeli poln hrbet. Če torej prva različica stavka teži k posvetitvi, pa druga kaj hitro zdrsne v preganjavico, ki jo implicira že sam termin *slediti*.

Znova mi boste rekli, da je označevalec, za katerega tu gre, prav nek pomen. Odvrnil vam bom, da pomen zasledovanja, s katerim imamo opraviti, ko rečem tistemu, ki ga priznavam za svojega spremljevalca, *ti si tisti, ki mi bo povsod sledil*, in ki je lahko odgovor na *ti si moj gospodar*, o katerem govorimo že od vekomaj, da ta pomen implicira nek določen modus označevalca. Takoj vam ga bom materializiral.

Slediti je v francoščini lahko dvoumen, lahko se zgodi, da ne njem ne moremo takoj najti znamenja izvirne označevalne razsežnosti pravega *sledenja*. *Slediti* čemu? – to je tisto, kar ostane odprto. Prav na to bi vas rad opozoril – to ostane odprto. *Slediti* tvojemu bitju, tvojemu naročilu, tvoji besedi, tvoji skupini, temu, kar predstavljam? Kaj je potemtaka to? Nek voz, točka, na kateri je spet snop pomenov, ki si jih subjekt prisvoji ali ne. Če si jih subjekt ni prisvojil, bo povsod tam, kjer mu drugi pravi *boš sledil*, slišal *ti si tisti, ki mi bo povsod sledil*, se pravi, slišal bo povsem drug smisel, ki bo spremenil domet samega *ti*.

Navzočnost tega *ti v boš sledil* zadeva poosebljenje subjekta, na katerega se naslavjamo. Če rečem – primer, ki je dovolj pretanjen – *ti si ženska, ki me ne bo zapustila*, s tem izpričam, kar zadeva prihodnje obnašanje moje partnerice, veliko večjo gotovost kot če bi ji rekel *ti si ženska, ki me ne boš zapustila*. Upam, da čutite razliko, ki se je ne da slišati²⁰: v prvem primeru izpričam veliko večjo gotovost, v drugem pa veliko večje zaupanje. To zaupanje pa implicira prav neko bolj ohlapno vez med osebo, ki se prikaže v *ti* v prvem delu stavka, in tisto, ki nastopi v odvisniku. Prav zato, ker je ta vez ohlapna, izstopi s svojo posebno izvirnostjo z ozirom na označevalec, saj je v nji predpostavljeno, da ta oseba ve, s kakšnim označevalcem ima opraviti v tem *slediti*, da torej sprejme, vzame nase ta označevalec. To pa pomeni tudi, da se lahko zgodi, da ta oseba ne bo sledila.

Vzel bom zgled, ki zadeva najbolj radikalno potezo razmerij jaza z označevalcem. V starih indoevropskih jezikih, pa tudi kot preživele ostanke v nekaterih živih jezikih, najdemo to, čemur pravimo srednji način. Srednji način se od aktivnega in pasivnega razlikuje po tem – približek, ki so nas ga naučili v šoli –, da sam subjekt pretrpi dejanje, ki ga opravi, tj., ki zanj gre v glagolu. Tako lahko na primer *Žrtvujem* rečemo na dva različna načina, pač glede na to, ali smo zgolj tisti, ki žrtvujejo nekoga drugega oziroma nekaj, kar pripada drugemu, ali pa smo sami tisti, ki ponudimo žrtev.

Pustimo ob strani to nianso srednjega načina pri glagolih, ki imajo vse tri načine, saj jo komaj čutimo, ker je pač ne uporabljamo. Bolj poučni so glagoli, ki imajo zgolj srednji način. Poberimo jih iz nekega članka gospoda Benvenista o tem vprašanju, ki je izšel v *Časopisu za normalno in patološko psihologijo*, januar-marec 1950, in ki je v celoti posvečen govorici: srednji glagoli so naslednji – roditi, umreti, slediti nekemu gibanju, spodbujati neko gibanje, biti gospodar, biti uspavan, vrniti se v znano stanje, igrati, imeti dobiček, trpeti, imeti potrpljenje, izkusiti duševno razburjenje, ukrepati – *medeor*, naložen vsem vam, ki ste zdravniki –, govoriti. Konec koncev je to celoten register, s katerim imamo opraviti natanko v analitičnem izkustvu.

V nekaterih jezikih imajo ti glagoli zgolj srednji način. Kaj jim je skupnega? Če jih preštudiramo, se izkaže, da jih družijo to, da se subjekt kot tak konstituira v procesu ali stanju, ki ga izraža glagol.

Termina proces ali stanje nista tu prav nič pomembna – glagolske funkcije se ne da zlahka zajeti z neko kategorijo. Glagol je funkcija v stavku in nič drugega. Nikakršne razlike ni med imenom in glagolom razen njune funkcije znotraj stavka. Proces ali stanje lahko prav tako dobro izrazijo substantivi. Način, kako je subjekt impliciran v izraženem procesu ali stanju, se prav nič ne spremeni z dejstvom, da je ta proces ali stanje izražen v glagolski obliki. Če je izražen v glagolski obliki, potem zato, ker je opora nekega določenega števila označevalnih poudarkov, ki umeščajo celoto stavka v nek časovni modus.

Obstoj različnih oblik za glagole, v katerih se subjekt konstituira kot tak, kot *jaz*, – kot na primer latinski *sequor*, ki v skladu s polnim smislom glagola *slediti* implicira navzočnost jaza v sledenju – nam pokaže pot, po kateri lahko razumemo, za kaj gre v dejstvu, da se v francošini glagol v odvisniku ujema ali ne ujema s *ti* v glavnem stavku. Ujema se ali se ne ujema s *ti* glede na način, kako je *jaz*, ki zanj gre, zainteresiran, pripet, ujet, zajet v prešitje, o katerem sem vam ondan govoril, glede na način, kako je označevalec nataknen na celotno razmerje subjekta do diskurza.

Celoten kontekst stavka *ti si tisti, ki mi boš sledil* se spreminja v skladu s poudarkom, kakršen je dan označevalcu, v skladu z implikacijami tega *boš sledil*, v skladu z načinom biti, ki se skriva za tem *boš sledil*, v skladu s pomeni, ki jih subjekt pripne na nek določen označevalni register, v skladu s prtljago, s katero se odpravi na pot v neopredeljeno območje tega *kaj sem jaz?* – in prav malo je pomembno, če je ta prtljaga prvobitna, pridobljena, drugotna, obrambna, temeljna, prav malo je pomemben njen izvor. Živimo z nekim določenim številom odgovorov na *kaj sem jaz?*, odgovorov, ki so nasploh kar najbolj sumljive narave. Če ima *oče sem* kak smisel, potem je ta smisel problematičen. Če je povsem običajno, da se predstavimo *profesor sem*, pa ostane s tem povsem odprto vprašanje *profesor česa?* Če, poleg tisoč drugih identifikacij, o sebi rečemo *Francoz sem*, je v tem implicirana postavitev v oklepaj vsega tistega, kar lahko predstavlja pojem pripadnosti Franciji. Če rečete *kartezijanec sem*, se vam v večini primerov niti malo ne sanja o tem, kaj pravi gospod Descartes, ker niste verjetno nikoli odprli katero njegovih knjig. Ko rečete *sem nekdo*, ki

ima jasne ideje, gre za to, da zvemo, zakaj. Ko rečete *sem nekdo z značajem*, vas lahko kdorkoli upravičeno vpraša s *kakšnim?* In ko rečete *vselej govorim resnico*, no, tedaj ste pač brez strahu.

Natanko to razmerje do označevalca opredeljuje poudarek, ki ga bo za subjekta naknadno prejel prvi del fraze, *ti si tisti, ki ...*, v skladu s tem, ali bo subjekt vzel nase, si prisvojil drugi, označevalni del, ali pa bo ta del nasprotno zavržen, *verworfen*.

Preden vas danes zapustim, bi vam rad navedel še nekaj primerov.

Če nekomu rečem *ti si tisti, ki moraš priti*, je v tem implicirano neko ozadje označevalcev, ki se zgubi, če rečem *ti si tisti, ki mora priti*, saj ta druga fraza pomeni povsem preprosto *prišel boš* in kot taka dopušča domnevo – *Že, toda v kakšnem stanju!*

Ti si tisti, ki hočeš svoje pomeni *nekoliko trmast si*. *Ti si tisti, ki hoče svoje* pa nasprotno pomeni *ti si tisti, ki ve, kaj hoče*. Ne gre nujno za to, da si ti tisti, ki mi boš sledil ali ki mi ne boš sledil, ti si preprosto tisti, ki bo sledil do konca. *Ti si tisti, ki veš, kaj govori* ne pomeni, da si tisti, ki bo sledil svoji poti do konca.

Te distinkcije so pomembne zato, ker kažejo, kako je sprememba poudarka, polnost, ki jo ti podeli drugemu in ki je prav tako to, kar ti prejme od drugega, bistveno zavezana označevalcu.

4

Kaj se zgodi, ko je označevalec, za katerega nam tukaj gre, organizatorično središče, ko je ta točka, v katero se stekajo vsi pomeni, sicer evocirana, vendar pa kot taka manjka?

Odgovor na to vprašanje lahko izpeljemo iz našega pravkaršnjega pristopa, hkrati pa nam ga potrdi izkustvo.

Zadošča že, da naš obrazec umestimo v shemo, ki sem vam jo razvil kot shemo govora.²¹ *Ti si tisti, ki mi boš povsod sledil*. S in A sta seveda vselej vzajemna, in v meri, v kateri je tisto, kar sprejememo, sporočilo, naročilo drugega, ki nas utemelji, se A nahaja na ravni *ti*, mali *a'* na ravni *ki mi*, S pa na ravni *boš sledil*. Kaj se zgodi, če manjka označevalec, ki podeli stavku njegovo težo, *ti*-ju pa njegov poudarek? Če subjekt ta označevalec sicer sliši, vendar pa ni v njem ničesar, kar bi mu lahko odgovorilo? Funkcija stavka se tedaj zvede zgolj na domet tega *ti*, prostega označevalca, ki ni nikamor pripet. Nobenega izbranega *ti* ni. *Ti* je natanko tisti, ki se nanj naslavljam, in nič drugega. Če rečem *ti si (tu es)*, je *ti* tisti, ki umre.²² Prav to pa lahko opazimo v Schreberjevih prekinjenih frazah, ki se zaustavijo natanko na točki, kjer vznikne nek označevalec, ki ostane problematičen, ki je sicer obtežen z nekim pomenom, le da ne vemo, s katerim. S smešno neznatnim pomenom, ki nakazuje nako praznino, luknjo, saj subjekt ne razpolaga z ničemer v redu označevalca, s čimer bi lahko odgovoril.

Prav v meri, v kateri je ta problematični označevalec poklican, evociran, četudi kot tak umanjka, vznikne okoli njega čist in preprost aparat razmerja do drugega, prazno blebetanje – *Ti si tisti, ki mi ...* To pa je natanko tip prekinjenega stavka predsednika Schreberja; ničesar ni, kar bi ga umestilo na raven nekega označevalca, s katerim bi se subjekt tako ali drugače uskladil, in zato je kajpada navzočnost drugega, ki se z njim proizvede, toliko bolj radikalna, toliko bolj radikalno druga. Sam Schreber to pove – če ga Drugi le za trenutek zapusti, če pozabi nanj, pride do pravega razkroja. Ta razkroj označevalca se proizvede okoli neke klicne točke, ki jo konstituira manko, izginotje, odsotnost nekega določenega označevalca, kolikor je ta označevalec v nekem danem trenutku poklican kot tak.

Denimo, da gre za *mi boš sledil*. Evocirani bodo vsi mogoči pomeni, ki se mu bližajo, našli bomo *pripravljen bom*, *podredil se ti bom*, *obvladan bom*, *frustriran bom*, *zničil se bom pred tabo*, *odtujen bom*, *pod tvojim vplivom bom*. Sledil boš v polnem smislu pa ne bomo našli.

Kateri pomen je v primeru predsednika Schreberja doletela takšna usoda? Kateri označevalec je bil torej poklican in je njegov manko vse postavil na glavo pri nekom, ki se je dotlej prav dobro znašel v aparatu govornice, saj je lahko vzpostavljial običajna razmerja s sebi podobnimi? Kateri je tisti označevalec, čigar odsotnost lahko pojasni, kako je govorno reševanje zanj postalo izbrani način razmerja do nekega drugega, kakor se je drugost zanj omejila na edinstveno raven absolutne drugosti, ki lomi in razkrajaja drugost vseh ostalih bitij okoli nje-ga?

S tem vprašanjem bomo za danes končali.

Da pa ne bi obtičali povsem v praznem, vam bom že zdaj nakazal smer, v kateri bomo iskali odgovor. Ključne besede, označevalne besede Schreberjevega delirija, *umor duš*, *vnebovzetje živcev*, *naslada*, *blaženost* in tisoč drugih, se vse vrtijo okoli nekega temeljnega označevalca, ki ni nikoli izrečen, čigar navzočnost pa zapoveduje, je opredeljujoča. On sam to reče. Kot napotek in zato, da bi vas pomiril z zagotovilom, da se giblremo na področju, ki je vseskozi naše, analitično, vam omenjam, da je v vsem Schreberjevem delu njegov oče naveden le enkrat.

Navaja ga v zvezi z njegovim najbolj znanim, če že ne najpomembnejšim delom, *Priročnikom sobne gimnastike*.²³ Gre za knjigo, polno drobnih skic, ki sem si jo na vsak način skušal priskrbeti. Schreber omeni svojega očeta, ko pravi, da je šel pogledat v to knjižico, če drži, kar mu govorijo glasovi glede tipičnega položaja moškega in ženske med spolnim občevanjem. Iskati to informacijo v *Priročniku sobne gimnastike*, priznajte, da je to precej nenavadna ideja. Vsakdo ve, da je spolno udejstvovanje idealni šport, pa vendar...

Naj bo ta njegov pristop še tako humorističen, vseeno bi vas moral spraviti na pravo pot glede vprašanja, ki se ga bomo lotili prihodnjič, potem ko bomo, izhajajoč iz koherence stavka, pretresli problem, kakšne so posledice nekega določenega manka na ravni označevalca.

13. junij 1956

(se nadaljuje)

¹ Lacan to širše razvije v XII. predavanju *Histerično vprašanje*.

² Gre za XIX. predavanje *Freud v našem stoletju*, ki vsebinsko vzeto ni del seminarja o psihozah, saj je bilo namenjeno širšemu krogu poslušalcev ob 100-letnici Freudovega rojstva.

³ Clérambault je bil znani francoski psihiater prve polovice našega stoletja in Lacanov učitelj.

⁴ Temeljni pojem, s katerim skuša Lacan zajeti specifičnost psihotičnega postopka za razliko od nevrotičnega: medtem ko v nevrozi neugoden dogodek oziroma element doleti zgolj »potlačitev (*Verdrängung*)«, ki se še vedno giblje v polju Simbolnega, pa ga v psihozi doleti »izvrženje (*Verwerfung*)«, tj., dotični element je »izvržen« iz samega Simbolnega in se nato »znova prikaže v realnem«. Lacan se pri tem opira na nekatera ključna, četudi na prvi pogled obrobna Freudova izvajanja; poleg samega Freudovega spisa o »primeru Schreber« gre predvsem za kratek spis *Zanikanje (*Die Verneinung*)*, GW 14, prim. slov. prev. v *Psihoanaliza in kultura*, DZS 1981, str. 123–127, in za neko mesto v Freudovem poročilu o primeru »volčjega človeka« *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, GW 12. Poleg seminarja o psihozah Lacan ta pojem vpelje še v

»Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la »Verneinung« de Freud», *Ecrits*, str. 381–399.

⁵ Daniel Paul Schreber, predsednik saškega deželnega sodišča, ki je v začetku stoletja zbolel za paranojo in nato, da bi prepričal sodišče ter javnost o svoji prištevnosti, napisal in izdal v knjižni obliki podroben avtobiografski opis svojega primera, pisan s stališča paranoidnega subjekta. Danes dostopna množična izdaja: D. P. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, uredil in uvod napisal Samuel M. Weber, Ullstein 1973. Freud je ta primer obdelal v *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, GW 8. Celoten Lacanov seminar o psihozah je komentar »primera predsednika Schreberja«.

⁶ Gre za tako imenovano »shemo L« intersubjektivne dialektike, ki jo najdemo v *Ecrits* na str. 53 ter skoraj v vseh zgodnjih seminarjih. V slovenščini je reproducirana v okviru prevoda nekaterih odlomkov iz drugega seminarja *Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki*, Problemi 177–180, str. 38.

⁷ »Zemljevid« imaginarne, »notranje« dežele Nežnosti, *le pays de Tendre*, ki si ga je v XVII. stoletju zamislila gospodična de Scudéry.

⁸ V izvirniku *point de capiton*: mesto, na katerem sta pri blazini z nitjo spojeni obe površini, zgornja in spodnja, tj., na katerem je blazina »prešita«. Lacan uporabi to metaforo tako, da jo nanese na neko drugo, na Saussurovo metaforo označevalca in označenca kot dveh valovitih površin: »točka prešitja« je torej točka, na kateri se označenec »pri-pne« na označevalec.

⁹ Vsi verzi, ki sledijo, so iz zadnje drame francoskega klasicista Jeana Racina *Athalie* (1691). Odveč je pripomniti, da gre za grob dobeseden prevod.

¹⁰ V izvirniku *Oui*, je kot začetek verza *Oui, je viens dans son temple*; v slovenščini je kajpada jaz v prvi osebi ednine praviloma spuščen: praviloma rečemo »prihajam« in ne »jaz prihajam«, tj., izjava »jaz prihajam« ima pomensko drug poudarek: medtem ko bi bila prva izjava odgovor na vprašanje »prihajaš?«, pa je druga (mimogrede povedano: strogo vzeto nesmiseln) odgovor na vprašanje »kdo prihaja?«.

¹¹ V slovenščini imamo kajpada zgolj en sam »jaz«; vendar pa lahko razliko med *je* in *moi* nakažemo natanko s primerom iz prejšnje opombe: *je* je tisti jaz, ki je spuščen, ki je implicitno navzoč v izjavi »prihajam«, *moi* pa je tisti »jaz«, ki ga ne moremo spustiti, »jaz« v »jaz prihajam«. To razlikovanje nam lahko pomaga razumeti problematiko predstavitev osebne v brezosebno obliko (»tretjo osebo«), ki se je kasneje loti Lacan: drugi »jaz«, tisti, ki se ga ne da spustiti, je prestavljiv v tretjo osebo, tj., rečemo lahko »jaz sem tisti, ki prihajam« ali pa »jaz sem tisti, ki prihaja« (seveda s ključno pomensko nianso, ki jo nakaže Lacan).

¹² Kajpada *grand Autre* – veliki Drugi, tako kot je mali *a* mali, imaginarni drugi. (Pozoren bralec bo bržkone opazil, da Lacan tu še ni razdelal funkcije *objet petit a*, kar bo kasneje postal ta »mali drugi«.)

¹³ Prim. »La chose freudienne«, v *Ecrits*, str. 401–436.

¹⁴ Namig na razcepe med francoskimi psihoanalitikami, ki jih je že v petdesetih letih sprožala Lacanova teoretična in praktična dejavnost. Prim. dokumentacijo o teh razcepkih, ki je izšla v *La Bibliothèque d'Ornicar?: La Communauté psychanalytique en France*, Documents édités par Jacques-Alain Miller, Tome I – *La Scission de 1953*. Tome II – *L'Excommunication*.

¹⁵ Kraepelin je bil slavni nemški psihiater s preloma stoletja, ki je najbolj zaslužen za izgradnjo tradicionalne klinične nozologije »duševnih bolezni«.

¹⁶ V izvirniku *ce tu qu' on tue là*: Lacan kajpada igra na homofonijo med *tu* in *tue*, kar je »vsebinsko« utemeljeno v tem, da je razmerje s *ti*-jem, kolikor gre za zrcalno, imaginarno razmerje, nujno ujet v brezizhodno dialektiko »borbe na smrt« – »pacifikacijo« omogoči šele nastop »tretjega«, posredujoče instance Simbolnega.

¹⁷ Gre znova za razliko, katere navzočnost v slovenščini smo skušali nakazati v opombi 11.

¹⁸ V slovenščini so stvari kajpada nekoliko drugačne: te dvoumnosti ni, ker vprašanje »Ali prihaja kralj?« strogo vzeto vselej sprašuje po tem, ali je kralj tisti, ki prihaja; če izhajamo iz tega, da obstoji neki kralj, in bi radi zvedeli, če ta kralj prihaja, potem bi za menjali vrstni red besed in vprašali »Ali kralj prihaja?«.

¹⁹ Gre za članek Emila Benvenista, ki ga Lacan omenja nekaj strani naprej in ki ga je Benveniste kasneje vključil v svoje *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966; prim. srbohrv. prevod »Aktivni i srednji oblik kod glagola«, v *Problemi opšte lingvistike*, Nolit, Beograd 1975, str. 135–142.

²⁰ Razliko je kajpada neslišna zgolj v francoščini, kjer imamo v drugi osebi opraviti s končnico nemega s.

²¹ Gre znova za »shemo L«, omenjeno v opombi 6.

²² Lacan kajpada znova igra na homofonijo med *tu es* (ti si) in *tues* (boš ubil). Gre za tole: če v frazi *tu es celui qui me suivras* (ti si tisti, ki mi boš sledil) umanjka ključna beseda, njena »točka prešitja«, *suivras* (boš sledil), se fraza začne vrteti v krogu praznega »blebetanja«, vrača se k svojemu začetku, kar nam seveda da *tu es celui qui me ... tu es* (celui qui me ...) /ti si tisti, ki me ... boš ubil – ti si (tisti, ki me ...)/. V tem korení »umor dušes, o katerem toži Schreber v svoji paranoji. Podrobneje je to razvito v naslednjem, XXII. poglavju.

²³ Oče Daniela Paula, D. G. M. Schreber, je bil znani nemški zdravnik in pedagog, pisec izjemno popularnih priročnikov »telesne higijene« v slogu »zdrav duh v zdravem telesu«, ki so bili kajpada glede na svojo ideološko konotacijo vključeni v nacionalistično-imperialistično polje. To njegovo najbolj znano delo je zdaj dostopno v francoščini: *Gymnastique de chambre, médicale et hygiénique*, La Bibliothèque d'Ornicar?, Paris 1981.

Prevod in opombe: Slavoj Žižek.

Fort/da kot model

Zapis s predavanja, ki sem ga imel na povabilo Petra Widmerja 7. januarja v njegovem kurzu »Aspekti Lacanovega nauka« v okviru Psihoanalitičnega seminarja v Zürichu. Predavanje se opira na dele mojega seminarja »O zanikanju« v sklopu prireditve Sigmund-Freud-Schule Berlin.

Nocoj bi se lotil igre leto in pol starega otroka, – Freud nam poroča o opazovanju igre v spisu *Jenseits des Lustprinzips* (Onstran načela ugodja) – da bi na tej podlagi dobil pojem simbolnega reda. Lacan je večkrat na tem Freudovem modelu demonstriral vmestitev subjekta v mehanizem označevalne verige. Tudi če so njegove pripombe še tolikokrat navajali, so vendarle ostale svojevrstno neizčrpane – kar sicer velja, tako se mi zdi, tudi za sam Freudov prikaz.

Od tod bi lahko pojasnil svoj postopek. Najprej bi še enkrat prebral model, kakršnega razvije Freud, nato pa bi se vsaj poskusil na njegovi konstrukciji, ki se je Lacan loteva na različnih mestih svojega dela. Nujno gre le za poskus, kolikor je na novo razviti in po stopnjah orisati kakšen Freudov primer, kakor ga Lacan spet in spet povzema, ena najkočljivejših nalog prikaza, ki se noče zadovoljiti le s tem, da tu in tam kaj pobere in utrdi.

To seveda otežkoča namero uvoda. Lacanovega dela ne morem tematizirati, tudi nekega aspekta tega dela ne. Rekel bi, da je bolj ali manj spodletelo vsem poskusom, kolikor jih poznam, ki so šli v to smer. Naredim lahko samo to, da poskušam pokazati, kako postopam z Lacanom, in če bo mogoče to združiti z namero tega seminarja, tedaj pač ni bilo odveč, da sem tu govoril.

Nocoj bom torej tvegala in govorila o tej tako imenovani igri *fort-da*. Vam pa prepuščam, da s pomočjo nekaterih daljših odlomkov, ki so vam nedvomno znani, razberete iz moje argumentacije, kakšen je lacanovski pristop. Navedel bom tri tekste, na katere navezujem: 1. Uvod k »Seminarju o Poejevem »Ukradenem pismu« iz leta 1956 (zgodnji zgled matematizacije) (*Schriften* I, str. 44–53; *Écrits*, str. 44–54), tekst, ki ga v nemškem jezikovnem prostoru skorajda niso upoštevali; 2. pasajo iz »Direction de la cure« (Vodenje zdravljenja) (*Schriften* I, str. 182 sl.; *Écrits*, str. 592 sl.) in 3. Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize iz leta 1964.

Lacan označi v enem izmed navedenih tekstov diferencialno igro prisotnosti in odsotnosti, za katero pri tem modelu gre, kot »točko inseminacije simbolnega reda, ki je glede na infantilni subjekt preeksistentna in po kateri se bo ta moral strukturirati« (*Schriften* I, str. 183; *Écrits*, str. 594). Rad bi pokazal, kako se po Lacanu 1. psihoanalitično dojet subjekt, tj. nezavedni subjekt, konstituira v označevalni odvisnosti od tega Drugega mesta, mesta Drugega in 2. kako ta konstitucija subjekta realizira tisto serijsko nujnost, ki jo poznamo pri Freudu kot prisilo ponavljanja, da bi 3. načel, kaj utegne pomeniti izvirna travma. Zdi se mi, da je takšna pravilna umestitev modela, ki jo predlaga Lacan z večkratnimi premestitvami svoje pozornosti. Iz sekundarne literature poznate nemara drugačne umestitve. Vaše pozornosti naj le ne odvrnejo.

Tako imenovana igra *fort-da*. Branje nam pokaže, da Freud podaja ob igri svojega nečaka Ernsta Halberstadta opazanje *dveh iger*, pravzaprav treh, saj je pri tisti igri, ki jo navajam kot drugo, kot vložek (Einschluss) še neka tretja, ki seveda obstaja samo v predstavi opazovalca. To tretjo igro bom za zdaj pustil. Zanimive pripombe o njej najdete v Derridajevi *Carte postale*, čeprav vam ne bi ravno priporočil peljati se z vlakom, ki ga Derrida med drugim sestavi tako, da bere *Wagen* (voz), za katerega v tej igri gre, kot *„Eisenbahnwaggon“* (železniški vagon).

Opazovalec opiše prvo igro takole:

»Ta sicer priden otrok« – »nikoli ni jokal, če ga je mati zapustila za več ur, čeprav je bil nanjo nežno navezan« – je kdaj pa kdaj kazal motečo navado, da je zalučal vse majhne predmete, ki jih je lahko zagrabil, daleč od sebe v kot sobe, pod posteljo itn., tako da zbiranje njegovih igrač pogosto ni bilo ravno lahko delo. Pri tem je z izrazom zanimanja in zadovoljstva iztisnil glasen, zategnjen o-o-o-o, ki ni bil medmet, kot sta soglasno sodila mati in opazovalec, pač pa je pomenil *„fort“*. – Druga igra (z vložkom tretje): »Otrok je imel lesen motek, na katerega je bil navit sukanec. Nikoli mu ni prišlo na misel, da bi ga, na primer, vlekel po tleh za seboj, se pravi, da bi ga imel za voziček, pač pa je motek, navezan na nit, izredno spretno vrgel čez rob svoje zagnjene posteljice, tako da je v njej izginil, pri tem pa je izustil pomenljiv o-o-o-o, nakar je motek z nitjo spet potegnil iz postelje, a ko se je ta prikazal, ga je zdaj pozdravil z radostnim *„da“*... Opazovalec označi to drugo igro kot *popolno igro*, medtem ko prvo razlaga kot del, in sicer tako, da je del subsumiran pod celoto. Popolna igra bi bila potemtakem menjavanje *fort* in *da*, ki igravo uprizarja zginjanje in vračanje. Ne glede na to, da se po podmeni o popolni igri korelativni dejanji dopolnjujeta med seboj v enotno igro, pa pozoren opazovalec, kakršen je Freud, ne spregleda, da »si večinoma lahko videl le prvo dejanje in to se je samo zase neutrudno ponavljalo kot igra, čeprav je večje ugodje nedvomno prinašalo drugo.«

To je torej izhodiščni položaj za teorizacijo igre. Tako vsaj kaže. Dejansko pa je treba premisliti več okoliščin, ki šele omogočajo pravilno videti ta izhodiščni položaj, zagotovilo, ki jamči, da vsega nadaljnjega ne bomo gradili na morda napačni ali pa neustrezno dojeti predpostavki.

Najprej moramo čim natančneje razlikovati med tem, kar podaja sam tekst opazanja, ko na eni strani govori o igri leto in pol starega fantka kot o »zagonetnem... ravnanju«, na drugi strani pa o tem, da je to ravnanje opazovalcu »razkrilo svoj smisel«. Razmerje med uganko in njenim smislom ni enostavno. Za uganko je mogoče najti rešitev, toda spomnimo se Lacanove formulacije, ki trdi, da je na konici smisla uganka (*Schriften* II, str. 7). uganka torej lahko razkrije svoj smisel, a ta smisel je lahko uganka. Razlikovanje med uganko in njenim smislom, med igro in smislom igre je v tekstu opazanja vseskozi navzoče; tvori dispozitiv, ki ga tekst dokaj obogati in ki ne omogoča le rekonstrukcije opazovanega, amapak tudi to, da v to rekonstrukcijo potegnemo funkcijo in polje samega opazanja.

Tisti glasni, zategnjeni o-o-o-o, ki pri prvi igri spremlja metanje majhnih predmetov, potemtakem ne pomeni kar že *„fort“*, kot nazorno pokaže tekst, pač pa pomeni *„fort“* »po soglasni sodbi matere in opazovalca«. Bodite pozorni, da sta s tem vpeljeni 1. *funkcija sodbe* in 2. *intersubjektivnost*, a ne sodita k otroku, pač pa sta na drugi strani, na strani drugih: matere in opazovalca. Onadva sta tista, ki soglašata glede razlage opazovanega. To, kar otrok proizvede, pomeni *„fort“* »po soglasni sodbi«, kar vsaj pusti odprto, ali ne dobi proizvodba (*Hervorbringung*) šele prek drugega ali drugih tisto interpretacijo, ki jo naredi za nekaj pomenljivega.

Tako kot nadaljevanje prve igre si nato preberite tudi, kako se v tekstu nadaljuje druga igra. Opis druge igre sklene takole: »... nakar je motek z nitjo spet potegnil iz postelje, a ko se je ta prikazal, ga je zdaj pozdravil z radostnim *da'«*. In zdaj beremo: »To je bila torej popolna igra, *zginjanje* in *vračanje*, popolna igra torej, od katere si večinoma lahko videl le ...«. Ali je mogoče spregledati, da tu sam potek besedila zaznamuje nekaj takega kot »radostni *da?* Neki drugi *da*, a ta vendar ni tematičen, saj je na *pripovedovalčevi* strani; potem ko je poročilo o opazovanju vpeljal z opazko o »zagonetnem ... ravnanju«, prinaša zdaj – in ta Zdaj tako rekoč zadeva opažanje – odkritje, ki se z zagonetnim ravnanjem dopolnjuje v popolno igro: »to je bila torej popolna igra.«

Subjekt poročila je treba pravilno imenovati pripovedovalec, ne pa kar enostavno Freud. Če sploh kje, potem lahko spoznamo prav v spisu *Onstran načela ugodja*, ki se giblje prek ponovljenih nastavkov, poskusov, spekulacij, da je sam potek teksta, zlasti pa piščevo položaj, ki se kar naprej zbira in nato spet predstavlja, integralna sestavina argumentacije. Če bi to gibanje prezrli, potem bi se tekst bralcu sporočal le popačeno, prikrajšan za bistveno. K temu skrivnostnemu in ponovljenemu početju tega spisa bi se morali vrniti.

A še se mudimo pri izhodiščnem položaju, ki mu moramo še nadalje premisliti kontekst, kamor je postavljen model otroka pri igri. Freud se v spisu *Onstran načela ugodja* sooča z nekim izkustvom, ki je, kot kaže, v kričečem nasprotju z njegovo postavko, da načelo ugodja vseskoz uravnava primarne procese v psihičnem aparatu, procese nezavednega. Načelo ugodja terja za ekonomijo psihičnega aparata – tako je postavil Freud v članku »Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens« (formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja) iz leta 1911 – na ravni primarnih procesov minimizacijo neugodja. Napetosti, ki se kažejo kot neprijetne senzacije, so po njem motnje, ki jih je treba obdržati na najnižji možni ravni. Ta raven ne more biti ničelna, se pravi ne more pomeniti popolnega izostanka napetosti, saj bi to pomenilo prehod organskega v anorgansko, za živo bitje pa smrt. Leta 1911 Freud meni, da to načelo homeostaze obvladuje nezavedne procese, v realnosti pa jim nasproti postavlja načelo, ki od psihičnega aparata naravnost terja neprijetno napetost, bodisi kot mejo, ki ovira gonsko zadovoljitev v smislu načela ugodja, bodisi kot ovinek, ki odloži zadovoljitev in ki gon vsaj za nekaj časa odvrta od neugodja. Freudu tačas najočitneje razodeva neomejeno vladavino načela ugodja v nezavednem dejstvo sanj, kar formulira tako, da sleherne sanje prikazujejo izpolnitev želje. Na koncu sestavka »Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja« Freud namreč navaja sanje, katerih želja se zdi skrajno mučna: sanjavec si želi očetovo smrt in sanje se mu ponavljajo. A Freudu vendarle ni treba razpoznati v tem prostislovje glede na načelo ugodja. Načelo ugodja uravnava nezavedne procese in nikakor ni nujno, da je želja, ki je kar se da mučna, kolikor je zavestna ali kolikor se spremeni v zavestno predstavo, mučna tudi v nezavednem. Sanje o očetovi smrti uprizorijo željo, zato to ni v protislovju z načelom ugodja. Takšen je vsaj preudaren konec članka iz leta 1911.

V spisu *Onstran načela ugodja* ima Freud zdaj opravka z »novim in nenavadnim dejstvom, da obstajajo očitno takšna doživetja preteklosti, »ki ne vsebujejo nobene možnosti ugodja, ki tudi tedaj niso mogla biti zadovoljitve, pa tudi zadovoljitve potlačenih gonskih vzgibov ne« (GW XIII, str. 18). S tem odpade razlaga, da je lahko nekaj, kar je v enem sistemu psihičnega aparata mučno, v drugem vseskoz povezano z ugodjem. Ta doživetja preteklosti, ki ne vsebujejo nobene možnosti ugodja, so se zmožna reprezentirati v obliki prisile ponavljanja, kakor jo je imenoval Freud. Ponavlja se torej neka neprijetna nezavedna da-

nost, ki pa s tem, da je sprejeta v prisilo ponavljanja, ne dobi narave zavestnega. Ponavljanje nastopi, tako moramo formulirati, *na mesto* spomina, kar se najjasneje kaže v tistih ponovitvah, ki se pri zdravljenju proizvajajo v okviru transferja.

Obstajajo pa - in Freudov *Onstran* začne takoj s tem - ekstrem ponavljanja, pri katerem dobi izraz *na mesto* neki poseben pomen. Freud tu obravnava travmatično nevrozo ali, kot ji pravi, nevrozo strahu (Schrecken-neurose), pri kateri se ponavlja neki dogodek, ki ni zmožen psihičnega zapisa v smislu energijske vezave. A kaj neki je lahko dogodek, ki mu psihični aparat ne odgovori z nasprotno zasedbo, na primer s tesnobo; uporaba tesnobe, kot lahko beremo na začetku *Onstran*, bi bila ravno zaščitno sredstvo proti strahu. Mar ne velja, da dogodek, ki ga v psihičnem aparatu ni bilo mogoče vezati, za subjekt enostavno ne obstaja?

Glede na naš kontekst bije v oči, da v spisu *Onstran načela ugodja* inavguralni zgled za razpravo o nevrozi niso sanje - v vsem spisu ni primera iz produkcije sanj - pač pa *igra*. Sanje pripeljejo nevrotike strahu (Schreckneurotiker) ravno le do tiste točke strašnega dogodka, ki ni, kot pokaže ponavljanje sanj, prav na tej in vedno znova na tej točki sposoben prisihične predelave, tudi v sanjah ne.

Ukvarjamo se torej z igro. Kot se spomnite, gre v modelu pravzaprav za dve igri, in če Freud piše, da je bilo »prvo dejanje, odhod, *sámo zase* uprizorjeno kot *igra*, in sicer neprimerno pogostejše kot celota, pripeljana do ugodnega konca«, tedaj sicer upošteva okoliščino, da gre za dve igri, vendar tako da poprej subsumira eno od iger kot dejanje pod igro v dveh dejanjih.

Če pa postavimo, in zdi se, da Freud tako ravna, da gre pri tako imenovani popolni igri za igro iz dveh dejanj in za celoto, kot ste ravnokar slišali, tedaj ostane odprto, zakaj se kljub uspešnosti te celote v smislu ugodne zadovoljitve eno od dejanj, in sicer neugodno, samo zase neprimerno pogostejše ponavlja. Freud tu opaza nekaj, kar očitno oporeka njegovi domnevi, da načelo ugodja vlada v primarnih procesih neomejeno.

Opozoril bi na dvoje, kar je v Freudovem opažanju navzoče, kar pa sam ne določa, namreč na tisto, kar pripovedovalec zabeleži, strateg pa, če lahko tako rečem, pusti ležati. Rad bi poudaril, da zato, kar ti pripovedovalčevi zalogi niso tematizirani, ne smemo tudi že domnevati, da v besedilu ne delujejo. Ravno narobe. 1. Tekst zaznamuje, da *sámo* prvo igro, ki jo Freud interpretira kot del ali dejanje popolne dvodelne igre, sestavljata dva dela - enega od obeh lahko razberemo kot metanje majhnih predmetov (v kot sobe, pod posteljo itn.). Drugi del - in tu vas lahko le prosim, da mi sledite, čeprav bo razlaga sledila morda šele pozneje - drugi del bi bilo tedaj zbiranje teh predmetov. Naj vas ne moti, da je videti, kot da v prvem delu izhaja dejavnost izključno od otroka, v drugem pa od drugih oseb. Ne obstajajo le igre, ki predpostavljajo enega samega igralca, so tudi takšne, kjer se igralec igra z drugimi, seveda ne na njihov račun, to večinoma tudi ni igra, a vendar tako, da za igro rabi druge.

Zanimivo je pri tem predvsem tole: če nimamo opraviti s podmeno ene igre, ampak dveh, pri čemer vsako od obeh iger sestavljata dva dela, se v primeru, da vsakič obležimo oba dela bodisi z relativnim ugodjem ali z relativnim neugodjem, pokaže *preobrnitev*, ki buja pozornost. V drugi igri pozdravi pojav motka »radostni, *da*«, v prvi pa je ugodje, kakor zabeleži pripovedovalec, povezano z metanjem, medtem ko je pojav predmetov, drugače kot v drugi igri, povezan z neko motnjo, ker, tako pravi tekst, »zbiranje njegovih igrač pogostno ni bilo lahko delo«. Nedvomno je, da v tej igri ne pobira majhnih predmetov otrok, ki jih je razmetal, pač pa ta del prevzamejo odrasli iz njegove okolice. A

tekst vendar zabeleži motnjo, pri čemer formulacija »moteča navada« vendarle pušča odprto, kdo je subjekt motnje. Z zbiranjem majhnih predmetov je, čisto drugače kot s pojavljanjem motka v drugi igri, povezana jeza (ni bilo »lahko de-lo«), ki je povsem očitno seveda na strani odraslih, kar pa na neki ravni, na ravni nezavednega, zopet pusti odprto, kdo je subjekt jeze. Če premislimo Lacanovo formulo, da je »diskurz nezavednega diskurz Drugega«, potem se ta igra pokaže v drugačni luči. Predlagam, da jo uvrstimo v razred zakaj-iger (Warum-Spiele), v katerih se vprašujoči subjekt na drugega pravzaprav ne naslavlja iz vedoželjnosti, pa tudi zato ne, da bi dobil zadovoljiv odgovor, pač pa skuša v Drugem priklicati tisto mesto, na katerem se drugi kaže kot Drugi (ali Drugo), kot moten, povezan s tisto temeljno motnjo, ki jo zaznamuje neugodje, ki manifestno sega do obupa.

To obračanje na Drugega (ali na Drugo), ki ga opažamo pri prvi igri, realizira svojevrstno intersubjektivnost, ki ni recipročna, Lacan je to pogosto poudarjal, torej ni, denimo, relacija jaz-ti, ampak je *krožna*. »Na tem mestu«, beremo v *Seminarju XI*, str. 217 (slov. prev. str. 274), »moramo procese vsekakor artikulirati, kakor krožijo med subjektom in Drugim – od subjekta, priklicanega k Drugemu, do subjekta tega, kar je sam videl, da se je prikazalo v polju Drugega, Drugega, ki se na ta način vrača.« Zato sem rekel, da motnje, jeze ne smemo pripisati eni ali drugi od obeh v igri udeležениh strank kot izmeničen produkt, tu ne gre za ta problem, pripisati jo moramo mestu, ki je *nesimetrično* tako glede na samoreferenčnost subjekta kot tudi glede na odnos subjektov, tj. mestu, ki je drugo mesto, mesto Drugega.

Na to mesto prva igra potiska otroka, vklaplja joč ga v verigo označevalcev, ki za njihovo delovanje bistveno jamči izpad, natančneje: izostanek nekega člana, tako rekoč ničelno mesto. Temu *da* ničelnega mesta se pridruži, kot smo videli, pri obračanju subjekta na drugega izkustvo neugodja.

Če pa zdaj dela obeh iger vsakič povežemo z ugodjem ali neugodjem, kakor ju pripisuje besedilo opazovanja, dobimo, kot rečeno sprevrčanje, hiazem ugodja in neugodja:

1. igra	UGODJE o-o-o-o-	NEUGODJE pojavljanje
2. igra	X o-o-o-o	UGODJE »da«

Pri prvi igri dobimo, če lahko uporabimo to označitev, naznanjanje ugodja na strani nekega *fort'*, pri drugi pa se ugodje naznanja na strani nekega *da'*. O-o-o-o iz druge igre, ki spremlja zginevanje motka, sem označil z velikim X, saj je to, kaj je mesto *zagrnjene posteljice* in s katerim pomenom ga je treba povezati, neznanka, ki jo prevzamemo v nadaljnjo argumentacijo.

2. opombo, ki zadeva predmete, s katerimi rokuje otrok pri svojih *igrah*; tam majni predmeti, tu lesen motek. Imenujmo jih z imenom, ki jim pritiče; so *objekt* v strogem smislu. Seveda pa je nesmiselno postaviti, da jih otrok uporablja kot 'objektno govorico'. Ne značijo kot, denimo, nosilci tistih predstav, ki jih mali utegne imeti o nekem *fort'* ali o nekem *da'*. Objekt so v tem smislu, da je subjekt tisti, ki je skoznje postavljen pod vprašanj, postavljen kot vprašanje, ki prejme smisel šele skoz interpretacijo, z interperacijskim dejanjem, pa naj je ta smisel zdaj smisel nekega *da* ali smisel nekega *fort*. A nikakor ni mogoče na objektu, majhnem predmetu, motku, prikazati ugodja nekega *da* ali

neugodja nekega *fort*, če drži, da k *fort* ali k *da* izmenično sodita ugodje ali neugodje, pač glede na igro, skozi katero se naznanjanje subjekta prikaže kot tako ali drugače vmeščeno.

To, kar bi tu pripomnil, zadeva razliko obeh iger glede na ustroj objekta in na stališče subjekta do njega. V prvi igri, v kateri otrok meče majne predmete, je dana *ločitev*. Otrok se v dejanju metanja ločuje od predmetov, bolj otrok se loči. V drugi igri pa, narobe, ostaja *povezan* s predmetom, s katerim rokuje in ki vedno znova zginja v zagrnjeni posteljici. To je omogočeno s tem, da je lesen motek ovit s sukancem (Bindfaden) – tekst pravi »Bindfaden« –, tako da ostaja vselej, se pravi, tudi kadar zgine, povezan z otrokom. Resda gre za prostorsko ločitev, a to je mogoče vsak čas spet odpraviti.

Dovolite mi, da tudi v drugi igri vidim model, tako kot sem glede prve igre pripomnil, da lahko skozi jo dobimo model vmeščanja subjekta v verigo označevalcev. V drugi igri je subjekt povezan z objektom (motkom) na način, iz katerega je mogoče razbrati figuro *fantazme*. Subjekt je v fantazmi (§ ◇ a) svojevrstno povezan z zgubljenim objektom s pomočjo potlačitve reprezentantna predstave nekega absoluta, nekega razvezanega: podoba o tem nam daje objekt v zagrnjeni posteljici.

Tu bi rad le nakazal: s pomenjujočima artikulacijama *fort* in *da*, ki ju imamo lahko za prevoda v govorico odraslih in ki, mimogrede rečeno, nista semantema, pač pa leksema – tj. leksikalni enoti, ki imata lahko več pomenov, druge pa spet izključujeta – se nahajamo v sistemu razločevanja, v katerem je prisotnost dana kot naprotje odsotnosti, odsotnost pa se lahko prikazuje le kot prisotnost odsotnosti. Razumeti moramo, da je razlika v simbolnem poudarjena čisto drugače. Če pojmujeemo *fort/da* kot diferencialno opozicijo v Saussurovem smislu in se pri tem ustavimo, potem, menim, stvari nismo zadeli. Tu gre za druga razmerja. Lacan je v opombi v »La direction de la cure« že opozoril na to (Schriften I, str. 183; Écrits, str. 594), da je mogoče »o« v artikulaciji otrokove igre brati kot ničlo, »kolikor to število simbolizira bistveno funkcijo mesta v označevalni strukturi«. A kaj je mesto v strukturi?

V Seminarju XI Lacan izpeljuje, da gre pri razliki v simbolnem bistveno za dve operaciji, prek katerih se nezavedni subjekt v dvojnem gibanju odtujitve realizira v označevalni odvisnosti od mesta Drugega: gre za zginevanje, *aphanisis*, in za *separacijo*, ki jima Lacan priredi matematični operaciji preseka in združitve. *Aphanisis* pomeni, da povsod, kjer subjekt vznikne kot smisel (sem ta in ta; ali tu sem in tu in tu), na mestu svoje biti usahne. A to ni nikakršna enostavna alternativa, kjer bi ena stran izključevala drugo, subjekt se namreč realizira natanko v preseku obeh, iz neke konjunkcije, o kateri lahko rečemo vsaj to, da zadeva neko zelo občutljivo točko, ki jo Lacan imenuje »ničelna točka želja« (Schriften I, str. 46; Écrits, str. 46). *Fort* kot *da* nekega *fort* bi bil privid, v jeziku psihoanalize: sprevid (Verkennung). Toda mar sploh lahko obstaja neki *da* s *fort* kot *fort*? Prebral bom odločilno mesto iz Seminarja XI, ki se nanaša na igro *fort/da*:

»Ni mogoč *fort* brez *da* in, če naj tako rečemo, brez *Dasein*. Vendar pa gre prav za to, da - v nasprotju s tistim, kar skuša vsa fenomenologija *Daseinsanalyse* dojeti kot radikalni temelj eksistence, - *Desein* s *fort* ni mogoč. Kar pomeni, da nimamo izbire. Mali subjekt se lahko predaja igri *fort-da* ravno zato, ker nikakor ni sam tisti, ki jo poganja, saj noben subjekt ne more obvladati te radikalne artikulacije. Subjekt sproža to igro s pomočjo majhne tuljave, se pravi z *objet a*. Funkcija igranja s tem objektom se nanaša na odtujitev, ne pa na kakšno domnevno obvladovanje, glede katerega ni popolnoma jasno, zakaj naj bi ga nedoločeno ponavljanje povečevalo, ko pa se ravno skozi to nedoločeno po-

navljanje jasno kaže, kako subjekt radikalno niha. » (*Seminar XI*, sl. prev. 318). Zdaj bi vas rad seznanil z drobnim opažanjem, za katerega se moram zahvaliti otroku, staremu nekaj čez tri leta, z opažanjem, ki lahko nekoliko osvetli to, o čemer teče beseda. Seveda ne gre za igro, vsaj za pravo ne, pač pa za pozornost med pripovedovanjem in poslušanjem pravljic, pozornost namreč, ki se je zbudila pri otroku te starosti.

Po naključju je bila pravljica o Sneguljčici prva pravljica, s katero se je seznanil, in sicer v scenski izvedbi, ki jo je skupaj s poznejšim pripovedovalcem spremljal po televiziji. Pravljico so mu nato na njegovo zahtevo v daljših ali krajših inačicah skoraj vsak dan znova pripovedovali, odvisno od prostega časa ali od pripovedovalčeve pripravljenosti za pripoved. Pripovedovalec je, pač glede na okoliščine, okraševal ali izpuščal, dogajanje pa je v bistvu verjetno ostalo nespremenjeno.

Otrok je pri poslušanju – na moje začudenje – povsem sprejel okraševanje ali izpuščanje. Pogostna pripomba, da ni mogoče premistiti otrokove zahteve, da naj se pripoved dobesedno ponovi, se takrat nemara le ni potrdila. Mogoče pa bi bilo predpostaviti, da je otrok bodisi bil pripravljen tudi sam upoštevati okoliščine, ki so ukazovale stopnjo izčrpanosti, ali pa, da priložnostne spremembe niso zadevale jedra pripovedi. Tu se je težko odločiti; to bi omenil tudi zato, da bi vas spomnil na tisto, za kar tu gre; obračanje na D drugega bodisi v obliki neke pripovedne drže (potrpljenje/nepotrpljenje; izčrpnost/nepopolnost).

A zahteva po popolni pripovedi se je nato vendarle pokazala, to pa se je zgodilo na način, ki se zdi dovolj presenetljiv. Pravljice o Sneguljčici, kot rečeno, nisem podal zvesto po Grimmu, ampak v obliki, ki je bila otroku znana iz scenske uprizoritve. Ta je med drugim določala, da se lovec, ki mu mačeha Sneguljčice naročila uboj, svoje naloge znebi tako, da otroka, ki ga prosi za življenje, pusti zbežati, namesto nje pa ubije žival in nato prinese srce živali kraljici kot dokaz za opravljeno dejanje. Sneguljčico pa izpusti z ganljivim opominom, naj se nikoli več ne vrne na grad, kjer hočejo njeno smrt.

Pri bratih Grimm je rečeno: »Lovec je ubogal in jo odpeljal; in ko je potegnil lovski nož in hotel prebosti Sneguljčici nedolžno srce, je deklica bridko zajokala in ga poprosila: 'Ah, lovec dragi, pusti me pri življenju; v divji gozd bom pobegnila in nikdar več se ne vrnem domov.' In ker je bila tako zala, je imel lovec usmiljenje z njo in je dejal: 'Pa pobegni torej otrok ubogi!' Pri sebi pa je pomislil: 'Saj te bodo tako kmalu požrle divje zveri.' Pa vendar mu je bilo, kakor da se mu je odvalil kamen od srca, ker mu je ni bilo treba usmrtiti. In ker je prav tedaj pritekla mlada svinja mimo, jo je zabodel, vzel iz nje pljuča in jetra ter jih nesel kraljici v znamenje, da je ubil deklico. Kuhar jih je moral v soli skuhati in hudobna ženska jih je pojedla in mislila, da je pojedla pljuča in jetra Sneguljčice.«

Pripovedovalec je ravno pripovedoval o lovcu in že je hitel pripovedovati naprej, kako Sneguljčica sama bega po gozdu, ko ga je otrok, ki je doslej poslušal, nenadoma prekinil z naslednjo pripombo: »Oh, zapripovedoval (vorbeierzählt) si lovca.« Skušal bom orisati, kaj je sledilo iz te pripombe, kakšna konstrukcija, da bi pokazal, kako je bilo že takrat težko dojeti pomen te otroške izjave in kako ga še vedno ni lahko dojeti. Presenečen nad takšno izjavo pripovedovalec nato stavek povzame in ga preobrne v drugega, ki ga nato otroku in še drugi odrasli osebi, ki je navzoča pri prizoru, ponoviti takole: »Oh, kaj si rekel, rekel si, da sem zapripovedoval lovca.« Zapripovedoval – beseda, ki si jo je moral otrok izmisliti, saj kolikor vem, doslej ni bil v rabi, in je bila nova samemu pripovedovalcu.

Tu je nedvomno marsikaj, kar se odpira premisleku. Kakšen donesek za teorijo

pripovedi prihaja iz dozdevno naivnih ust! Zapripovedovanje kot gradbena oblika vseh pripovednih gradbenih oblik. No, to je pripovedovalec obdržal zase, razen seveda navedenega stavka: »Oh, kaj si rekel, rekel si, da sem zapripovedoval lovca.« Ne čudite se sintaksi in pogojniku. Odrasli se uči od otrok, če le hoče poslušati, da izvira konstrukcija samosvoje otroške govorice izključno iz umetnega infantilizma odraslih in da je vse prej kaj drugega kakor »po otročje« (kindgemäss), kot se reče. Prej bi vas moral začuditi stavek: »Oh, zapripovedoval si lovca,« ki se otroku z interpretacijo, ki jo izkusi v odgovoru, seveda takoj odtegne skozi govor drugih, ki poskušajo doseči soglasno sodbo o drobci govora, drobcu, ki je bil še pravkar tu, in že ga ni več. Otrok se vidi vključenega na kraju presojevalne funkcije govora drugih.

Če zdaj odrasli spet pripoveduje pravljico, tedaj včasih namerno izpusti tisto, kar je omenil otrok, otrok pa na to, a zdaj z znamenjem privolitve, da, celo namignjene privolitve, ponovi svoj »zapripovedoval si lovca« – vse to pa je odslej igra, za katero odrasli misli, da se jo gre z otrokom. Temu bi lahko rekli urjenje. A kaj je bilo tostran tega urjenja in je zdaj mogoče prepoznati v sodbi le še pod pogojem njegovega zanikanja? Kateri lovec je bil zapripovedovan, in kaj to zapripovedovanje sploh pomeni? Tu lahko le konstruiramo, druge poti ni. Sleherno vprašanje, ki bi merilo na to, kaj je otrokova izjava pravzaprav pomenila, naleti vendar na namignjeno privolitev. Konstrukcija bo potemtakem kočljiva. Odrasli hoče, denimo zvedeti, kaj se je pravzaprav zgodilo, ko se je otrok pred kratkim zaletel v šipo in strašno vpil. Odgovor je, »ne vem«. Nato odrasli: »No, pomisli malo.« Otrok pomisli, to se pravi zavzame položaj razmišljajočega, nagne glavo, popraska se po laseh in naposled reče: »Zdaj sem pomislil, pa tu ne morem najti, če sem se udaril.« Vsaka razlaga bo tu, kot že čutite, precej tvegana zadeva. Naj jo torej opustimo? Morda da, v tem primeru jo nemara opustimo. Eno od obeh: ali jo opustimo ali pa konstruiramo. Najboljša konstrukcija bo tista, v kateri bo zadeva, kolikor je mogoče, opuščena.

Mislim, da bi se morali v primeru *pravljice* odločiti za konstrukcijo. Tako namreč ravna pripovedovalec v *Onstran*, ki je tu naša referenčna točka. Če ne obravnava vprašanja, ali kaj predhodi načelo ugodja, vprašanja primarnega mazohizma, se to vprašanje v tekstu nekaj strani naprej vrne, in sicer natanko tam, kjer naj bi ostalo v oklepaju: v otrokovi igri. Če pa vendarle tvega konstrukcijo, potem to spet pomeni, da vprašanja nikakor ne pušča na njegovem mestu, pač pa ga pelje po ovinkih, vendar mora to ovinkarjenje na določeni točki spet prekiniti.

Kateri lovec je bil zapripovedovan in kaj pomeni to zapripovedovanje? Želel bi spomniti na to, da lovec ni bil enostavno izpuščen iz pripovedi, narobe, pripoved je bila na tem mestu skrajšana. Izpadlo je to, da je lovec kraljici prinesel živalsko srce namesto srca Sneguljčice kot dokaz, da je opravil uboj, prav tako je odpadel opomin, da se Sneguljčica ne sme več vrniti na dvor. Temu je nato sledila pripomba. Pristavil bi le, da bi tej pripombi po pripovedovalčevemu opažanju lepo ustrezala Freudova ugotovitev, da je otrok proizvedel svoj glasni, zategnjeni o-o-o-o »z izrazom zanimanja in zadovoljstva«.

Izraz *zanimanja in zadovoljstva* – svojevrsten izraz in svojevrstna Freudova formulacija. To, da je namreč otrok proizvedel »z izrazom zanimanja in zadovoljstva glasni, zategnjeni o-o-o-o«, bi bilo treba dojeti v tekstu, ki se sooča s tem, da pomeni zadovoljitev glede na zahteve načela ugodja to, da je treba doseči točko najmanjše možne napetosti; zanimanje pa mora pomeniti ravno napetost, ki bi morala po opredelitvi načela ugodja nasprotovati njegovim lastnim zahtevam. V spisu »Das ökonomische Problem des masochismus« (Problem ekonomije mazohizma), ki je izšel štiri leta po *Onstran* je sicer govora o prijet-

nih napetostih in neprijetnih sprostitvah, Freud navaja kot zgled stanje seksualnega vzbujenja (GW XIII, str. 372). A tudi tu gre za opažanje in ne že za pojasnitev.

Komaj zapustimo »temno in mračno témo travmatične nevroze« (in komaj téma otroške igre, kot se zdi, prinese razbremenitev), že vznikne spet v nekem neznatnem In, ki ne signalizira nič manj kot to, da se redukcija napetosti in napetost, zadovoljitev in zanimanje ne izključujejo, pač pa tvorijo presek, ki ga poskuša pripovedovalec *Onstran* dojeti v vedno novih nastavkih. Morali bi se torej ukvarjati z razmerjem preseka med ugodjem in neugodjem, a že vnaprej lahko rečemo, da ni mogoče v tem *Onstran* dobiti ničesar, če mislimo, da v njem načelo ugodja sploh več ne velja. Zadeva je veliko težja.

Kaj je lovec? Stvar, točka v pripovedi. Kaj bi bilo zapripovedovanje? Sledimo Freudu, če odgovorimo: potek v času. Oglejte si ta zategnjeni o-o-o-o, in sicer kot risbo: zaporedje lukenj, med seboj povezanih s črtami. Vzemite besedo »zategnjen« in razpoznavajte v njej tudi nit, ki bo takoj nato pokazala otroka, povezanega z motkom. Nato pa razpoznavajte v odmotavanju in ponovnem namotavanju motka tisti topos pripovedi, ki ga najdemo v vsej, ne samo v evropski literaturi, podobno pripovednega poteka, razvoja in povzetja kot nadaljujočega se, ponovljenega dejanja. Torej zaporedje lukenj, povezanih z nitjo. Potek v času.

Rad bi pokazal, zakaj so štiri luknje, štiri ničle, štiri *blanks*, nekaj drugega kot luknja, prazno mesto, zakaj delujejo tako, če lahko tako rečemo, da povzročijo usihanje Enega tam, kjer se prikaže, da izbrišejo izbris ravno na tistem kraju, kjer vznikne. *Blanks* – to so tudi ničke v loteriji, ki so vendar še ravnokar bile poskusi izžrebaty zadetek.

Kaj zaznamuje pravljica o Sneguljčici – tu je spet belina, dvakrat – v točki, kjer lovec prinese kraljici pljuča in jetra živali kot dokaz uboja? Rad bi vam dal nastavek interpretacije, ki bi utegnila biti tvegana, a ne glede na to bi se je vendarle lotil.

Postopek bomo morali imenovati *simulacrum*. Organi, izrezani iz živali, naj v kraljičinih očeh veljajo za ubitega otroka. In dalje: tudi v očeh samega otroka, vsaj v povedani inachi, je Sneguljčica v kraljičinih očeh mrtva. Namreč kaj drugega naj pomeni prepoved vrnitve na dvor kot to, da se Sneguljčica ne sme prikazati tam, kjer že tako velja za mrtvo. To je bistvena sestavina pravljice, da je namreč Sneguljčici dano vedeti, da obstaja kraj, kjer velja za mrtvo. In vse težave, ki v nadaljevanju doletijo Sneguljčico, je mogoče razložiti natanko iz te točke: iz njene nesposobnosti pripoznati, da obstaja kraj, nikakor ne naključen, kraljevska hiša, kamor se stekajo niti kraljestva. Sneguljčica trikrat podleže prepričljivosti preoblečene kraljice, toda moč prepričevanja mačehe je dolžna hvalo samo otrokovemu samoprepričevanju. Ko skuša namreč mačeha trikrat ubiti Sneguljčico, s pasom, z glavnikom, z zastrupljenim jabolkom, Sneguljčica trikrat podleže moči svoje samoprevare zaradi nečimrnosti in zaradi ješčnosti. Zakaj ne zaležejo sverila njenih varuhov, škratov, ki ji vendar jasno predočujejo smrt? Svarila ne zaležejo zato, ker je Sneguljčica zaradi sposobnosti samoprevare pripravljena tvegati vse, tudi lastno smrt, zapomnite si to, da bi ji ne bilo treba pripoznati, da na nekem drugem kraju že šteje kot mrtva. Sneguljčica se pokaže nečimrna, sladkosnedna in podložna šepeljevanju, da bi se okrašena s pasom, glavnikom, da, celo s smrtjo, slepila glede tiste druge smrti, ki jo lahko imenujemo simbolna in ki jo nakazuje simulacrum. Fantazmatični objekti: pas, glavnik, Jabolko, so zastiranje objekta v simbolnem.

Kaj to pomeni? To pomeni, da je zapripovedovano to, kar pravljica vseeno zaznamuje, da namreč o smrti Sneguljčice priča nadvse nenavaden indic: žival-

ski organ. Na kraju, kjer je dokazana smrt Sneguljčice, Sneguljčico zastopa neko brezimno, nekaj, kar je, kot lahko rečemo, pred identiteto, ki ustvarja lastno ime, čeprav seveda ne moremo reči, da tisto nekaj ni živelo, saj ga je bilo treba ubiti: žival. Zapripovedovan je simbolni red, kjer se ne zgodi nič drugega kakor to, da se v njem šteje, in iz katerega je rečeno, da naj nekaj bo ali ne bo, drugega nič, tako da poimenovanja potemtakem nimajo nobene vloge, tudi lastna imena ne. Grimmova pravljica se ne začne, denimo, takole: nekoč je živela deklica, pač pa: »Bila je trda zima; kakor puh so padali sneženi kosmi (Schneeflocken) izpod neba . . .« »in kraljica je sedela«. Mit o izvoru govorice je tu povedan kot pravljica o izvoru subjekta: metež, sneženi kosmi, padanje, mehanično kot govorica, pokorno določenim operacijam, denimo, zakonu substitucije, iz katerega se, enkrat pač, proizvede tisto razkos(m)anje (Ausflocken), ki ga imenujemo subjekt. Poimenovanje pride šele pozneje; natančno si preberite začetek te 53. Grimmove pravljice, za zgodbo o poimenovanju gre, ki mu marsikaj predhodi, pogoj zanj pa je, mimogrede, prekršitev.

Naj tu prekinem in še enkrat postavim vprašanje, za kaj gre v igri otroka, ki ga opazuje Freud, kam meri zapripovedovanje. Kaj je potegnjeno iz kota, izpod postelje, kaj je potegnjeno iz »itn.«? Kaj je treba spet in spet privleči iz zagrnjene postelje? Kaj naj pomeni voziček, ki ga nekdo z vrvico vleče za seboj? In kaj naposled visi na niti pripovedi, pripovedi, ki zapripoveduje?

Nemška beseda *holen* izvira, sicer pa je to pripomnil Francoz, iz *halen* (ki mu ustreza francoski *haler*) in pomeni *treideln*: s trdnega brega vleči čoln z vrvjo proti toku. Naporno delo. A kaj ponovno privleče (*holt wieder*) ponavljanje (*Wiederholung*)? Kaj je skupno temu gibanju v igri, v pripovedi, v prisili ponavljanja?

Iz Freudovega *Onstran* vemo, da ponavljanje zadeva dogodek, ki ni bil sposoben psihične predelave v smislu vezave energije ali pa le tako, da mu je lahko ustrezal zgolj moment pretresa, šoka, strahu. Ta točkoliki (punkthaft) dogodek, na sebi neponovljiv, brez psihičnega časa, brez spominske zmožnosti, utemeljuje prisilo ponavljanja v nekem časovnem gibanju. Prisila ponavljanja stremi natanko k takšnemu dogodku, za katerega je treba izsiliti vezavo v smislu psihične ekonomije, kjer vlada načelo ugodja. V tem smislu lahko rečemo, da stremljenje k najvišji meri neugodja, šoka, strahu, služi načelu ugodja, katerega gospostvo je seveda postavljeno pod vprašanj. Le da ta ponovna vleka (*Wieder-Holen*), ki realizira serijo ponavljanj, ostaja nedoločena. Recimo: v otrokovi igri *fort/da* gre za ponavljanje absolutne prisotnosti. A kaj neki to pomeni, absolut, ko vendar za predstavo odsotnost vedno nastopa kot prisotnost, kot *fort* nekega *da*? Domnevati je treba, da je za subjekt nekoč obstajalo nekaj, kar lahko, pa naj zveni še tako paradokсно, imenujemo predstava nekega absolutnega *fort*. Lacan pripisuje to predstavo, ki je že sama nekaj svojevrstnega in ki v reprezentativni zavesti ni predstavljiva, velikim travmatičnim doživetjem iz otroštva: rojstvo in odstavitev (od prsi).

Taka predstava absoluta – dojamemo jo lahko nemara tako, da je obstajala ločitev, ki je prav v nameri, da bi bila tu, v predstavi, doživela izbris, izbris izbrisa, ničenje ničla. *Prapotlačitev*, kakor jo je imenoval Freud, je zadevala, tako bere Lacan, psihični reprezentant te predstave, tj. zadevala je označevalec. Ta označevalec, nekaj naključnega – torej to, kar se je naključno asociiralo z doživljanjem, ki je bil doživlja ločitve, to pa je lahko marsikaj: poskus artikulacije, črka, kombinacija črk, sijaj, senca neke geste – zadeva naključen prapotlačeni označevalec, v igri, v pripovedi, v notoričnem dejanju, neki potek v času, ki ga prepoznavamo v prisili ponavljanja: serijski obtok, katerega pomen ostaja ne-

določen. Da se subjektu ne posreči doseči označevalca, da je, narobe, prav subjekt tisti, ki ga je treba dojeti kot produkt te serije, stori, da je mogoče v ponavljanju zapopasti specifično gibanje, ki je naperjeno na nekaj, kar ne more biti ne ugodje ne neugodje, ker ga ni mogoče integrirati v psihične procese, utegne pa biti tako eno kot drugo: presek obeh. V simbolnem redu je to mesto ničla, tisto mrtvo, ki se subjektu vtisne, ki izoblikuje subjekt kot nezavedni, *un-bewusst*, kot bere Lacan, *Eno-zavedno (ein-bewusste)*, ki se konstituira s prapotalčitvijo.

Na koncu bi izrabil priložnost za kratko pripombo o nekem nesporazumu, natančneje: o spregledu (*Verkennen*), ki je dosegel pri prikazu Lacana v nemškem jezikovnem prostoru določeno popularnost. Lacan je, pravijo, s tem, da je zatiral primat simbolnega, pojmoval človeka kot stroj, ki je izročen na milost in nemilost ne-smiselnim operacijam simbolnega. S tem ni le razkril, pravijo, da so imaginarno, svet smiselnih odnosov, v najširšem smislu psihično-socialno, goli videz, ampak se je, kot se reče, proti vsemu temu celo »boril«.

Res je, da deluje simbolno označevalno gibanje, vzeto samo zase, čisto kakor stroj in da je to delovanje mogoče matematizirati. Samo da pri Lacanu ne boste našli izoliranega simbolnega, nikar še takega vrednotenja.

Ravno narobe: »Determinacija, ki jo človek prejme od *simbolnega* reda (*Schriften* I, str. 46; *Écrits*, str. 46) zahteva skorajda kot korelat *imaginarno* relacijo jaza z domnevno bližnjikom, v kateri se prek dejstva govorice odpira tisto brezno, v katerem se pokaže, da je to, kar je, *realno*, vendarle nemogoče izreči.

Zakaj ne berejo? V *Seminarju XI*, str. 221 (nem. prev.; str. 279 slov. prev.) bi, denimo, našli. »Mar odtujitev pomeni« – Lacan govori o subjektovi označevalni odvisnosti in o njegovi odtujitvi v simbolizmu govorice – »Mar odtujitev pomeni – postavka, ki se zanjo zdi, da sem prav jaz njen privrženec –, da je subjekt obsojen na to, da *in initio* nastopi v polju Drugega? Lahko, da bi šlo za to. Pa vendar! nikakor – nikakor – nikakor.

Odtujitev je v tem *vel*, ki – če vam beseda *obsojen* ne zbuja kakih posebnih ugovorov, jo bom spet uporabil, – obsoja subjekt na to, da lahko nastopi zgolj v razcepljenosti, ki jo lahko, tako se mi vsaj dozdeva, zadostno artikuliram takole: če se subjekt na eni strani prikaže kot smisel, ki ga proizvede označevalec, se na drugi strani prikaže kot *aphanisis*.«

Tu je treba navezati.

Norbert Haas

Prevedla Jelica Šumić-Riha in Rado Riha

FILOZOFIJA SKOZI LOGIKO

(Prispevki k antiantropologizmu)

Tukajle zbrani teksti* prav gotovo ne tvorijo nič drugega kot *zbirko*, če opredelimo *zbirko*, v nasprotju z razredom, ki vanj sodijo elementi po podobnosti svojih lastnosti, kot *zbirko* realnih delcev, ki se jim je praviloma v določenem naknadnem času prepoznati v svoji skupni pripadnosti.

Tudi tod torej brez določenega *dela* (če hočete, razumljenega v freudovskem smislu) ne gre, in tudi tod je delo obeleženo s prejšnjim vtiskom *cenzure*: nič več ni nič manj kot ta izraz kaže uporabiti, če se *zbiralec* tekstov ozre na svoj prvi okleščeni poseg v prostor *Problemov*, ki je ob ponovitvi dobil sedaj že kar tradicionalni vzdevek *Logika skoz psihoanalizo*.

Tukajšnji teksti imajo v glavnem to realno skupno zasnovo, da so zopet zbrani tukajle, v *Razpravah*. *Zbiralca* tekstov, *zbiralca* natanko v tistem smislu kot tedaj, ko govorimo o nekom, ki zbira znamke (čigar gola funkcija pa vendarle ne gre brez želje), je morda najbolj presenetilo dejstvo, da mu je uspelo zbrati zadostno število avtorskih tekstov: vsi tukaj zbrani teksti (z drobceno izjemo enega) so objavljeni prvič.

Napak bi bilo, če bi mislili, da teksti nimajo skupnih *lastnosti*, da jih torej ne opredeljuje vzajemna razredna opredeljenost. Mnogi na primer govore o modalni logiki, oziroma o filozofskih posledicah njenega delovanja: ravno zategadelj bo v vsej svoji *omejenosti* potreben skromen komentar. Kajti bolj kot ob prvem posegu v raznolikost prostora *Problemov* prihaja sedaj na svetlo že tedaj zapisano dejstvo, da med logiko in psihoanalizo ne more biti razmerja. Drugačnega od razmerja komentarja, bi lahko pristavili danes. Takemu komentarju je tod dan le začetni pogoj.

Zbrani teksti se vmeščajo po dveh oseh, katerih prva kaže, da je problem, če dojamemo naravo govorce rekurzivno, vendar da ta problem ni trivialen, saj nas sili, da posežemo v samo razmerje takozvane naravne govorce in formaliziranih jezikov. Druga os *problemov* je zbrana okoli vprašanja, kaj *se ne jenja zapisovati* v današnjem ponovnem razcvetu razprav v zvezi z modalno logiko, ki sicer ne seže le nazaj k Stagiritu, ampak še dalje, k naukom stoikov: ob tem sedaj ne kaže izvajati prehitrih sklepov že kar iz samih sprememb v etični naravnosti.

Obe pravkar omenjeni osi nam kažeta, kako dobiva sodobna filozofija zalet iz tega, kar mora naknadno razpoznavati sodobna logika kot problem tam, kjer je še malo prej zadoščala potlačitev ... konteksta izjavljanja in realnosti tega jezika. Če zastavimo pogled na filozofijo skozi logiko, bo to v naših razmerah menda že kar dovolj subverziven korak.

Da bi poudarili pravi kraj in oporo celotnega sklopa, ga vpeljujemo s sestavkom

* Zaradi tehničnih razlogov v ta izbor nista mogla biti vključena teksta:

Valter Motain: »Quinova kritika Russellove teorije tipov«, Andrej Ule: »O problemu substitucije identičnega in kvantifikacije v modalnih kontekstih« (v začetnem vrstnem redu nastopata kot četrta in kot osmi tekst), ki pa bosta objavljena v naslednji številki »Problemov – Razprav«, in ju bo bralec moral obravnavati kot del tega izbora. Kajti tale uvod je napisan na tak način, da ju upošteva.

o razmerju med formaliziranim jezikom in naravno govorico, ki nam ga je v prvo objavo poslal sicer ves označevalčevemu nauku predan avstralski filozof. In že se z na pogled zgolj tradicionalnim vprašanjem najdemo v sami sedanjosti. Česa? Sodobne filozofije. Ta namreč ne more kar mimo poskusov, da bi izdelali semantiko za naravni jezik, na podlagi tako formaliziranega pristopa, kot ga je bil ponudil Tarski. Res je, naravo govorice lahko razvozljavamo zgolj v okolju govora, razumljenega kot družbena vez, vendar pa velja še pred to ugotovitvijo upoštevati način, na katerega formalizirani sistem lahko vračuna ne-zakonito strukturo govorice.

Naslednji članek prvega dopolnjuje, ko povzema glavne poteze Davidsonovega poskusa, da bi naravni jezik interperterali s tarskijanskim semantičnim modelom, ki je pozoren na pogoje resničnosti stavkov, – vendar pa je ta poskus formalne semantike predstavljen iz zornega kota kritike tako odločnega teoretika govora oziroma filozofa komunikacijske namere, kot je P. F. Strawson (pa tudi Grice). Miščevič nas tako seznanja z osnovnimi elementi obeh smeri analize, v dodatku pa nam v spomin na preminulega Garetha Evansa ponuja v svojem prevodu članek o nejasnih predmetih (ta edini že prej objavljeni članek tvori obenem vez z zadnjim delom našega sklopa).

Tarskijanska interpretacija naravnega jezika prav tako ne more brez elementa holizma, kot ga oskrbi Quine. V tem smislu nadaljujeta tematiko iz prvega članka članka o Quinovi kritiki Russellove teorije tipov (ta kritika predlaga, naj se tip propozicionalne funkcije omeji zgolj na odvisnost od tipa argumenta), in o pomenu izrazov ter analitičnih sodbah pri Quinu in Carnapu. Slednji nas od bolj sintaktičnih vprašanj vodi k naslednjim člankom, ki se ukvarjajo s problemi modalne logike, – pred nami se razgrnejo mehanizmi dialektične povezanosti analitičnega in izkustvenega, ki bodo njihove preplete presekale šele kavalne teorije imenovanja.

Nekako kar naravni prehod tvori od tod opis začetkov sodobne modalne logike pri Lewisu, kjer je striktna implikacija zavezana intenzionalnosti, torej vsebini sodbe. Da je prava vsebina pravzaprav realno jedro tegajezika, s katerim operira modalni sistem, skuša opomniti naslednji krajši zapis, ki se ukvarja s filozofsko razsežnostjo teorije pomenjanja, kakršna sledi iz ene novejših in vplivnejših teorij modalnosti.

Osrednji tehnični, od tod pa filozofski problem, predstavlja substitucija identičnega in kvantifikacija v modalnih kontekstih, ki služi enemu naših filozofov za vodilo, ob katerega naniza različne poskuse logikov, da bi se otrsli svojega križa. Quine npr. modalno logiko zavrne, ker je sama opustila ekstenzionalna načela, vendar pa obenem uvaja problematko neprosojnih kontekstov in propozicionalnih naravnosti, ki kažejo, da ohranjanje načel vodi konec koncev k vprašanju jezika in njegove interpretacije. Zagovorniki modalne logike zopet mislijo, da je substitucija v njenem okviru upravičena. In avtor sam predlaga splošnejšo obliko modalne kvantifikacije.

Zadnji članek se ustavi ob objektmem in substitucijskem načinu branja kvantifikacije tako, da njuno nekompatibilnost poveže s »sintaktičnim« vprašanjem W-nekonsistentnosti: oba načina vodijo zakoni logike v razširitev, ki pa ni nič drugega kot učinek kraljestva označevalca, tegajezika, s katerim smo vstopili v celoto sklopa.

Nekaj neljubih sopotnikov: terminološka neusklajenost, in neusklajenost simbolov, ki pa zopet pričata, da imamo opravka s področjem v nastajanju; – morda tudi ni slabo, da nudi bibliografske podatke kar branje tekstov. Vendar je morda največja zasluga *Razprav*, da so takšen prostor.

Matjaž Potrč

»FORMALNI JEZIK IN NARAVNA GOVORICA«

Nekaj let bo tegá, kar so se logiki in filozofi lotili izdelave programa semantike za naravni jezik, kot imajo temu programu navado reči. Vprašanje razmerja med naravno govorico ter med formaliziranimi jeziki se zato zastavlja na nov način.

Vprašanje kot tako sicer zagotovo ni kaj novega. Dovolj bo že, če se vrnemo na začetek našega stoletja. Formalne raziskave so napredovale, in zato sta Russell in Frege, ki sta sama precej pripomogla k njihovem napredku, začela sanjariti o čistem in popolnem jeziku, o Jeziku, ki bi bila naravna govorica zgolj njegov oslabljeni odsev. Vendar je vprašanje zastavljeno na nov način, in sicer v največji meri zavoljo uspeha Tarskijevih raziskav na področju formalne semantike.¹

Moramo reči, da Tarski ni bil optimist glede dosežaja formalnih raziskav pri naravni govorici. Ko je »pogovorni jezik predmet naših raziskav«, je zapisal, »so rezultati docela negativni. Ne le, da glede na to govorico ni mogoče, vsaj tako se zdi, definirati resnice. Še več, celo konsistentna uporaba pojma resnice v skladu z logičnimi zakoni se zdi nekaj nemožnega.«²

Kljub tem pridržkom pa obstajajo avtorji, ki jim članek, iz katerega smo podali pravkaršnjo navedbo, uteleša model za vsakršno semantično raziskavo na področju naravnih govoric.³ Zato se moramo soočiti z naslednjimi vprašanji.

Poskusu formalne semantike postavljajo dve vrsti ugovorov. Na eni strani omenjajo določeno število *problemov* in *težav*, ki obnje zadane ta poskus. Na drugi strani pa predlagajo razloge, zaradi katerih naj bi mu spodletelo.

Kot primer lahko navedemo problem partitivov, ki jim Quine pravi »mass terms«, ali pa problem neprosojnih kontekstov.⁴ Res je, razlogi so precej različni, vendar pa so mnogi avtorji zapisali naslednje tri: (i) nejasnost, nedoločnost, ki se ji ne izmakne noben izmed pojmov naravne govorice, (ii) povratnost učinka, ki mu zapade vsakršna naravna govorica, (iii) metafora kot univerzalna lastnost te govorice.⁵

Ti problemi kot ugovori ne sežejo predaleč. Kajti *vsak* semantik bo priznal, da se dotikajo neprijetnih težav. Prav na tej ravni so predlagali najrazličnejše odgovore, in nobeno apriorno sklepanje, pa naj pride s te ali one strani, ne more razrešiti vprašanja formalne predstavitve logičnega obnašanja te ali one kategorije naravne govorice. Navado imamo reči, da puding preizkusimo s tem, da ga pojemo, – vrednost vsakršnega podjetja se bo izkazala v njegovem sadu. Ni ga, ki bi zastopal stališče, da je formalna semantika ustrezno odgovorila na prav vse probleme formalizacije. Od tod pa še ne moremo sklepati, da rešitve niso možne. Eno je, če rečemo, da obstajajo problemi, ki jih je treba še razrešiti, nekaj drugega pa je, če trdimo, da so ti problemi nekaj nezvedljivega.

Če torej ni treba, da bi se neupravičeno ukvarjali s težavami, kot naj že bodo

te težave upoštevanja vredne, ki se z njimi sooča semantika naravne govorice, ne bo isto veljalo tudi za vzroke, zaradi katerih menimo, da je ta semantika zgrešeno podjetje.

Preden se tega lotimo, moramo najprej pojasniti, kaj ta semantika pravzaprav je. Rekli bi, da velja pri njej poudariti tri sestavine:

(i) formalni sistem;

(ii) interpretacija formalnega sistema, ali drugače povedano, formalni sistem kot jezik, seveda formalni jezik,

(iii) jezik, ki ga govorimo, in tod lahko pritrdilno ali nikalno odgovorimo na vprašanje, če imamo opravka z jezikom, ki ga govorec govori.

Prva sestavina nam oskrbi sistem znakov in pravil kombiniranja, na podlagi katerega lahko trdimo (in nič več od tega), katere formule so dobro oblikovane, in katere ne. To, da je neka formula dobro oblikovana ali pa da ni, je seveda odvisno od kombinatornih pravil in od znakov, ki smo jih bili sprejeli; z drugimi besedami, vselej gre za odvisnost glede na sistem.

Druga sestavina, namreč prehod od (formalnega) sistema k (formalnemu) jeziku, je sestavina interpretacije. Omogoči nam, da razlikujemo med resničnimi stavki, med neresničnimi stavki, ter med stavki, ki so sedaj resnični, pa zopet neresnični.

Mimogrede lahko zabeležimo, da se tod pojavijo važne razlike med propozicionalnim računom, ali bolje povedano frastičnim računom, ter med predikativnim računom.⁶ Iz resničnosti stavkov prvega od omenjenih računov nikakor ne sledi nikakršna ontološka zavezanost tega računa, na drugi strani pa resnica pri predikatnem računu na vsak način sproži vprašanje zadovoljitve, tako da v isti mah iz nje sledi nek način korespondence med spremenljivko in bitnostjo.⁷

Pri drugi sestavini se lahko pojavi interpretacija naravnih jezikov. Kajti smoter semantike naravnih govoric je, da naravnemu jeziku oskrbi interpretacijo na isti način, kot jo oskrbi tudi formalnemu sistemu. Mislimo, da ne bi bilo prav, ko bi neuspeh tega poskusa iskali na tej ravni. Ne bo mu namreč spodrsnilo zaradi razlogov, ki se dotikajo posebnega razmerja med formalno in naravno govorico. Nasprotno, prva dva izmed razlogov, ki smo jih omenili na začetku, merita na to razmerje.

Še vedno ostajamo v okviru druge sestavine, če rečemo, da pomeni interpretirati navesti pogoje resničnosti vseh (dobro oblikovanih) formul sistema. Vendar pa to, da navedemo pogoje resničnosti za vse formule sistema, obenem pomeni, da omejimo ekstenzijo pojma resnice za ta jezik. Eden od načinov, kako interpretiramo formalni sistem je, da vsaki formuli v sistemu pripišemo njene resničnostne vrednosti, tako, da se poslužujemo metagovorice, v kateri navedemo seznam vseh propozicij sistema kot predmetne govorice, hkrati s pogoji njihove resničnosti.

Odslej bomo za vsako od formul tega sistema imeli na razpolago metalingvistični stavek kot je

(1) » $P \ \& \ Q$ « je resnično čee P in Q ,

kjer je leva stran bi-kondicionala *ime* formule, ki mu je predan pridikat; na desni strani pa imamo prevod tega stavka v metagovorico. Rečimo (1) stavek T . Od tod sledi, da če za vsakega od stavkov predmetne govorice zapišemo stavek T , s tem oskrbimo interpretacijo predmetne govorice in omejimo ekstenzijo pojma resničnosti. Še več, lahko zagovarjamo celo stlaišče, da smo s takim postopkom oskrbeli *meaning* vseh stavkov sistema.

Vendar pa: Vsakemu zanimivemu jeziku pripada neskončno število propozicij. In da bi omejili pojem resničnosti za tako vrsto jezika, moramo biti sposobni

na *rekurzivni* način proizvesti propozicije pedmetnega jezika. To velja tako za frastični račun kot za naravni jezik, kajti v obeh primerih izhajamo od zaloge enostavnih elementov ter določenega števila rekurzivnih operacij in operacij, ki določajo resničnost, da bi dobili pogoje resničnosti za vse stavke sistema. Tod je srž, ki je nanjo usmerjena vsaj semantika naravne govorice: dokazati moramo, kako je semantični značaj določenega stavka (torej pogoji, ki ga store resničnega ali neresničnega) odvisen od končnega števila uporab končnega števila operacij na končni zalogi elementov.

%

Sistem interpretacije jezika je vselej določen z metagovorico. Ta, ki bi hotel določen jezik interpretirati, pa lahko svoj posel olajša tako, da izbere kot metagovorico jezik, ki je homofoničen z govorico kot predmetom; kar pomeni, da izbere metagovorico na tak način, da imajo besede slednje iste pogoje resničnosti kot besede prve. Tako bi bil v stavku (1), kjer imamo na desni strani bi-kondicionalna prevod na levi strani omenjenega stavka, stavek na desni strukturalno in semantično identičen stavku govorice kot predmeta, ki se njegovo ime pojavi na levi strani. Dejstvo, ki ga lahko posplošimo:

(2) s je resnično čee p,

kjer je 's' ime stavka govorice kot predmeta v metagovorici, 'p' pa njegov »prevod«. Vidimo, da bo, če je govorica kot predmet slovenščina, in ji je metagovorica homofonična, morala semantična teorija proizvesti stavke kot

(3) »Sneg je bel« je resnično čee sneg je bel.

Ustrezna semantična teorija bo torej s končnimi členi razgrnila pogoje resničnosti vsakega od stavkov govorice kot predmeta, in bo podala ustrezno razlago semantične vloge vsakega izraza te govorice kot predmeta, ki kaj pomeni.

Na tak način smo določili natančen smisel malce plehkega občutka, da je smisel stavka odvisen od smisla besed, ki ga tvorijo. Če je »smisel določenega stavka« identičen njegovim pogojem resničnosti, je »smisel« določene besede identičen vlogi, ki jo beseda ima pri določitvi pogojev resničnosti množice stavkov, ki sama tvori njihov del.

Čas bo, da se vrnemo k vprašanju nejasnosti. Sedaj postaja razvidno, da nedoločnот smisla kakšne besede ni nič drugega kot nedoločnost pri pogojih, pod katerimi so resnični ali neresnični stavki, v katerih se ta beseda pojavi. Ker pa je semantikov program v tem, da dokaže, kako so pogoji resničnosti stavkov določenega jezika odvisni od logične strukture tega jezika, smisel določene besede (pa naj bo nedoločen ali pa tudi ne) ni važen. Edino kar velja so učinki besede na resničnostno vrednost stavka.

Vzamimo na primer predikat, ki določa nek razred: »x je moder«. Predmeti v domeni, ki čeznjo seže spremenljivka, se zdi, bodo temu razredu pripadali ali pa tudi ne. Če pa imamo opravlja s predikatom, ki je njegov smisel, kot je v našem primeru, nedoločen, bodo nastopili primeri, ko ne bomo mogli trditi, ali mu pripadajo oziroma mu ne pripadajo. Tako lahko v nekaj besedah navedemo problem nedoločnosti naravne govorice. Vendar pa: naj bo semantik zato zaskrbljen? Če predpostavimo, da sta metagovorica in govorica kot predmet homofonična, bo imel »x je moder« isto ekstenzijo v obeh primerih.

Semantična teorija naravne govorice se lahko izogne vsakemu problemu take vrste, kajti nujnost, da bi določili smisel besed, ni del njenega programa.

Na podoben način se skuša teorija izogniti problemu povratnega učinka, pri katerem se smisel besede spreminja glede na besede, ki jim je beseda pridana. Na ta pojav naletimo vsak trenutek na vsah ravneh. Jezik na primer pravi zdaj »be-

lo vino«, zdaj »beli lasje«, pa zopet »beli list«. Pri tem se na eni strani vprašanje nejasnosti atributa gleda na vsakega od terminov sploh ne zastavlja, na drugi strani pa ne obstaja belost, ki bi bila skupna vsakemu od navedenih terminov, in ki bi jo vsaka stvar – vino, lasje ali list – imela kot atribut. Opozorimo lahko, da imamo opravka s prav tistim pojavom, ki je nekatere izmed de Saussurjevih učencev napeljal, da so pri mojstru iskali razliko med vrednostjo ali označenjem na eni, ter med pomenjanjem na drugi strani.⁸ Saussura omenjamo zato, ker predstavlja povratni učinek problem šele, če predpostavimo bitnosti, ki so pomenjanja besed. Vendar predpostavka ne vzdrži kritike. Kot pravi Quine: »Pristanemo lahko na to, da obstajajo hiše, vrtnice in sončni zahodi, in (razen pri vsakdanjem ter zmotnem načinu govorjenja) zanikamo, da bi jim karkoli bilo skupno.«⁹

Nasprotno bi bil ugovor resen, če od »šampanjec je bilo vino« ali »tvoj obraz je bel in bled« ne bi mogli preiti k »šampanjec je bel« ali »tvoj obraz je bel«. Tod imamo namreč opravka z veljavnimi implikacijami, ki jih mora upoštevati vsaka semantična teorija. Če pokaže semantika naravne govorice semantično vlogo besed jezika tako, da pokaže njihov prispevek resničnostni vrednosti stavkov, v katerih se besede pojavijo, mora ustrezna teorija na eni strani dopustiti vse logične implikacije, ki jih dopušča tudi jezik sam, na drugi strani pa ne sme dopustiti tistih, ki jih tudi jezik ne.

Zaradi tega so konteksti, ki jim pravimo neprosojni konteksti, v tolikšni meri problematični. Ne gre le za odsotnost substitucije *salva veritate* koreferencialnih terminov, – to je le ena plat zadeve. Prav tako imamo na bolj splošen način opraviti z odsotnostjo možnosti, da bi odkrili logično strukturo v tem, kar neko strukturo vendarle ima. Jasno je, da v teh kontekstih obstaja pomembna struktura, kaji katerikoli stavek jezika lahko umestimo v neprosojni kontekst; pri tem pa se zdi, da umanjajo tipične implikacije stavka, implikacije, ki veljajo v »prosojnih« kontekstih.

Če upoštevamo zadnji na začetku tega spisa navedeni razlog, namreč metaforo, je ta razlog vreden upoštevanja v tisti meri, kot mu bomo pripravljeni nameniti pozornosti. Kajti z zornega kota rekurzivnih definicij ter definicij, ki so pozorne na resničnostno vrednost, je metafora nekaj zgrešenega, saj ne more postati del nobene od rekurzivnih definicij. Glede na to je metafora podobna neprosojnemu kontekstu, vendar pa je od tega zopet različna, ker jo dopušča katerikoli kontekst. Metafora je neprijetna, kajti termini metaforičnih stavkov nimajo iste vloge glede na resničnostno vrednost kot je s tem drugod. Vloga, ki jo ima »korenina vsega zla« ne more biti ista kot v »drevesna korenina«. Poleg tega je kot v neprosojnih kontekstih odsotna substitucija *salva veritate*: »korenina vsega zla« ne dopušča substitucije ko-ekstenzivnih besed »osrednji del žilnatih rastlin«.

Zaradi tega je nujno, da semantik na ta ali oni način pojasni metaforo, in da izključi metaforični kontekst od tistih kontekstov, ki je bila zaradi njihove razlage zgrajena semantična teorija. Na tak način postane nujno razlikovanje med pravim ali dobesednim kontekstom ter med metaforičnim ali figurativnim kontekstom. Potrebno je še, da prvega obravnavamo kot prvotnega, ter da je drugi od njega odvisen.¹⁰

Opazili smo, da obravnava semantična teorija resnice govorico kot nekaj kar tvori celoto, in kar lahko opredelimo na rekurzivni način. Na eni strani tisto, čemur pravimo smisel besede, ni nič drugega kot celota načinov, kako beseda vpliva na resničnostno vrednost vsakršnega stavka, v katerem se lahko pojavi. Na drugi strani pa je interpretacija stavka odvisna od semantičnega prispevka besed, ki stavek sestavljajo. Od tod lahko sklepamo, da bo dodatek novega iz-

raza, nove besede ali nova uporaba izraza ali besede imela za posledico novo interpretacijo govornice kot predmeta.¹¹

%

Doslej smo lahko predpostavljali, da sta govorica kot predmet in metagovorica homofonični, in da je izbira homofonične metagovornice za neko govorico kot predmet svobodna.

Ko pa preidemo k tretji sestavini, ko upoštevamo, da govorico govorimo, torej ko vključimo govornca, ni več tako. Homofonično razmerje lahko domnevamo le kot abstraktni sistem – pa čeprav interpretiran – brez razmerja s kakršnimkoli govorncem. Čim vključimo govornca, ta domneva nima več podlage, kajti z zornega kota semantične teorije, ki smo jo tod opisali, ne moremo biti gotovi, kateri jezik govorec govori.

Celostni pogled pa terja, naj vsakršna sprememba v govorčevem jezikovnem obnašanju ima za posledico spremembo v teoriji, da bi tako dojel semantiko jezika, ki ga govorec govori.

Semantično teorijo naravne govornice, ki jo zanimajo pogoji resničnosti, pa moramo relativizirati tudi glede na priložnost izjavljanja ter glede na govornca. In sicer zaradi takozvanih indeksikalnih elementov, na kakršne naletimo v stavkih »Žejen sem«, »Vroče je«, »Danes smo triindvajsetega«.¹² Indeksikalni elementi onemogočajo enostavnim stavkom-T, kakršen je stavek (1), da bi bili prikladni za semantično teorijo, saj je te stavke treba sedaj relativizirati glede na govornca ter glede na čas izjavljanja:

(4) s je resnično čee p za govornca g ob času t
uvaja nujne relativizacije.¹³

Še več: že zaradi celosti moramo preoblikovati semantično teorijo samo, in sicer ne le glede na čas in glede na govornca, pač pa tudi glede na jezik, ki je semantična teorija njegova teorija. Če bi končno upoštevali še realne razlike med subjekti glede na njihovo razmerje do tistega, čemur imamo navažno reč njihov jezik, bi na ta način lahko menili, da poseduje vsak govorec jezik, ki je lasten edino njemu samemu.

Znena da smo pred temeljno relativnostjo jezikov, kjer ima vsak govoreči subjekt sebi lasten jezik, in ki je nikakor ne moremo odpraviti. Največ, kar lahko trdimo o komunikaciji v takšnih pogojih, pa je, da se nam sem in tja na obotavljiv način posreči sporazumeti se v tem pravem Babelovem stolpu.

Če vsakomur pripada njemu lasten jezik: le kaj drugega kot to da se interpretiramo počnemo, ko si govorimo? Vkolikor obstaja pri vsakem subjektu glede na druge povsem različna semantična teorija, homofonije sploh ne more več biti. Pristanemo torej v teoriji ideolektov.

Mar lahko pristanemo na takšen dokaj nepričakovan in z intuicijo sprti sklep? Ali ni narava govornice prav v tem, da je nekaj skupnega in da tvori družbeno vez? Prav tako ni prav nič razvidno, da bi se pravkar navržena teorija ideolektov z našimi sklepi ne ujemala. Ni namreč razvidno, da to, kar je skupno in tvori družbeno vez, najprej zajema zgolj docela formalno plat.

Kljub temu pa nam vprašanje ideolekta ostaja problematično zavoljo drugačnih razlogov. Ko se semantična teorija resnice odloči, da se ne bo ukvarjala s tem, ali lahko vprašanja povezana s smislom zagotove merilo razlikovanj, ki jih zahteva stroga semantika, si na ta način odreže pot do jasno zastavljenega odgovora, – namreč da sta dva jezika identična, ko izražajo identični izrazi isti smisel ali iste smisle. Če naj obravnavamo ideolekte kot različne jezike, se moramo sklicati na smisel izrazov, da bi jih med seboj razlikovali. Eden izmed za-

četnih problemov pa je meril na sredstva, ki naj nam omogočijo, da se znebimo referiranja na smisel besed, izrazov in stavkov. Jasno je torej, da le malo pridobimo, če govorimo o interpretaciji enega ideolekta v drugega, ko pa se mora to, kar ju razlikuje, nanašati na kriterij smisla.¹⁴

Dejstvo, da ne moremo nikoli zagotoviti homofonije, nam onemogoča formulacijo ene same metagovorice za dva govorca istega jezika v enostavnem smislu besede. Z drugimi besedami povedano moramo potrditi prav hipotezo, da naj bi bila govorica mojega sogovorca homofona moji lastni.

Russell Grigg

(prev.: Matjaž Potrč)

¹ Alfred TARSKI, »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«, *Studia Philosophica*, 1 (1936), str. 261–405; (v angl.) »The concept of truth in formalised languages«, *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1956), str. 152–278. Manj tehnično predstavitev je najti v članku »The Semantic Concept of Truth and the Foundations of Semantics«, *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1944), str. 341–376. Ta članek je mogoče dobiti tudi v H. FEIGL in W. SELLARS (izd.), *Readings in Philosophical Analysis* (N.Y.: Appleton-Century-Crofts, 1949); ter v L. LINSKY (izd.), *Semantics and the Philosophy of Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1952).

² A. TARSKI, »The Concept of Truth...«, op. cit., str. 153.

³ Predvsem Donald DAVIDSON, »Semantics of Natural Languages«, v Bruno VISSENTI idr. *Linguaggi nella società e nella tecnica* (Milano: Edizioni di comunità, 1970); »Theories of Meaning and Learnable Languages«, v Y. BAR-HILLEL (izd.) *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Amsterdam: North-Holland, 1965); »Truth and Meaning«, *Synthese*, 17 (1967), str. 304–323, ponatis v ROSENBERG in TRAVIS (izd.) *Readings in the Philosophy of Language* (N.J.: Prentice-Hall, 1971), v J.W. DAVIS (idr. izd.), *Philosophical Logic* (Dordrecht: Reidel, 1969) in v Andrea BONOMI (izd.), *Logica e linguaggio* (Milano: 1973); »True to the Facts«, *The Journal of Philosophy*, LXVI (1969), str. 748–764, med drugim povzeto v Farhang ZABEEH, E. D. KLEMKE in Arthur JAXOBSON (izd.), *Readings in Semantics* (Urbana: University of Illinois Press, 1974), str. 743–760; »On Saying That«, *Synthese*, 19 (1968), str. 130–146, ponatis v D. DAVIDSON in J. HINTIKKA (izd.), *Words and Objections* (Dordrecht: REIDEL, 1969); »In Defence of Convention T«, v H. LEBLANC, *Truth, Syntax and Modality* (Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1973), str. 76–86; »Radical Interpretation«, *Dialectica*, 27 (1973), str. 313–328. Glej še dva pomembna zbornika D. DAVIDSON in Gilbert HARMAN, *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: Reidel, 1972); D. DAVIDSON in G. HARMAN, *The Logic of Grammar* (Encino, C. A.: Dickenson Pub. Co., 1975).

⁴ Za prve glej W. V. O. Quine, *Word and Object* (Cambridge Mass.: The M. I. T. Press, 1960), odseki 19 in 20, str. 90–100. Glede ustreznosti terminologije pravi Quine takole: »'Partitiv' je kar vabljev, vendar pa označuje napačno načelo, saj nekateri deli pohištva ter celo nekateri delci vode niso pohištvo oziroma voda.«: str. 91, op. Literatura o problemu neprosojnih kontekstov je zelo obširna. Na vsak način se velja zaustaviti ob Quinu, op. cit., odseki 30, 31 in 32, str. 141–156. Prav zavoljo tovrstnih raziskav je dovolj natančno povzeta narava teh dveh problemov, ki moramo ob njiju dveh omeniti še probleme logične oblike proti-dejstvenih izjav, kavzalnih stavkov, prislovov, določnih zamkov, akcijskih stavkov. Glej DAVIDSON, »Truth and Meaning«, op. cit., str. 321.

⁵ Glej npr. Hilary PUTNAM, »The Meaning of 'Meaning'«, v K. GUNDERSON (izd.) *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, VII (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975); ponatis v H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), str. 215–271; »Some Issues in the Theory of Grammar«, *Proceedings of*

Symposia in Applied Mathematics, 12 (1961), str. 25–42; Ponatis v *Mind, Language and Reality*, op. cit., str. 85–106.

⁶ Quine je predlagal termin »sentential calculus«, da bi z njim zamenjal ponesrečeni »propositional calculus«, saj ima slednji za posledico ontološko stališče, ki ga Quine ne more dopustiti. Glej »Ontological Remarks on the Propositional Calculus«, *Mind*, 43 (1934); ponatis v *The Ways of Paradox and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966).

⁷ »To be is to be the value of a (bound variable)«, W. V. O. QUINE, »A Logistical Approach to the Ontological Problem« (1939), *The Ways of Paradox* . . . , op. cit., str. 199. Glej tudi D. Davidson, »True to the Facts«, op. cit.

⁸ Glej npr. R. GODEL, »De la theorie du signe aux termes du systeme«, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 22 (1966), str. 53–68.

⁹ W. V. O. QUINE, »On What There Is«, v *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), str. 10. Nadaljevanje velja navesti v originalu: »The words 'houses', 'roses', and 'sunsets' are true of sundry individual entities which are houses and roses and sunsets, and the word 'red' or 'red object' is true of each of sundry individual entities which are red houses, red roses, red sunsets; but there is not, in addition, any entity whatever, individual or otherwise, which is named by the word 'redness', nor, for that matter, by the word 'househood', 'rosehood', 'sunsethood'. That the houses and roses and sunsets are all of them red may be taken as ultimate and irreducible, and it may be held that McX is no better off, in point of real explanatory power, for all the occult entities which he posits under such names as 'redness'.«

¹⁰ V nekem članku o semantiki piše Michael DUMMETT: »Če ne bi bili seznanjeni z razliko med smislom in močjo, ki jo je uvedel Frege, ne bi prav ničesar vedeli o tem, kako je zgrajena semantična teorija. Brez takšnega razlikovanja bi govorčevo razumevanje danega stavka moglo biti nič drugega kot njegova lastna zavest o vseh potezah uporabe tega stavka, torej njegova zavest o celotnem pomenjanju vseh možnih izjavljanj stavka. Znameniti Wittgensteinov izrek 'smisel je uporaba' lahko interpretiramo na več načinov (. . .) Skrajna interpretacija bi bila podobna zanikanju vsakršne razlike med smislom in močjo; vendar pa je dejstvo, da se ne moremo lotiti opisa uporabe danega stavka, ne da bi se poslužili splošnega dispozitiva, ki nam lahko takšno razlikovanje šele omogoči. Opustiti bi torej morali vsak poskus, da zgradimo kakršnokoli sistematično teorijo govornice.« »What is a Theory of Meaning (II)«, v Gareth EVANS in John McDOWELL (izd.), *Truth and Meaning* (Oxford: Clarendon Press, 1976), str. 72–73.

Prav tako se je mogoče opreti na D. DAVIDSON, »What Methaphors Mean«, *Critical Inquiry*, (Jesen 1978), str. 31–47; in H. PUTNAM, »Some Issues in the Theory of Grammar«, op. cit., str. 86–95.

¹¹ Na eni strani navajamo Ludwiga Wittgensteina (»Einen Satz verstehen, heiss, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.« – »Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.«, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.024; na drugi strani pa navajamo D. DAVIDSON: »To give truth conditions is to give the meaning of a sentence. To know the semantic concept of truth for a language is to know what it is for a sentence – any sentence – to be true, and this amounts (. . .) to understanding the language.« »Truth and Meaning«, op. cit., str. 310.

¹² Glej Yehoshua BAR-HILLEL, »Indexical Expressions«, *Mind*, 63 (1954), str. 359–379, pa še Richard MONTAGUE, »Pragmatics and Intensional Logic«, v D. DAVIDSON in G. HARMAN, *Semantics of Natural Language*, op. cit., str. 142–168. Montague piše: »An indexical word or sentence is one of which the reference cannot be determined without knowledge of the context of use. An example is the first person pronoun 'I'.« (str. 142)

¹³ Po pravici povedano je to le en način relativizacije. Za več podrobnosti o tem glej D. DAVIDSON, »Truth and Meaning«, op. cit., str. 319–320.

¹⁴ QUINE problem pripozna. Glej *Word and Object*, op. cit., str. 214. Vendar pa se zato še ne zdi, da bi bil ta rešen. Glej tudi D. DAVIDSON, »On Saying That«, op. cit., str. 165–166.

O ENI OD DVEH USMERITEV FILOZOFSKE ANALIZE

Sklepanje za sebe in sklepanje za drugega

V želji da bi ločili logiko od dialektične umetnosti razpravljanja in konstrukcijo spoznavnega sistema od strategij javnih soočanj, so veliki učitelji budistične logike – sicer tudi sami izvrstni polemiki – razdelili sklepanje v dve popolnoma različni, nasprotni vrsti: v sklepanje za sebe, v teku miselnega procesa, in v sklepanje za druge, v teku govora, razlage, argumentiranja, prepričevanja... Dignaga, učenec Vasubandhua, in njegov pristaš, čeprav ne tudi neposredni učenec Dharmakirti, trdita: »Sklepanje je dvojno«. V komentarju k Dharmakirti je logiki, ki ga je sestavil Dharmottara, najdemo malce natančnejši opis. Sklepanje za sebe je primarno in sestoji iz miselnih procesov, sklepanje za drugega pa iz stavkov.

Po tej dvojnosti se sklepanje razlikuje od opažanja. Opažanje je samo notranje in ga ni moč izraziti. Sklepanje je izrazljivo in stopa v proces komunikacije. Dvanajst stoletij po Dharmakirtiju je problem znova postal aktualen.

Peter F. Strawson, o katerem bo v našem spisu v glavnem tekla beseda, označuje spor med tistimi, ki se ukvarjajo z izgradnjo formalnih sistemov in definirajo pomen v terminih takšnih konstrukcij ter onimi, ki pomen vmeščajo predvsem v kontekst komunikacije (teoretični komunikacijske namere) kot »homerski boj«. Na eni strani so tisti, ki se za pomen zanimajo izključno z abstraktno-spoznavno-teoretskega vidika. Ti današnji nasledniki Vasubandhua, Dignaga, Dharmakirti in Dharmottare so za Strawsona v glavnem nosilci negativnih vlog. Po njegovem mnenju zanemarjajo konkretni kontekst govorne dejavnosti, resnične človeške interese in konkretno realnost stvari, o katerih v normalnem jeziku govorimo.

Strawson je v svojem nastopnem predavanju »Pomenjanje in resnica« (1969) branil zelo močno tezo: ne samo, da je pomenjanje vezano na konkretno komunikacijsko dejavnost, temveč so tudi tiste pomenske tvorbe, s katerimi se ukvarja logika – sodbe oziroma propozicije, pojmi in podobno – neposredno odvisni od komunikacije. Odvisnost je v tem, da lahko sodbe, pojme in sorodne tvorbe prepoznamo in razumemo samo v kontekstu komuniciranja (nasproti Dignagu je sklepanje za druge primarno v odnosu na sklepanje za sebe).

Ekstrovertirana teorija pomenjanja

Filozofska logika, kakor jo vidi Strawson, se ukvarja s strukturo propozicije, z različnimi aspekti te strukture (referenca-predikacija, vprašanje resničnosti, modusi formalne izvodljivosti, itd.), lahko pa tudi z njenim funkcioniranjem v širših kontekstih, kot je na primer kontekst teorije. Na prvi pogled se zdi, da je propozicija povsem neodvisna od konkretne govorne situacije – invariantna je

glede na posamezne izjave, s tem pa tudi glede na kontekst teh izjav. Toda Strawson je našel točko, v kateri se naše identificiranje propozicij izkaže za odvisno od konkretne govorne situacije. Gre namreč za to, da je normalno, standardno okolje, v katerem se orientiramo, da bi identificirali neko propozicijo, kontekst zatrjevanja ter da je prva in rekli bi normalna oblika; pod katero »najdevamo« propozicije, oblika trditve.

Quine je pokazal, da je predikat »je resnično« mogoče razumeti kot sredstvo za odstranjevanje navednic: »predikat resničnosti služi temu, da bi se, če lahko tako rečemo, skozi stavke pokazalo na realnost« (Philosophy of Logic str. 11) Vendar obstaja normalnejši kontekst, v katerem je izjava »pripeta na realnost«, če naj ponovno uporabimo njegov izraz, in to je kontekst zatrjevanja.

Če bi teoretiku komunikacijske namere uspelo pokazati, da sta identifikacija in razumevanje propozicij bistveno odvisna od konteksta zatrjevanja, pojem zatrjevanja pa da je logično vezan na teorijo komunikacije in znotraj nje ne pojem namere, bi se pokazalo, da je vsako filozofiranje o propozicijah, torej filozofska logika, neločljivo povezano, celo odvisno od teorije, ki nam omogoča definirati in specifikirati komunikacijsko namero, ki obeleža posamezne vrste ilokutor-nega dejanja.

Strawsonovo izvajanje v »Pomenjanju in resnici« tako tvori povzetek teorije komunikacijske namere in zagovarja njen položaj. Ko podaja in brani teorijo, se Strawson sooča z eno od najbolj izdelanih različic formalne semantike. Gre za različico, ki Quineovo holistično in v skrajnih naslednjih pragmatistično dediščino kombinira s formalno strogostjo semantike Tarskijevega tipa, različico, ki jo je nadalje razvil Donald Davidson v nizu svojih člankov in študij od leta 1965 do danes.

Strawson definira teorijo komunikacijske namere predvsem glede na pojem pomenjanja:

»V skladu z njo (s teorijo-NM) ni mogoče ustrezno predstaviti pojma pomenjanja, če ne upoštevamo tudi, da govorec razpolaga z na poslušalca usmerjeno namero, z namero določene kompleksne zvrsti. Posamični pomeni besed in stavkov so brez dvoma v precejšnji meri zadeva pravil in konvencij. Toda splošno obeležje takšnih pravil in konvencij lahko razumemo le, če upoštevamo pojem komunikacijske namere« (Logico-Linguistic Papers str.: 171)

Teorija komunikacijske namere je teorija, ki postavlja pojem pomenjanja v odvisnost od pojma namere (povezava med semantiko in pragmatiko), prav tako pa pravila jezika (morfo-sintakso) v veliki meri izvaja iz na govorčevi nameri utemeljenih konvencij.

V tem programskem tekstu pride na svetlo temeljna vloga gricevske teorije pomenjanja. Grice je pokazal, da lahko pomenske konvencije utemeljimo v **p r e d - k o n v e n c i j s k i h** aspektih govorne dejavnosti. Sorazmerno šibko določen izraz »utemeljiti« uporabljamo nalašč, saj teoretiki komunikacijske namere nikjer ne pristajajo zgolj na en sam način izpeljavanja pravil iz namere, pač pa na nekakšno odvisnost, ki zajema tako nastanek pravil, kot tudi naše razumevanje njihovega namena in vloge.

Kot smo rekli, je komunikacijska namera kompleksna, strukturirana (na drugem mestu smo si ogledali Strawsonovo različico s štirimi, v celovito govorno dejanje vključenimi namerami n₁-n₄) namera. Z njeno pomočjo razložimo pojem »meaning« v tistem smislu v katerem za govorca pravimo: »He meant something by saying p.« Od takšnega pojmovanja »meaning«, kot intendiranja ali »razumevanja«, pelje dolga pot do pojma »meaning« kot fiksnega pomena določene besede ali stavka. Pojem intendiranja, točneje intendiranja določenega *x*-a ob neki določeni priliki, v danem kontekstu izjavljanja, je osnovni pojem,

medtem ko so vsi ostali vidiki pomenjanja izvedeni. Kaj naj stoji na mestu x -a? Grice eksperimentira z več možnostmi, Strawson se odloča za eno kompleksnejših: v trditvi govorec G intendira p , če namerava pri poslušalstu ustvariti vtis da on, G , meni, da p . Ta kompleksna reflektivnost, ki ima za posledico, da je pri zatrdjevanju namera zmeraj precej kompleksnejša od tistega, kar je s trditvijo v danih okoliščinah intendirano (meant), ima nekatere šibke strani, h katerim se bomo vrnili pri ocenjevanju polemike z Davidsonom.

Močan argument v korist teorije komunikacijske namere je, da so nekatere oblike vedenja – B. Loar jih imenuje »enostavni signali« – lahko nosilci pomenjanja tudi izven konteksta jezika. Če to drži, potem je pomenjanje glede na jezik prvotno, in lahko pravila jezika izpeljemo iz zahtev pomenjanja, ki so spet utemeljene v tistem, kar želi »govorec« s svojim signalom doseči. Takšna je pot, po kateri krene Strawson v kratki razlagi nastanka jezikovnih pravil v »Pomenjanju in resnici«. Za pravila jezika je bistveno, da so pravila za komuniciranje, pravi Strawson, pravila, ki govorcu omogočajo, da uresniči svojo namero – in dodaja, da je ta uporabnost v komunikaciji del same narave jezikovnih pravil. Kako naj tedaj ta pravila izpeljemo iz namena komunikacije? Strawson ponuja eno od različic analitskogenetske »zgodbe« o nastanku jezika:

1. Govorcu uspeva uresničiti določeno komunikacijsko namero, ki se nanaša na »izjavo« (signal) zelo preprostega tipa.
2. Če okoliščine ponovimo, obstaja precejšnja možnost, da bo govorec uspel ob priložnosti ponovitve izjave, glede na to, da obstaja obojestransko vedenje o uspehu iz stopnje (1), obenem pa tudi okrepljena obojestranska pričakovanja po ponovni uporabi izjave in ustreznega sprejema.
3. Uspeh, ponovljen v širši skupini, ki zopet zasnuje uspešno ponavljanje, vodi v oblikovanje konvencij.
4. Obogateno komuniciranje omogoči formuliranje kompleksnejših izjav.
5. Bogatenje izjav vodi k bogatenju misli, do intersubjektivnega sprejema – ali možnosti sprejema – idej, ki si jih na prejšnjih stopnjah dobesedno ni bilo mogoče zamisliti.
6. Bogatenje misli ustvarja bolj zapeltene komunikacijske potrebe.
7. Zaradi bolj zapletenih potreb se pojavi bolj zapleten jezik.

Nauk te sheme je, da pripada govoru prednost glede na jezik ne le na ravni razlage, temveč tudi po kronologiji nastanka. »Kot teoretiki ne vemo ničesar o človekovem jeziku, če ne razumemo človeškega govora,« (LLP str.: 189) pravi Strawson, shema pa kaže, da ne gre le za razumevanje: jezik nastaja iz potreb komuniciranja. Pravila jezika so takšna kot vsa pravila, ki »upravljajo človeško prakso in človeške namerne dejavnosti.« (LLP str.: 173)

Skoraj nesmiselno bi bilo to teorijo postavljati nasproti tistim teoretikom formalne semantike, za katere je naravni jezik samo skupek nepopolnih in zmedenih poskusov, kakor tudi teoretikom, ki izvajajo *epoché* nad naravnim jezikom ter praktičnim kontekstom, v katerem le-ta funkcionira in se ukvarjajo le z vprašanji formalne semantike, interpretacije logičnih računov in podobnimi problemi. Tod manjka še tako majhna skupna osnova: področja so disjunktna in najboljša strategija je strategija vzajemnega spoštovanja in neoviranja. Pravi dialog je mogoč s tistimi teoretiki formalne semantike, ki svojim raziskavam dajejo celovitejši filozofski smisel s tem, da formalne izsledke neposredno povezujejo z naravnim jezikom, s spoznavnimi dejavnostmi kot dejavnostmi konkretne zavesti in z interesi, ki te dejavnosti vodijo. Tu skupna podlaga obstaja, vsaj delno pa tudi skupni predmet, pač pa je bistvena razlika pri interpretaciji. Zato ni nič čudnega, da je Strawson nekatere od svojih glavnih tez posebej iz-

črpno obrazložil in podrobno pojasnil prav v kontekstu polemike z D. Davidsonom, filozofom ki ga s Strawsonom družijo ne le zanimanje za naravni jezik, temveč tudi zanimanje za problematiko dejavnosti (akcije), za določena »metafizična« razmišljanja o temeljnih strukturah in transcendentnih možnostih spoznanja in dejavnosti, ki pa pri mnogih teh vprašanjih zagovarja Strawsonu diametralno nasprotna stališča.

Maximin strategija za radikalnega interpretanta

Dignagov klan – če lahko tako imenujemo to dolgo povorko mislecev, ki so v logiki videli predvsem sredstvo konstrukcije, celo tedaj, ko naj bi bila ta konstrukcija re-konstrukcija čigavega običajnega sklepanja: občečloveškega, Mohamedovega (primer Al-Ghazalija), sklepanja vsakega z umom obdarjenega bitja – je v Davidsonu našel dostojnega člana in zagovornika.

Podali bomo nekatere bistvene poteze Davidsonove filozofije jezika. Pri tem bomo v določeni meri nepravilni in bomo izbrali ter poudarili tiste strani, ki so pomembne z zorenega kota Strawsonove kritike, da bi tako dobili okvir za oceno njegovih pripomb.

Davidsonov interes za naravni jezik ni kaj postranskega, pa tudi ne kaj naključnega, – njegova teorija prav skuša biti semantika naravnega jezika. Seveda se Davidson zaveda zapletenosti naravnega jezika in nemožnosti, da bi to zapletenost mogli izčrpati s formalnimi sredstvi. Zato je njegov program zastavljen načelno: treba je pokazati katere zahteve bi morala zadovoljiti semantika naravnih jezikov, da bi se iz teh zahtev lahko kaj naučili o naravnih jezikih samih. Z drugimi besedami: čeprav tehnično nismo zmožni konstruirati formalne semantike naravnih jezikov, se lahko marsičesa naučimo iz načelnih poskusov. Optimizem glede možnosti in smiselnosti takšnih poskusov črpa Davidson iz dejstva, da se govorni subjekt lahko nauči jezika: če predpostavimo, kar se zdi verjetno, da človek lahko obvlada le končno količino vedenja, iz tega izhaja, da tudi obvladovanje jezika sestoji iz obvladovanja določenega končnega števila elementov in operacij, iz katerih potem lahko generiramo kompleksno strukturo naravnih jezikov.

Usmeritev k naravnim jezikom obeleža Davidsonov program z nekaterimi še posebej zanimivimi in zaželenimi potezami. Programu ni mogoče očitati, da je filozofsko gledano brez teže, kot so filozofi običajne govorice očitali prejšnjim različicam formalne semantike, v kolikor so vse rokovali zgolj s formalnimi jeziki. Prav tako je program zasnovan očitno empiristično: ko je izdelana, je semantika empirično preverljiva in jo v skajnih nasledkih lahko empirično ovržemo. Istočasno nam nekaj pove o temeljnih strukturah jezika, govora in vérovanja oziroma prepričanja, posredno pa tudi o strukturah naše dejavnosti. Podobno kot Quine, ki gradi v »Besedi in predmetu« teorijo radikalnega prevajanja, postavlja Davidson vprašanje interpretacije, ki bi bila radikalna v enakem smislu, in bi začejala na samem začetku. Imamo zgolj podatke o govorčevem obnašanju, bolj natančno povedano o tistih straneh njegovega obnašanja, ki jih lahko doženemo z opazovanjem, vse ostalo pa moramo dognati na podlagi te skoje evidenčne osnove. Zdi se, da obstaja začaran krog, ki povezuje govorčevo vérovanje in pomenjanje: da bi vedeli, kaj hoče govorec z nekim stavkom povedati, moramo vedeti, kaj ta stavek pomeni, toda o pomenjanju lahko sklepamo le na temelju predpostavk o vérovanjih, ki jih stavek izraža. Da bi stopil iz tega začaranega kroga, uporablja Davidson strategije, ki so pod-

obne Quinovim. Predvsem je treba določiti, kaj natanko iščemo v teoriji radikalne interpretacije. Davidsonu se zdi, da propozicije niso potrebne kot orodje interpretacije, pač pa nam je potreben opis načinov, kako so govorčevi stavki med seboj povezani, pa tudi zveza med stavki in govorčevimi vérovanji o starih stvari v »svetu«.

Razsežnost reference ostaja tako edino, kar je vredno našega zanimanja. Ker pa rokujemo s stavki, se nam glede teorije reference ni treba spuščati v podrobnosti (pomenjanje besed izvajamo iz pomenjanja stavkov, v katere besede vstopajo). Zato lahko po Davidsonovem mnenju zvedemo tudi teorijo reference, in izvedemo postopek, ki ga sam opiše kot zamenjavo teorije reference s teorijo resnice. Z drugimi besedami: temelj teorije interpretacije mora tvoriti teorija resnice za dani jezik.

Davidson meni, da je strukturo teorije resnice moč dobiti tako, da prilagodimo Tarskijevo definicijo resnice. Tarski definira resnico s tem, da izhaja iz stavkov, katerih pomenjanje nam je znano, Davidson pa definira pomenjanje izhajajoč iz resničnosti stavkov.

Teorijo resnice za dani jezik bi tvorili bikondicionali, ki poznamo njihovo obliko iz Tarskijeve razprave o resnici. 'Sneži' je resnično tedaj in le tedaj če sneži«. Davidson je mnogo truda posvetil razdelavi instrumentarija, ki bi omogočil, da opravimo z znanimi anomalijami, ki obeležajo stavke, kot so na primer propozicionalne naravnosti ali pa deiktčni elementi.

Kaj nas uči teorija resnice? Ta teorija kaže na »strukturo resnice«, prikazuje nam, kako so stavki zgrajeni in kakšna je vloga posameznih delov stavka glede prispevka k resničnosti vrednosti stavka. Davidson poudarja, kako teorija resnice ponuja priložnost, da se dosledno izkaže rekurzivna narava stavkov, če izrazimo logično strukturo stavka: »Trditve, da logična struktura stavka tega ne zmore, so docela neosnovane. Bilo bi nenavadno, če struktura, ki je bistvena za prikaz resnice, ne bi bila dejavno povezana z glasovnimi vzorci, ki jih uporabljamo pri sporočanju resnice«, piše v programskem tekstu »Semantika za naravne jezike«.

Ker je zavrgel propozicije, pa tudi zato, da bi interpretacijo utemeljil na resnici, rabi Davidson še posebej močan instrumentarij, da bi podal podrobno analizo pomenjanja. Posamezni bikondicionali definirajo le resničnost, pomenjanje stavka pa lahko najdemo le tako, da stavek umestimo v celoto jezika in preučimo njegov odnos v celoviti strukturi resnice: »kánonski dokaz T-stavka nam dopušča, da stavek interpretiramo v tujem jeziku«, pravi Davidson v »Radikalni interpretaciji«. Kánonski dokaz pa je lahko le posledica poznavanja celote danega jezika ter zvez in rekurzivno izdelanih sklopov znotraj jezika.

Holizem je zato temeljna predpostavka Davidsonove filozofije jezika.

Metoda radikalne interpretacije izhaja in predpostavk o govorčevih vérovanjih in skuša korelirati vérovanja in stanja stvari na tak način, da bi lahko zgradila teorijo resnice v zametku. Vsako vérovanje pa ni ustrezen kandidat za izhodišče radikalne interpretacije, in Davidson predlaga kot najustavnejšo rešitev taktiko »pristanka na resničnost« (holding true).

Kako pa naj ugotovimo, da govorec pristane na resničnost določenega stavka? Davidson predlaga, naj v prvi fazi to vprašanje obravnavamo kot nekaj drugotnega, ob predpostavki, da ga lahko rešimo z ustrezno uporabo teorije odločanja. Ko smo sami pristali na to, da govorec pristaja na resničnost določenega stavka, imamo »vektor vérovanja in pomenjanja«, znotraj katerega moramo razločiti njegove sestavne dele. Edino sredstvo, ki nam je na razpolago, so naša védenja o svetu. Zato moramo korelirati naša védenja z našimi pripisovanji vérovanj govorniku tako, da v tej interpretaciji pridobimo čimvečje število stavkov, ki so

resnični. Minimalna ujemanja nam zagotavljajo podobnosti v zaznavni organizaciji in duševni strukturi, vsaj kadar imamo opravka z enostavnim položajem, ko opazujemo, tako da se lahko potem, izhajajoč iz takšne kali teorije resnice, lotimo identifikacije kompleksnejših pomenjanj.

V procesu radikalne interpretacije se pokaže, da holizem ni pomemben le kot nauk, ampak tudi hevristično-metodološko. Naše izhodišče pravzaprav ni izoliran stavek, temveč kontekst govorčevega obnašanja in dane situacije, to pa je moment, glede katerega teoretik komunikacijske namere ne more ostati ravnodušen. Interpretacija kot taka izhaja iz celote in jo razčlenjuje tako, da istočasno analizira pomene in vérovanja:

»Graditev teorije ne more biti odločanje o resničnosti enega po enega izmed ustreznih T-stavkov jezika kot predmeta; zgraditi moramo strukturo, ki ohranja prej omenjene formalne zahteve in ji – kot pač moremo – prilagajati dokazni material« (»Belief and the basis of meaning«, str.: 320, *Synthese* 27/1974).

Davidson tu podaja argument, ki so ga uporabljali tudi t. i. teoretiki običajne govornice: spori in zmote so možni le na fonu globalnega soglasja. Ta argument se ob izdelavi teorije interpretacije razvije v metodološko maksimo, v nekaterih Davidsonovih splošnejših spisih pa v filozofsko načelo. Davidson ga imenuje »principle of charity«, kar bi malce manj strogo lahko prevedli kot »načelo naklonjenosti«, in pripominja, da je Quine to načelo uporabljal samo kadar je šlo za identifikacijo čistih stavčnih veznikov, medtem ko ga on sam uporablja povsod.

Načelo naklonjenosti, ki je v tem, da sogovorca interpretiramo tako, da do največje možne mere upoštevamo resničnost njegovih besed, je metodološko pomembno v kolikor premošča pregrado med vérovanjem in resnico tako, da predpostavi popolnost in resničnost tujega govora. Tako je zagotovljena metodološka podlaga določenega semantičnega realizma, istočasno pa – kar je neposrednega pomena za polemiko s Strawsonom – naznačena pot od kompleksa komunikacijske namere, skupaj z vérovanjem (prepričanjem) ali celo s celim sklopom vérovanj o vérovanjih do strukture semantične teorije, v kateri niso več omenjena tako vérovanja kot tudi ne namere, ampak so stavki neposredno korelirani s svojimi resničnostnimi pogoji.

Introspekcijski temelji ekstrovertirane teorije

Tako smo prišli do točke, ko lahko govorimo o sorodnosti in razliki glede na Strawsona. Davidson je za teoretika komunikacijske namere toliko bolj zanimiv, ker izrecno upošteva govorčeva vérovanja. Že pri opredelitvi izraza za ustrezno vérovanje pa pride na svetlo nasprotje med obema teorijama: teoretik komunikacijske namere govori preprosto o vérovanju, medtem ko se Davidson odloči za »pristanek na resničnost«, očitno zato, da bi opozoril na usmerjenost vérovanja k resnici. Že iz te formulacije lahko zaslutimo, da bo v Davidsonovi teoriji vérovanje igralo le vlogo prehodne stopnje v smeri izgradnje teorije resnice.

Drug zorni kot po katerem je Davidson Strawsonu soroden, je njegovo poudarjanje vzporednic med interpretacijo dejavnosti in razumevanjem govora. Del teh vzporednic meri na teorijo odločanja, medtem ko je drugi del vezan na holistični značaj duševnih dogodkov: takó govorjenje kot dejavnost lahko razumemo le iz zapletenega spleta, v katerem ne moremo najti atomarnih elementov. Pravzaprav je nenavadno, da ni Strawson nikjer pozoren na ta akcijski ko-

relat razumevanja govora, toliko bolj, ker vsi avtorji teorij komunikacijske namere vztrajajo na sorodnosti dejavnosti in govora.

Razlike med Davidsonom in Strawsonom lahko opazimo na vseh stopnjah razvoja teorije, vendar Strawson (še) posebej poudarja razlike v rezultatu, v cilju, ki ga on sam in Davidson postavljata filozofiji jezika. Davidsonov cilj je formalna teorija resnice in glede na to je naslednik Russella, Carnapa in Quina, naslednik, ki je vreden, da jih zamenja v homerskem boju.

Razsežnost vérovanja je tista ustrezna podlaga, na kateri se zdaj odvija homerski spopad. Ustrezna podlaga zato, ker ne sodi docela niti v objektivni svet dejstev in korelacij stavkov z dejstvi pa tudi subjektivna ni na tak način kot sta namera in subjektivna nagnjenja. Vérovanje je v danem primeru govorčevo vérovanje, hkrati pa je še vérovanje o nečem, in vérovanje, da je nekaj dejstvo. Po eni strani je vezano na govorčeve namere, po drugi strani pa je povezano z določeno zahtevo po resničnosti, po objektivni veljavnosti in po korelaciji s »svetom«.

Razlike med Davidsonom z ene ter Griceom in Strawsonom z druge strani se zato kažejo že v pojmovanju vloge »vérovanja« v teoriji govora in jezika.

Po Davidsonu je vérovanje nezvedljiva sestavina zavesti, obenem pa sestavina, ki jo lahko metodološko »transcendiramo« v smeri resničnosti, dejstev in védenja. Najmočnejša filozofska sredstva so uporabljena zato, da bi prišlo do prehoda od vérovanja k dejstvom:

- zelo močna teza holizma mora med drugim utemeljiti metodološko možnost takšnega kombiniranja sestavin obnašanja, ki bodo vérovanjem pripisala kar največjo možno resničnost;
- načelo naklonjenosti nato udejani to pripisovanje, tako da začasno vse ljudi vzpodbudi k temu, da »ljubijo dobro in iščejo resnico«,
- načelo ekonomičnosti, ki je implicitno prisotno vsaj v načelu naklonjenosti zagotavlja, da so ti koraki teoretsko upravičeni,
- izjemno močna predpostavka o univerzalni podobnosti človeških zmožnosti in interesov nudi določeno vsaj na pogled empirično zagotovilo, ki dopolnjuje teoretsko upravičenost.

Ravno obratno ravna Grice. V njegovi teoriji komunikacije prehod od vérovanja k védenju, na informacijo o stanju stvari ni nujen, in domala tako je, kot da ne bi bil niti zaželen. Komunikacija je v bistvu in skoraj v celoti *prenašanje vérovanj*, ki izhaja iz govorčevih vérovanj in proizvaja v poslušalcu druga vérovanja; ta so bodisi vzporedna govorčevim vérovanjem, ali pa so glede na njih reflektivna (vérovanja, da govorci véruje da p). Strawson gre v glavnem po Griceovih stopinjah. Tu vpada analogija s problematiko namere. V poglavju o konvenciji in intenci smo poudarili, da je za Strawsona bistven zorni kot oblike ilokutornega dejanja, in da oblika pojasnjuje namero, ter ne služi pripisovanju namere. V tej tezi je namera gledana »od znotraj«, s stališča govorca-dejavnika, ki ima v svoji lasti namero ter védenje o njej, ter ga mora samo prenesti in pojasniti. Podobna je vloga vérovanja. Medtem ko je za Davidsona osnovno vprašanje v tem, kako naj rekonstruiramo vérovanje z »zunanjega« stališča, ko zaznavamo govorca kot »fizikalni sistem« (D. Lewis o radikalnem prevajanju), in pri iskanju odgovora na to vprašanje Davidson izhaja od edinega podatka, ki je na voljo opazovalcu, namreč prav od danosti »dejstev«, pa se za Strawsona vprašanje postavlja »od znotraj«, iz perspektive govorca: kako prenesti vérovanje, kako storiti, da bo poslušalec uverjen da p (ali v bolj zapleteni različici, da jaz vérujem da p)?

Glavno breme polemike z Davidsonom pada v Strawsonovem tekstu na pojem »izražanje vérovanja, ki je (izražanje) naslovljeno na poslušalstvo«, na zapleteni pojem, katerega vloga je po Strawsonu prav v njegovi enotnosti. Pri tem moramo védeti, da ima takšno »prenašanje« vérovanja, njegovo komuniciranje, dve strani, dve sestavini, ki Strawson podčrtuje njuno enotnost, ki pa ju je mogoče rzaločiti glede na njuno vlogo v intuitivnem vsakdanjem pojmovanju komunikacije.

Prva sestavina zajema vérovanje, ki ga izreka poslušalec, – z »izrekanjem« bomo razumeli takšno formuliranje, ki ni čista ekspresija, ampak je rekanje določenemu poslušalstvu. »Izrekanje« bomo torej uporabljali kot skrajšan izraz za »izražanje poslušalstvu namenjenega vérovanja«. Ko imamo opravka s trditvijo, se to vérovanje nanaša na vsebino in resničnost izjave.

Druga sestavina zadeva vérovanje, ki ga govorec skuša izzvati pri poslušalcu. Le-to je lahko strogo vzporédno z govorčevim vérovanjem, oziroma temu strogo korespondentno (na nekem višjem nivoju refleksivnosti), vendar ni a priori jasno, zakaj bi moralo biti. Prvo vérovanje sodi k ilokutorni dimenziji izjave (k Austinovim pogojem), drugo pa k perlokutorni.

Pozornejše branje Strawsonovega teksta, ki upošteva to distinkcijo, pokaže, da ima Strawson v polemiki z Davidsonom na več mestih v mislih prvo sestavino (medtem ko mnogi Strawsonovi kritiki, po našem mnenju upravičeno, ugovarjajo poudarjanju druge), ali vsaj enotnost obeh sestavin, s poudarkom na prvi.

Strawson začenja s povezovanjem pomenjanja, pogojev resničnosti in zatrjevanja kot dejanja: pravila, ki določajo način zatrjevanja, točneje »način, na katerega so stvari zatrjene, da so« (how things are stated to be-LLP str.: 181), obenem določa pomen stavka. Pravila določajo, kaj je to, kar trdi tisti, ki v danih okoliščinah izreka trditev. Če pa je trditev govorno dejanje, tistega, kar trdimo pa od trditve ne moremo ločiti, analiza stavka ne more mimo analize govornega dejanja. Za kaj pravzaprav gre?

Pomen stavka s pomočjo katerega nekaj trdimo, je mogoče razumeti samo, če se zavedamo vsaj osnovnih potez zatrjevanja, prav najosnovnejša izmed teh potez pa je vezana na:

- a) posedovanje vérovanja;
- b) izražanje vérovanja
- c) izrekanje vérovanja z namero, da bi komunicirali.

Točka »a« je skupna predpostavka za Strawsona in za Davidsona. Točka »b« že vključuje razlike v interpretaciji. Za Davidsona je izražanje vérovanja načeloma neodvisno (ni logično odvisno) od nadaljnjih govorčevih namer. Za Strawsona je točka »b« enostranska abstrakcija, ki vodi v zmoto s tem da maskira bistveno lastnost zatrjevanja, ki jo predstavlja šele točka »c«.

»Pojma zatrjevanja ali potrjevanja ne moremo pojasniti drugače – pravi teoretik (komunikacijske namere – NM) kot v terminih k poslušalstvu usmerjene namere. Temeljni primer zatrjevanja ali potrjevanja, v katerega izrazih je treba razumeti vse različice, je namreč primer izgovarjanja stavka z določeno namero, z docela odprto namero v tistem smislu, kakršnega zahteva analiza govorčevega pomenjanja (utterers meaning) – primer, ki ga je mogoče nepopolno opisati kot dejstvo, da smo poslušalstvu dali védeti ali pa da smo dosegli, da poslušalstvo misli, kako govorec poseduje neko vérovanje. Od tod lahko, ni pa treba, da se pri poslušalstvu prebudi ali da izzovemo isto vérovanje.« (LLP, str.: 181)

Z drugimi besedami, govorčevo vérovanje se lahko izrazi le tako, da se obenem da védeti sogovorniku kako ga govorec poseduje. Z drugimi besedami:

iz z v a t i moramo vérovanje o govorčevem vérovanju. Zdi se, da imamo tako opravka z logično povezavo, ne pa z nečim zgolj empirično naključnim. Odločilni dokaz za to zamisel je utemeljen na nemožnosti, da bi izrekanje vérovanja ločili od perlokutorne namere. Strawsonova utemeljitev seže daleč, predstavi pa se nam v dveh stopnjah.

Na prvi stopnji dopušča, da lahko izjvo obravnavamo ločeno od govorčeve namere in se potem vprašamo, ali je govorec res imel namero, da bi z izjavo komuniciral določeno svoje vérovanje. Kasneje pa trdi, da je ta primer primer druge stopnje glede na standardni primer, kjer je komunikacijska namera predpostavljena, ter da so pravila interpretacije v tem primeru druge stopnje izpeljana iz pravil standardnega primera.

Na drugi stopnji Strawson z razmišljanji o splošnem okviru komunikacije (izvajanje spominja na argument proti obstoju zasebnega jezika) nudi oporo tezi o dveh stopnjah. Izhodišče argumentacije je nesprejemljivost nasprotnega prepričanja: če bi bila ekspresivnost prvotni cilj izjavljanja, ne bi bilo v naravi jezika ničesar, kar bi terjalo naj bo jezik skupen večjemu številu ljudi. Nekaj skupnega bi bil jezik zgolj po naključju, ljudje bi govorili, da bi svoja vérovanja izrazili, ne pa, da bi jih prenašali drugim.

Izkaže se, da je intuitivna zamisel o jeziku kot v temelju družbenem pojavu temeljni razlog, zaradi katerega si izražanje vérovanj le težko lahko zamislimo kot avtonomni cilj, neodvisen od komunikacijske usmeritve na sogovorca.

Ķanonski dokaz ali govorčevo zatrjevanje

Vendar pa je treba teren razširiti. Tod nas zapušča Dignaga in njegovi problemi sklepanja za sebe. Nova vprašanja izvirajo iz novih teoretskih konfiguracij.

In prav »konfiguracija« je ključna beseda. Naj bo dan nek urejen sklop, nekaj kar poseduje konfiguracijo. V ustreznem kontekstu bomo dejali, da nas tak urejen sklop »spominja« na nekega drugega, ki ima enako konfiguracijo.

Zgolj pri tem, da nas nekaj spominja na nekaj drugega, pa ne moremo ostati. Vzemimo določeno razporeditev atomov in molekul. V ustreznih razmerah ti atomi in molekule izzovejo reakcijo, ki vodi k ustvarjenju prav takega razporeda atomov pri danih razmerah. Velika molekula je proizvedla drugo, ki ji je popolnoma podobna. Konfiguracija se je ohranila.

V takšnih primerih nekateri avtorji govorijo o kodu, o šifri, o tem, da ena skupina atomov prepisuje drugo skupino atomov.

Vzemimo zopet določen mit. Elementi mita, eden po eden, ustrezajo določenemu kozmološkemu sistemu. Prav tako, eden po eden, ustrezajo določenemu sistemu, po katerem člani plemena razvrščajo rastline.

Nekateri avtorji zopet govorijo o kodu, o pomenjanjih. Mit pomenja zvezde in njihove konfiguracije. Mit pomenja rastline in njihove življenjske cikle.

Vse to je seveda metafora. Kaj pa je metafora? Takšen prenos, ki ohranja konfiguracijo. Zopet smo se srečali z istim problemom.

Davidsonova teorija je holistična, upošteva globalne konfiguracije, strukturo resnice.

Holizem in interes za strukturo sta tesno povezana.

Ķe trdimo, da kakršnakoli podobnost konfiguracij (izomorfizem) inducira pomen, moramo vsaj načeloma poznati skupno konfiguracijo obeh množic elementov.

Da bi prišli do »pomenjanja«, primerjamo celote.

Nasprotno pa teoretiku komunikacijske namere, ki pomenjanja ne definira kot podobnosti konfiguracije, temveč izhaja od konkretne govorčeve namere v po-

sameznem primeru izjavljanja, ni potreben vpogled v celoto.

Ne primerja.

Postavimo se na stališče teoretika komunikacijske namere.

Omenili smo že, da je po Davidsonu kánonski dokaz resničnosti bikondicionala ekvivalenten z informacijo o »pomenjanju«. Izraz »kánonski dokaz« zveni za neformalista zastrašujoče, vendar njegova ost ni v formalizmu, pač pa pri vztrajanju na celoti. Kánonski dokaz je popotenje v določeni konfiguraciji, informacija o mestu določenega elementa v celoti.

Teoretik ekstrovertirane teorije mora pokazati, da pogoj, ki ga postavlja kánonski dokaz, ne zadošča, da lahko konec koncev tudi kánonski dokaz sam zvedemo na zatjevanje.

Nadaljujemo torej s stališča tega ekstravertiranega teoretika, Davidsonovega nasprotnika.

Tako, da bomo izhajali od njegove argumentacije, bomo sedaj ponovno interpretirali določeno mesto iz Davidsonovega programatskega spisa »Semantika za naravne jezike«, kjer govori Davidson o tem, da bi mislili nápak, če bi menili, da je vse, kar lahko mislimo o pomenjanju posamičnega stavka, vsebovano v dvojni pogojenosti (bikondicionalu-NM), ki jo postavlja konvencija-T« (Gramatika, semantika, znanje, str. 126). Nasprotno, pravi, tisto, kar je zares informativno, je *potrditev* teh bikondicionalov. Za rekurzivno zgrajene trdilne sestavljene stavke lahko proces seveda mehaniziramo, kakor nadalje trdi Davidson; zastavlja pa se vprašanje, iz česa je zgrajena in od česa je odvisna potrditev bikondicionalov, ki podajajo pogoje resničnosti za enostavne stavke. Možni odgovor je, da stavke tako tudi zares uporabljamo, kar pomeni, da stavek »Sneži« trdimo v dovolj velikem številu primerov in na dovolj sistematičen način tedaj in le tedaj, ko sneži. Ta odgovor je seveda odvisen od pojma zatrjevanja in nas vodi do teze, da je »potrditev« bikondicionala sekundarna-kot bi rekel Strawson –, glede na proces zatrjevanja v danih okoliščinah, – ta proces pa lahko zopet razumemo le, če se skličemo na govorčevo namero.

Korolarij k temu, kar je povedano doslej, je trditev o neprikladnosti teorije, ki bi – kot znana »picture theory« – definirala pomen kot enostavno korelacijo med jezikom in svetom. Strawson podrobneje določi nekaj argumentov proti tej teoriji: korelacija med stanji stvari in stavki ni obojestransko enoznačna (pojavi nedoločenosti, dvoumnosti, predikatov, ki deloma imajo določeno mejo, deloma pa niso določeni), težko je natančno opredeliti, katera vrsta korelacije privede stavek v razsežnost resnično - neresnično, ne da bi uporabili pojem zatrjevanja ali kak ekvivalentni pojem. Zopet in še širše, če s stanjem stvari ne koreliramo stavkov, temveč obnašanje (zdi se, da to zahteva položaj radikalne interpretacije), ne moremo imeti prav nikakršnega upanja več, da bomo tip korelacije določili na nekakšen neodvisen način.

Ost tega korolarija je mogoče obrniti proti Davidsonu, v kolikor so bikondicionali konvencije-T zamišljeni kot trditve o korelaciji. Ta kritika je še posebej učinkovita (če naj si dovolimo takšno oceno), ko je govora o Davidsonovi redukcionistični potezi, s katero zvaja razumevanje na »poznavanje semantičnega pojma resnice za jezik« (poznavanje teorije T), kot na primer v tekstu »Resnica in pomenjanje« – v edinem tekstu iz Davidsonovega opusa, ki ga navaja Strawson) – kjer Davidson izrecno trdi, da je razumevanje jezika mogoče zvesti na to vrsto védenja.

Učinkovitost kritike pa gre le deloma pripisati prepričljivosti celotne teorije komunikacijske namere – prej bi lahko trdili, da je posledica neprepričljivosti Davidsonove trditve, če naj jo razumemo kot tezo, da je enostavna korelacija stavkov in stanj stvari vse, kar moramo védeti, da bi poznali jezik. Davidsonova tr-

ditev preprosto zaobide dejstvo, da je razumevanje jezika praktična sposobnost, ki jo izraža kompleksni sklop obnašanja. Vendar pa to ni argument v dobro neke določene različice teorije komunikacijske namere, saj nam le pomaga, da se spomnimo, katere pogoje mora izpolniti kakršnakoli teorija, ki upošteva dejavni, akcijski značaj govorne dejavnosti.

Interludij: sramežljivi strukturalizem

Nasploh in skoraj povsod zavračajo slikovno teorijo pomenjanja (picture theory of meaning).

Kljub temu pa ta teorija tvori enostavno jedro vsake teorije pomenjanja, ki trdi, da govorimo o pomenjanju zaradi podobnosti konfiguracije. Obstaja vrsta teorij, ki niso posebej semantične teorije, pa so odvisne od takšne vrste sklepanj: Lingvistika je dobro preučila naravo jezikovnih struktur in odkrila, da so v zelo veliki meri nekaj specifičnega (le težko jih pomešamo s strukturami, kakršne npr. obstajajo v fiziki ali kemiji). Vkolikor se izkaže, da imajo nekateri drugi proizvodi človeške inventivnosti podobno strukturo, moramo rezultat posplošiti in reči, da imamo v vseh teh primerih opravka z znakovnimi sistemi. Ti sistemi so analogni jeziku v tolikšni meri, da jih lahko obravnavamo kot nekakšne specialne »jezike«.

Po mnenju nekaterih avtorjev so primeri takšnih znakovnih sistemov mitologije, sistemi rodbinskih odnosov, moda, včasih celotne posamične kulture, nekatere sestavine duhovne organizacije.

Kaj lahko reče o takšnem teoretiziranju teoretik komunikacijske namere? Na prvi pogled se zdi, da mora odkloniti že samo misel na takšno sklepanje. Pri omenjenih »sistemih« ne manjka le jasno izražena komunikacijska namera, temveč tudi odnos do dejstev, – pravzaprav se zdi, da smo pred nekakšno drugostopenjsko korelacijo, pred izomorfizmom med jezikom in pravkar omenjenimi »drugostopenjskimi« sistemi.

Vendar smo zadevo zavrgli prehitro. Znakovnih sistemov druge stopnje ne vzporejamo z jezikom zgolj zaradi formalnih podobnosti. Sklepanje, ki smo ga navedli, je resda enostransko, ve implicitne predpostavke, da pripada sistemu tudi določena komunikacijska vloga. Teoretik komunikacijske namere se lahko zadovolji enostavno s tem, da pokaže na to implicitno usmerjenost h komuniciranju in da morebiti skuša premestiti poudarek s forme na njeno genezo, ki je predpostavljena iz zahtev komunikacije.

Zlom introspekcijske oziroma ekstrovertirane teorije

Strawsonova kritika Davidsona in sorodnih teorij vsekakor prizadeva nekatere nasprotnikove slabe strani. Vendar se postavlja vprašanje, v kolikšni meri se uspeva pozitiven opis komunikacijske namere, ki ga ponuja Strawson, izogniti slabostim, ki smo jih omenili že ko je šlo za Gricea in njegovo teorijo pomenjanja NP.

Strawson se izmika temu, da bi tezo o naravi komunikacijske namere pojasnil v paradigmatskem primeru trditve. Rokuje z verodostojno tezo, da pri komuniciranju na določen način »komuniciramo« vérovanja, zelo pa je aluziven, ko je treba pojasniti trditev, da pravzaprav tvori komuniciranje pobujanje prepričanj pri sogovornu, in trditev, da obeleža ta prepričanja še zlasti velika mera zapletenost in refleksivnosti.

Strawson uporablja izraz »vérovanje da p«, ne da bi podrobneje opredelil na

kakšen način lahko propozicionalno naravnost opišemo neodvisno od jezika, čeprav sam trdi, da »ima beseda ‚dejstvo‘ ... prav tako kot besedi ‚trditev‘ in ‚resničen‘, v sebi vgrajen določen tip razmerja beseda–svet« (LLP, str.: 200). Njegova analitsko-genetska shema poskuša tako, da se sklicuje na skrajno enostavnost prve stopnje, ki bi dopustila enostavne, pred-verbalne propozicionalne naravnosti, blokirati Davidsonov argument, da večino količkanj zapletenejših vérovanj ne moremo prepoznati, če ne poznamo jezika. V tem primeru pa je treba pokazati, da lahko propozicije zasnujemo neodvisno od jezika, s čemer je v protislovju pravkaršnja navedba iz Strawsona.

Naslednji problem nastopi, ko moramo upoštevati relativno neodvisnost trditve glede na situacijo zatrjevanja (prim. Tugendhat: Vorlesungen, 16. predavanja). Strawson zagovarja tezo, da je to izveden in parazitski primer, ki je odvisen od standardnega primera rékanja. Po drugi strani pa logika kaže, kako lahko ne le zgradimo, temveč tudi razumemo cele sisteme nezatrjenih sodb. Ali ni v tem primeru bolje reči, kako je mogoče, da je, kar se tiče razumevanja, »bil« jezik najprej odvisen od komunikacijske namere, da pa se je v tolikšni meri osamosvojil, da lahko govorimo o pomenjanju neodvisno od namere.

Takšno stanje bomo sedaj primerjali z Griceovim primerom pomenljive fotografije in risbe. Grice vpeljuje dve različici: A) govorec, rečimo mu kar Detektiv, kaže soprogu pomenljivo fotografijo njegove žene s tretjo osebo in B) Detektiv soprogu riše njegovo ženo v pomenljivem položaju, da bi ga opozoril na zakonolom. Grice trdi, da je različica B primer pomenjanja NP, ki bi mu sedaj dejali kar realizacija komunikacijske namere, saj je soprogov »uptake« odvisen od preproznanja Detektivove namere, medtem ko *ni tako* ob različici A, saj lahko soprogo razbere dogajanje s fotografije, ne da bi se oziral na Detektiva in njegove namere.

Zdi se nam, da ne bo nápak, če bomo hipotetični – začetni položaj pri komuniciranju primerjali z različico B, običajno funkcioniranje jezika na mnogih področjih, kot sta npr. področje znanosti, in verjetno tudi področje književnosti, pa z različico A. Z drugimi besedami, možno je, da se s pomočjo prepoznavanja komunikacijske namere učimo jezika, da pa, ko smo se v tem osamosvojili, lahko razumemo izrečeno tako, da ga kratko malo vzporejamo z dejstvi ali s stanji stvari. Če je res tako, ni več potrebna Strawsonova skrb za v temelju družbeno obeležje jezika – prav tako kot lahko osamimo le družbeni individuum, lahko tudi jezik dospe do neodvisnosti od socialnega konteksta komuniciranja le kot družbeni pojav. Podobno pri fotografiji ni nekaj naključnega, da je nastala tako, da smo fotografirali, vendar pa vsaj v Griceovi zgodbi to, da se izrazi informativnost fotografije, ni neposredno odvisno od seznanjenosti z optiko in kemijo, temveč od vzporejanja s stanjem stvari, ki je na fotografiji prikazano.

Vse doslejšnje pripombe niso podvomile v sam opis komunikacijske namere, (pač pa le v njeno vlogo v širših kontekstih). Vendar pa moramo homerski boj prenesti na teren perlokucije. Kaj namerava govorec s tem, da izreče da p? Strawsonov poskus, da bi zatrjevanje da p definiral s pomočjo namere, doseči določene perlokutorne učinke, vodi njegovo teorijo v bližino dolge tradicije, ki je bistvo jezika videla v prepričevanju, v persuazivni moči govorjenja. Ta tradicija se je naslanjala na retorični vidik filozofije jezika, bolj natanko, filozofijo jezika je navezovala na idejo retorike in na poskuse, da bi zgradili univerzalno metodologijo »prepričljivega govorjenja«. Kar pa Strawsonovo teorijo bistveno razlikuje od te tradicije (poleg očitnih razlik v »stilu«), je to, da je retorična tradicija poudarjala pomembnost prepričljivosti na ško d o spoznavnega vidika govorne dejavnosti: zanjo je govor »prepričljiv«, ker se naslavlja na strasti

in občutke, ker prikazuje stvari v skladu z željami poslušalstva ipd., medtem ko obratno pri Strawsonu definicije resničnosti trditve in celotne analize spoznavne funkcije jezika ne moremo ločiti od zamisli »prepričljivosti«, od ideje, da je cilj povednega govora, da pri poslušalstvu pobudi prepričanja določene vrste.

Zato Strawsona ne more zadovoljiti splošno sklicevanje na praktično-persuazivno funkcijo jezika, temveč mora pokazati da je »bit« apofantičnega logosa odvisna od namere, da bi prepričevali.

Toda ali lahko trditev da p dovolj enoznačno definiramo z učinki, ki jih govorec skuša proizvesti pri sogovorcu?

Ali je lahko pomenjanje stavka »Sneži« bistveno odvisno od govorcevih namer glede na sogovorčeva duševna in doksatična, prepričevalna stanja?

Zdi se, da je perlokutorna razsežnost govora vse preveč nedoločena, da bi dopuščala takšno odvisnost. Pomenjanje izjave je neodvisno od cele vrste možnih perlokutornih učinkov, ni odvisno od tega, ali želi govorec sogovorca informirati ali prevarati, in sicer neodvisno v tem smislu, da v normalni situaciji lahko obravnavamo nek stavek ali proposicijo tako, da abstrahiramo od namere tistega, ki jo je izjavil, pa pri tem bistveno ne spreminjamo njenega smisla.

Ta problem smo že omenili, ko smo primerjali jezik s fotografijo iz Griceovega primera.

Dodatni dvomi se nam vzbude, ko postavimo vprašanje po natančni naravi komunikacijske namere. Razpolagamo s tremi resnimi kandidati za pravilen opis:

1. Govorec skuša pri poslušalstvu predvsem vzbuditi vérovanje da p
2. Govorec skuša pri poslušalstvu vzbuditi vérovanje, da on, govorec, véruje da p
3. Govorec skuša udejaniti točko »1« udejanjenjem točke »2«.

Prvi opis nudi za ambicije Strawsonovega programa premalo. Dobro se vklaplja v omenjeno retorično tradicijo, pri kateri cilj govora ni obveščanje, temveč pobujanje vérovanj, vendar pa pomenjanje stavka »p« (»p« uporabljamo kot ime za stavek da p) spravlja v odvisnost od sogovorčevih stanj in povzroča, da se zdi ta definicija komunikacijske namere bolj opis subtilnega manipuliranja s sogovorčevimi prepričanji, kot pa opis trditve.

Drugi opis ponuja preveč. Glede na ta opis se zdi, da govori govorec najprej o sebi, da ko npr. reče »Dežuje«, zlasti opisuje stanje svoje zavesti. Takšna idealistična koncepcija gotovo ni kaj, kar bi nas moglo prepričati.

Tretji opis združuje slabe strani prvih dveh. Na prvi pogled napoveduje zanimivo, sistematično teorijo, v kateri se komuniciranje o svetu sistematično povezuje z meta-komuniciranjem o samih sogovorcih, o njihovih namerah in o samem okviru komunikacije. Takšna teorija bi nedvomno prišla še kako prav kot socio-psihološka teorija o zapletenih procesih družbenega komuniciranja. Vendar pa je kot teorija pomenjanja premočna – zahteva, da se pri opisu pomenjanja sodbe »Sneži« omeni tudi čigava vérovanja, želje, ki jih morebitni govorec lahko ima glede svojih poslušalcev, pri vsem tem bogastvu pa ji ne uspe, da bi izrazila bistveno razsežnost zatrdjevanja: da zatrdjevanje, v kolikor sploh implicira kakšno proposicionalno naravnost, implicira določeno zahtevo po v s é d e n j u, ne pa po izražanju vérovanj in prav tako ne po manipulaciji s tujimi vérovanji. V polemiki z J. McDowellom nas Strawson skuša prepričati, da lahko temu zornemu kotu zadovoljimo, če na določen način prilagodimo njegovo lastno teorijo – vendar pa uvedba védenja na mesto vérovanja po okolni poti uvaja celotno davidsonovsko problematiko v samo srž teorije komunikacijske namere.

Kaj še ostaja?

Če Strawsonove teorije ne dojamemo kot poskus, da bi zgradili semantiko, temveč kot opis dejanske komunikacije, nam ostaja nekaj važnih nauk.

1) *Persuazija kot cilj komunikacije*

Strawson poudarja lastnost komunikacije, da prenašanje informacije ni nevtralen proces. Prav tako kot je v kibernetiki teoriji komunikacije sprejem informacije določen s spremembo stanja na sprejemniku, tudi v vsakdanji komunikaciji prenešana informacija vpliva na verovanje in naravnosti, spreminja »zavest« tistega, ki pri komunikaciji nekaj sodi.

2) *Vloga govorcevih propozicionalnih naravnosti*

Strawson dokazuje, da mora analiza govorne dejavnosti upoštevati, da zatrevanje v ključuje stališče tistega, ki trdi, in ga tudi zavezuje. Poskusi zgradbe takšnega govora, v katerem bi to dejstvo sistematsko prikrili, ali kjer bi njegovi učinki delovali nekontrolirano, ker bi bilo poslušalcu ali tistemu, ki analizira prepričeno, da bi upošteval njihov izvor, sodijo med najbolj znane primere manipuliranja s poslušalstvom.

3) *Refleksivno obeležje komunikacijske namere*

Intersubjektivnost komunikacije pridobiva glede enotnosti in zapletenosti na ta način, da pri tem ko komuniciramo vselej dajemo vedeti tudi nekaj o »okvirih« komunikacije, o govorcevih prepričanjih in željah, ter kar je še bolj pomembno, o refleksivnih pričakovanjih pričakovanj, ki pomagajo koordinirati komunikacijski proces.

Menimo, da je Strawson avtor, ki je najbolj sistematično razdelal filozofski vidik teh razsežnosti govorne dejavnosti in da se bistveni rezultat njegovih razprav o komunikacijski nameri nahaja na tem področju, ne pa toliko v poskusu, da bi svojo analizo (po vsej sili) vzpostavil kot »teorijo pomenjanja«.

Nenad Miščević

(Prevedla: Igor Žagar in M. P.)

MOGU LI POSTOJATI NEJASNI PREDMETI?

Katkada se kaže da bi svijet sam mogao biti nejasan. Prije nego li da nejasneća bude nedostatak u našem načinu opisivanja svijeta, ona bi tada bila nužno svojstvo svakog istinitog opisa svijeta. Takodjer se kaže da se medju tvrdnjama koje mogu ne imati odredjenu istinosnu vrijednost zbog svoje nejasnoće nalaze tvrdnje o istovjetnosti. Ako bismo kombinirali ova dva gledišta došli bismo na pomisao da bi svijet mogao sadržavati stanovite predmete o kojima bi bila činjenica da imaju neodredjene granice. Medjutim, je li ova pomisao koherentna?

Neka su »a« i »b« singularni termi i to takvi da rečenica »a = b« ima neodredjenu istinosnu vrijednost, i dopustimo da zamisao o neodredjenosti bude izražena rečeničnim operatorom » ∇ «.

Tada imamo: (1) $\nabla (a = b)$

(1) izvješćuje o činjenici o b koju možemo izraziti tako da mu pripisemo svojstvo » $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ «:

(2) $\hat{x}[\nabla(x = a)]b$.

Medjutim, imamo:

(3) $\sim \nabla (a = a)$

i odatle:

(4) $\sim \hat{x}[\nabla(x = a)]a$

Medjutim, pomoću Leibnizova zakona možeme iz (2) i (4) izvesti slijedeće:

(5) $\sim (a = b)$

što protuslovi pretpostavci s kojom smo započeli, naime, da tvrdnja »a = b« ima neodredjenu istinosnu vrijednost:

Ako »Neodredjeno« i njegov dual »Odredjeno« (Δ) proizvode modalnu logiku tako jaku kao S_5 , toda (1)–(4) i, pretpostavljamo, Leibnizov zakon, mogu biti pojačani s prefiksom »Odredjeno«, i omogućit će nam da izvedemo

(5') $\Delta \sim (a = b)$

koji je izravno protuslavan (1).

prevedeno iz »Analysis«

v. 38/1978, str. 208

prevedel: N. Mišćević

Gareth Evans

POMEN IZRAZOV IN ANALITIČNE SODBE PRI QUINU IN CARNAPU

Že Aristotel je trdil, da vsakemu subjektu (konkretni stvari v prostoru in času) pripadajo določene lastnosti. Te lastnosti so bistvene in nebistvene. Bistvene so tiste, brez katerih subjekt ne bi mogel bivati. Pri Aristotelu logika še ni ločena od ontologije, saj izraža struktura stavka kjer nastopata subjekt in predikat, pravzaprav strukturo realnosti. (Aristotelove kategorije, najvišji predikati bitja, o katerih ne more biti nobenih določil več, so namreč po eni strani izrazi za pojme, po drugi strani pa se nanašajo na dejanske reči.) Zaradi tega je stavek, ki pravi, da nekemu subjektu pripada ta ali ona lastnost, resničen takrat in samo takrat, kadar je stanje stvari tako. Ko torej trdimo, da nekemu subjektu pripada ta ali oni atribut, lahko zgolj na pojmovnem nivoju (kot to dela Quine) razumemo trditev »P pripada S« kot da je v pojmu subjekta vsebovan že pojem predikata. Tako se znajdemo v družbi z analitičnostjo. Aristotel analitičnosti sploh ni definiral, vendar ga Quine v knjigi: *From the Logical Point of View* dolži za to. Prvi je pojem analitičnosti eksplicitno definiral Leibniz, za njim pa Kant. Leibniz je analitičnost določil kot resnico, ki se tiče razuma. Tega Aristotel seveda ni mogel narediti, ker ni striktno ločil logike od ontologije. Logične (gramatične kategorije) in ontološke obravnava skupaj, povezuje jih pa po naravni poti s pojmom resnice. Pri tem ima predikat resničnosti isto funkcijo kot jo ima pri Quineu, da namreč skozi stavek kaže na realnost izven njega. Ta, sicer Wingensteinova trditev, pa ne bi veljala takrat, ko imamo opravka samo s formami stavkov, ki se nanašajo na neskončne množice stavkov. Seveda pri tem ne smemo pozabiti, da ima termin »resničen« pomen tudi glede na svoje nasprotje – na termin »neresničen« ali »lažen«.

Leibniz še nima stalne intenzije, ki odgovarja pojmu analitičnosti. Vsaka možnost subjekt (zaprt sistem v nekem stanju) se nanaša pravzaprav samo na sebe. Lastnosti so tudi stanja stvari, pri Kantu se pojem analitičnosti zreducira samo na spoznavno moč subjekta. Analitičnost tako bazira na pomenu. Pomen kategorije bi torej bil na apriorni moči razuma. Struktura le-tega izkustev nič ne spreminja, saj predstavlja nejkovo možnost. Analitičnost je torej nekaj neizkustvenega, nekaj kar predhodi izkustvu. Proti takemu pojmovanju pa se Quine izreka, četudi ga ni nikjer podrobno opisal (ravno navedbe, ki se tičejo analitičnosti, obravnava bolj sporadično in ne glede na zgodovino filozofije, temveč bolj glede na pojme, ki jih imajo ljudje v vsakdanjem govoru in pa v nereflimirani znanosti). To je tudi ena izmed omejitev, ki jih je deležen kot dedič neopozitivizma, ki se je razvil v anglosaški miselnosti pod vplivom Wittgensteina. Quine se je kritike pojma analitičnosti (v svojem delu *From the Logical Point of View*) lotil z napačne strani. Nastopil je proti številnim nasprotnikom iz neopozitivistične šole (Nelson Goodman in Ruth Marcus). Lotil se je kritike s strani modalne logike. Na primer, če rečemo, da je »Večernica nujno Večernica« (Fregejev primer iz *Sinn und Bedeutung*) je to resničen stavek, če pa rečemo, da »Večernica je nujno Danica« pa je to neresničen stavek. Neresničen stavek smo dobili tako, da smo zamenjali »Večernico« z »Danico« ker je to izkustveno dejstvo, da je objekt Danica istoveten z objektom Večernica v smislu današnje astronomije. Tako smo dobili neresnični stavek, saj Večernica ni nujno Danica v smislu simbolne logike, ki nujnost interpretira kot resničnost v vseh sistemih. Ker pa je pojem analitičnosti povezan s pojmom nujnosti, saj iz določenega pojma nujno sledijo določeni drugi pojmi, pade s po-

jmom nujnosti tudi pojem analitičnosti. Nujnost smatra Quine seveda v sintaktičnem smislu ne pa kot nujnost, ki nastopa v dejanskem svetu človeka. S pojmom analitičnosti pa je povezan tudi pojem pomena.

Seveda bi lahko rekli, da s stavkom »Večernica je nujno Večernica« res nismo zvedeli veliko, da je to prazna tautologija. Nujnost kot je tukaj uporabljena se v znanosti sploh ne rabi. Kaj je nujnost je bolje pokazal Carnap v svojem delu: *Meaning and Necessity*, kjer prikaže nujnost kot posledico semantičnega sistema. Stavek je nujen takrat, ko je resničen v vseh možnih opisih sveta. Seveda bi lahko Carnapu očitali, da je taka definicija nezadostna, ker se postavlja v samo števno neskončno množico opisnih stanj sveta. Zaradi tega se ta definicija nanaša samo na verbalno nujnost, nujnost, ki je posledica aksiomatskega sistema. Če bi hotel Carnap definirati nujnost, bi jo moral opisati glede na stanje sveta, tako, da bi se pojem nujnosti nanašal na realni svet. Znotraj tega sveta pa je lahko več kot števno neskončno stanj.

Carnap gradi pojem analitičnosti na pojmu jezikovnega sistema. Stavek je analitičen, to se pravi resničen glede na nek jezikovni sistem, kadar lahko njegovo resničnost lai neresničnost ugotovimo zgolj s pravili formacije in transformacije. Toda večkrat je treba uvesti v formalni sistem še dodatne pojme. To se dogaja predvsem takrat, kadar imamo opravka s pojmovnim apratom kake naravne znanosti. Takrat moramo v običajen sistem pojmov, ki so matematičnega ali logičnega porekla, vnesti še pojme, ki so nastali iz empiričnih gneralizacij. To so predvsem pojmi takoiimenovanega jezika opazovanja. Te pojme Carnap določi s postulati pomena.

Postulati pomena so se razvili v času, ko je Carnap gledal na znanost in filozofijo predvsem s sintaktičnega stališča (pravzaprav samo na znanost, kajti filozofijo je tiste čse enačil z metafiziko, le-to pa je smatral za odvečno). Takrat Carnap še ni gradil interpretiranih formalnih sistemov. (Interpretirani ali semantični sistemi imajo poleg pravil transformacije in formacije še pravipla designacije in jih zanima tudi odnos med objektnim in meta-jezikom. Ta odnos je pravzaprav resničnost. Resnično tako ni pojmovana zgolj kot izvodljivost, temveč tudi kot zadovoljivost določenih izrazov. Pozneje je Carnap prenesel postulate pomena tudi v semantiko.

Vendar lahko nek znanstven termin vključimo med logične in matematične termine le takrat, ko sta logika in matematika same pojmovane le kot jezik, ki je podvržen sintaktičnim pravilom. Nova celota mora pri tem ostati podvržena le sintaktičnim pravilom. Če se dokaže, da ni mogoče ustvariti sistema, ki bi zaobjel vse logične in npr. vsaj aritmetične resnice, potem ni mogoče govoriti o logiki in matematiki kot o znanostih, kateri sta odvisni le od sintakse. Zaradi raziskav, ki sta jih napravila Goedel in posebej še Tarski v zvezi z ugotavljanjem resničnosti formalnih sistemov, se je Carnap začel bolj zanimati tudi za semantiko. Podobno kot se resničnost enega aksiomatskega sistema lahko pokaže največkrat le relativno, to se pravi glede na drug aksiomatski sistem (tako kot je npr. Quineov aksiomatski sistem, ki ga je razvil v *ML resničen, če je resničen sistem razvit **ST), se resničnost nekega jezikovnega sistema nasploh pokaže le v okviru širšega jezikovnega sistema.

Postulati pomena so takoiimenovani redukcijski stavki. Za te stavke Carnap trdi, da so analitični. Ti stavki po Carnapu namreč zgolj razložo pomen nekega izraza na točno določeno komponento, ki se jo v aksiomatskem sistemu potrebuje. Npr. če vzamemo termin »toplejši«, ki ga označimo s črko »T«, poem velja

*ML – Mathematical Logic

**ST – Set Theory and Its Logic

– $Txx, Txy \& Tyz \rightarrow Txz, Txy \rightarrow Tyx$. Tako torej velja za izraz »toplejši« da je to diadična relacija, kotera velja med določenimi objekti $x, y, z \dots$ in da je ta relacija irefleksivna, tranzitivna in asimetrična. Vse druge pomene, ki bi jih izraz »toplejši« lahko še imel, pa smo abstrahirali. Zato se imenuje stavek, v okviru katerega nam je pomen izraza podan, redukcijski stavek.

Vendar naletimo pri postulatih pomena, ko jih vključujemo v semantični sistem, na določene težave. Pride do neskladij v pojmovanju deskripcije kot pojma, ki naj zajema konjunkcijo vseh atomarnih stavkov, ki jih je mogoče tvoriti po zakonih dvovalentne logike. Tako se zgodi, da katera od teh konjunkcij ni mogoča, ker jo ne dovoljujejo postulati. (Če velja npr. za predikat » T « da je asimetričen, potem ne more veljati konjunkcija atomarnih stavkov, ki vsebuje član » $T(x,v) \& T(v,x)$ «, ker je stalno neresnična zaradi postulata » $T(x,y) \rightarrow \neg T(y,x)$ «.) Carnap se hoče ogniti tej težavi na dva načina. Eden je v tem, da zahtevamo logično neodvisnost vseh atomarnih stavkov. S tem odpadejo vsi relacijski predikati. lahko pa opustimo zahtevo po logični neodvisnosti atomarnih stavkov. Uvedemo torej postulate pomena in tudi spremenimo semantične pojme. Tako imamo namesto » L -resničnosti« še »direktno L -resničnost«, ki se nanaša na postulate. Seveda moramo tako podati listo vseh postulatov pomena in jo moramo ves čas upoštevati. To pa lahko pripelje do večjih komplikacij pri dokazovanju in postavljanju teoremov, posebno še pri induktivni logiki (s to se Carnap ukvarja predvsem v delu *Logical Foundations of Probability*).

Vendar pa obstaja pri tem še ena, precej bolj resna težava. Z uvedbo postulatov pomena namreč lahko spravimo v aksiomatski sistem poljuben znanstven termin. To pa pomeni, da vsak sistem, ki smo ga dobili z dodatnimi termini, katere smo uvedli s postulati pomena, zahteva dodaten napor, da se dokaže njegova neprotislovnost ali kompletnost (ki je seveda šibkejša od kompletnosti stavčnega računa). To pa nadalje pomeni, da sistem, ki ga dobimo z razširitvijo matematike ali logike postane lahko protisloven ali inkompleten, ali pa vsaj zahteva močnejši sistem, da se lahko govori o resničnosti in izvodljivosti stavkov v njem. Na ta način pa se zabriše meja med logičnimi ali matematičnimi izrazi in izrazi ki spadaj v jezik izkustva. Ta meja postane odvisna le od bolj ali manj močnega aksiomatskega sistema. Na nek način tako postanejo vsi stavki analitični, če sistem razširjamo z novimi termini, ali pa vsi sintetični (razen tistih, ki spadajo v predikativno logiko). (Zdi se, da je Carnap hotel napraviti isto kot Kant. Ta je s pojmom sintetičnih sodb apriori hotel pokazati na nujno veljavnost znanstvenih resnic s področja matematike in fizike, na koncu pa tudi še filozofije. Carnap pa je hotel z opisano metodo vključevanja znanstvenih terminov v aksiomatski sistem napraviti resnice teh znanosti za nujne. Nujne pa so lahko samo na podlagi pojma analitičnosti. Ta je pojmovan čisto v jezikovnem smislu. Stavek je pač analitičen in nujno resničen takrat, ko je resničen zgolj na podlagi jezika. Tako kot je Kant razširil pojmovanje analitičnosti s pomočjo forme čutnosti in kategorij, ki so v strukturi spoznavnega subjekta, tako je Carnap razširil pojem analitičnosti – na drugi način – na pojem jezika. Tako pojmovanje analitičnosti se pri Carnapu na koncu zreducira na konvencionalizem. Pri Kantu pa se pojem sintetičnih sodb apriori zreducira na pojmovanje odkrivanja strukture spoznavnega subjekta, katera je že vnaprej dana.) Izhodišče Quineove kritike Carnapa je ravno v tej točki, namreč da zaradi navedenih lastnosti aksiomatskih sistemov ni mogoče ločiti med analitičnimi in sintetičnimi stavki. Biti analitičen, se pravi biti resničen v nekem jezikovnem sistemu glede na njegova pravila formacije in transformacije. Toda če je resničnost jezikovnega sistema zgolj relativna (glede na drug aksiomatski sistem), potem je tako tudi z analitičnostjo.

Če so sodbe oziroma stavki, ki so resnični glede na določen sistem jezika, potem je možno zgraditi sistem pojmov (kategorij), ki bo zajemal izkustvo. ta sistem pojmov bo zgrajen pred izkustvom. Če menimo, kot je Carnap v Aufbau, da imamo logiko oziroma teorijo množic, katere stavki so resnični glede na njo samo in določene predikate npr. »biti pred«, s katerimi lahko izrazimo prostorne in časovne odnose in še določene pojme, ki izražajo enotnost subjekta glede na izkustvo kot je pojem »Ählinchkeitserinnerung«, potem lahko zgradimo izraze, ki bodo nastopali v stavkih, ki bi se naj neposredno nanašali na izkustvo. Tak stavek je npr.: »Opaža se zeleno na mestih s v času t«. Vendar moramo reči, da nastopi problem z besedo »na« in »v« v prejšnjem stavku. S sredstvi, ki smo jih opisali, lahko namreč samo ločimo en stavek od drugega glede na neposredno izkustvo, če se npr. spremenijo prostorne ali časovne navedbe. Točneje bi rekli, če že razumem nek stavek take oblike, potem razumem tudi drug stavek iste oblike, ki ima spremenjene samo kvalitete in pa časovne in prostorne koordinate. Tudi verificiramo lahko le stavke, če jih predhodno razumemo tudi glede na izraz »na« in »v«. To pa pomeni, da moramo imeti že predhodno določen pojem prostora in časa in razprostiranja kvalitete. Isto velja tudi za vse pojme, ki smo jih dobili s pomočjo logičnih konstrukcij (ali konstrukcij, ki se tičejo teorije množic, če smatramo, da predikat »biti element« ne spada v logiko) in osnovnih predikatov. Tudi ti nam pomagajo samo ločiti različne stavke med sabo, ne pomagajo nam pa razbrati njihovega smisla, ki bi ga imeli po sebi. Odtod pa tudi Carnapova zahteva, da je smisel stavka pravzaprav v metodi njegove verifikacije. Ta metoda pa je povezana samo z načinom konstrukcije osnovnih predikatov. Tako imamo opravka z zelo zoženim pojmom razumevanja.

Če pa ne sprejmemo take razdelitve sodb, potem tudi ne moremo zgraditi takega sistema pojmov in ne moremo zahtevati, da se vsi stavki dajo zreducirati na take, ki so direktno preverljivi v izkustvu (seveda imamo v tem primeru opravka tudi z zelo zoženim pojmom izkustva). *zato moramo stalno graditi pojmovni aparat in ga sproti konfrontirati z izkustvom.* Tej zahtevi moramo ugoditi, v kolikor je mogoče. Zaradi tega bomo tudi drugače gledali na izkustvo. Tudi v najbolj enostavnem izkustvu bomo videli že prisotnost določenih pojmov. Tako bomo morali reči s Feuerbachom, da ni nobenega zgolj čutnega izkustva, saj so tudi »čuti teoretični«. Ker pa na ta način ne bomo mogli postaviti osnovnih predikatov in izrazov, ki bi jih predstavili v bazičnih stavkih, kateri bi se naj nanašali na izkustvo, moramo predpostaviti določene pojme in s tem tudi entitete (gnoseologija in ontologija gresta z roko v roki), s pomočjo katerih bomo lahko izrazili osnovna izkustva. Stavki, ki se nanašajo na ta osnovna izkustva, so najbolj stabilni in jih bomo skušali nazadnje spremeniti, kadar se bomo srečali z nasprotujočimi si izkustvi.

To mišljenje zagovarja Quine v članku On what there is (Kaj biva) in v članku Two dogmas of empiricism (Dve dogmi empirizma). S tem se lahko strinja vsak marksist, ki razmišlja o gnoseoloških in ontoloških problemih.

Vendar pa so principi, na katerih počiva Quineovo vsklajevanje znanstvenih sodb, preveč togi in neizdelani. Quine bi lahko nečelo koherence stavkov in načelo minimalne spremembe bolj natanko obrazložil. Zgleda, da je prvo načelo nekaj podobnega kot načelo neprotislovnosti, ki ga je formuliral že Aristotel. Podobno velja tudi za načelo enostavnosti in čim manjše spremembe. Načelo enostavnosti izhaja iz konvencionalizma, načelo čim manjše spremembe pa je na sploh lastno pozitivistični filozofiji. Zadnje načelo je pravzaprav neka bolj »mehka« varianta načela identitete v ontologiji in logiki pred Heglom in Marxom. Če gledamo na analitičnost bolj z metodološkega stališča moramo reči, da ima Carnap določeno prednost pred Quineom s tem, ko brani pojem analitič-

nosti. Čim namreč gradimo določen sistem pojmov, je to mogoče le, če imajo ti določeno vsebino, ki ostaja skozi relacije med njimi konstantna. To bi bila analitičnost, kot jo izgleda zagovarja Carnap in se zdi, da brez nje nimogoče shajati. Če na primer hočemo proučevati določeno matematično strukturo, moramo to strukturo v začetku v glavnih potezah podati s pomočjo logike; npr. ordinalna števila – pri tem moramo definirati dobro urejenost in pojem unije množic). Pri tem nam je logika že vnaprej dana (npr. kvantifikacijska logika prve stopnje). Če hočemo opisati to strukturo še bolj natančno, se moramo zateči po pomoč k logiki višjih stopenj ali teoriji množic. Kaj pa kadar hočemo govoriti o teoriji množic ali celo kvantifikacijski logiki? Strukturo teorije množic proučujemo glede na aksiome, ki pravzaprav podajajo s pomočjo kvantifikacijske logike v sebinsko pojma »biti element«.

V sami kvantifikacijski logiki, ki nam po eksplikaciji teorije množic še edina ostane nedoločena, pa se zopet zahteva že vnaprej določen pojem reda. Ta pojem se nanaša na reči, za katere velja določen predikat. Od kod pa nam pojem reda? Mar naj ga začnemo opisovati zopet z logiko in teorijo množic kot prej ordinalno število? Vidimo, da nikakor ne uideemo temu, da moramo vzeti že določen sklop pojmov, ki se izražajo skozi določen jezik. Odnosi znotraj tega sklopa pojmov nam morajo biti na nek način že vnaprej jasni in razumljivi. Ali če bi rekli bolj v slogu dialektične ontologije – *um mora biti že konstituiran, da lahko konstruira*. (Prav tako je po drugi strani tudi res, da se um oz. pojmovni aparat konstituiral skozi svoje konstruiranje, ki nujno poteka v času – vendar bomo na ta moment sedaj namerno pozabili.) Tako moramo imeti analitičnost, če gledamo pojmovni aparat glede na logiko. Prav tako tudi moramo upoštevati določeno apriornost pojmov, če jih gledamo v odnosu na spoznavno teorijo. To nam narekuje že sama metodologija dela. V tistem trenutku, ko smo se odločili, da bomo raziskovali odnose med pojmi oz. izrazi zgolj glede na njih smo že pristali na neke vrste analitičnost in apriornost. Tako pravzaprav misli tudi Carnap.

Druga pot, ki bi bila možna, bi bila ta, da bi pomen pojmov neprenehoma in sproti preizkušali v čutnem izkustvu in širši praksi. *Toda praktično je to nemogoče, ker moramo najprej zgraditi določen sistem pojmov, da se ti lahko sploh konfrontirajo z izkustvom*. Tako je npr. Riemann moral zgaditi cel sistem geometrije, ki ga je pozneje lahko Einstein uporabil v svoji gravitacijski teoriji, ki pomeni neke vrste prakso nasproti temu sistemu (ker vključuje poleg čisto matematičnega aparata tudi merjenje). *Ravno to, da lahko konfrontiramo pojme le kot sistem z izkustvom, jim daje pomen in s tem tudi analitičnost*. Kolikor pa so pojmi lahko samostojni in se tudi posamezne sodbe dajo konfrontirati z izkustvom, pa so taki pojmi seveda bolj vezani na določena izkustva in so s tem v manjši meri med sabo povezani. Za take pojme ne moremo reči, da bi bili analitični. Quine sicer vedno trdi, da lahko le sistem pojmov oz. sodb soočimo z izkustvom, vendar do podobnega sklepa ne pride. To pa zaradi tega, ker ostaja pri sodbah oziroma stavkih, ki se dajo konfrontirati z izkustvom striktno na behaviorističnih pozicijah.

Termini nastopajo seveda stalno samo v stavku. Stavek je osnovna enota pomena v logičnem pozitivizmu, in je to ostal tudi pri Carnapu in Quineu. Vendar bi lahko rekli, da je trditev, da je stavek ali sodba osnovna enota pomena premalo dialektična. Stavek je namreč sestavljen iz izrazov, ki imajo tudi sami na sebi določen pomen. Če že analiziramo stavek na subjekt in predikat ali na urejene pare, trojke ... objektov, za katere velja določen predikat, vidimo, da morajo termini, ki predstavljajo vsaj objekte, če že ne predikat, imeti svoj pomen. (Objekti vsaj v tem smislu, da so vrednosti variabel, nad katerimi se lahko

kvantificira – predikat pa ima pomen v povezavi s to kvantifikacijo.) Da rabimo tudi druge enote pomena, ne samo stavke, je razvidno tudi iz dokazovanja kompletnosti predikativnega računa prve stopnje. Da bi govorili o resničnosti ali zadovoljitvi nekega stavka, moramo uvesti pojem množice. Stavke »Fx« je resničen takrat, ko je resničen za vse množice objektov, ali stavke »Fx o« je resničen takrat, ko je resničen za vse množice parov objektov. Seveda se množice uvaja zopet s pomočjo principa abstrakcije, to je iz odprtih stavkov, vendar jih torej pri razlagi sistema stavkov, ki je najbolj zanimiv (to je predikativna logika prve stopnje) moramo že uvesti, če hočemo govoriti o kompletnosti te logike (pa čeravno samo v metajeziku, kar v bistvu ne spremeni stvari). Pojem, kategorijo dobimo po eni strani iz stavkov tudi kot rezultat njihovih medsebojnih odnosov – sklepanja. Tako pravi Hegel: »Sklep je enotnost pojma in sodbe«.* Stavke in termine v njem moramo stalno gledati v njihovi medsebojni enotnosti in prepletanju. Seveda Quine to prepletanje upošteva in govori o njem, in prav tako tudi Carnap, vendar le v mejah svojih logičnih analiz (Carnap pa v mejah semantike). Vendar pa na koncu le oba upoštevata stavke kot osnovno enoto pomena (v tem smislu, da se da le stavke kot celoto verificirati v izkustvu, pa tudi v sintaktičnem smislu).

Če bi se upoštevalo tudi drug moment, namreč relativno samostojnost stavčnih terminov oziroma kategorij, bi se lahko opazilo, da so gotovi pojmi potrebni že, ko začnemo delati sodbe oziroma stavke. Če je govora o kakem jeziku čutnih dat ali pa objektivnem jeziku, imamo že takoj opraviti s kvaliteta, ki so na določenem mestu in v določenem času. Zato lahko le s pomočjo kategorij kvalitete, prostora, časa začnemo tvoriti stavke, ki zajemajo bazična izkustva in so tako bili osnovna enota empiričnega pomena.

Podobno je tudi takrat, ko se skuša postaviti formalni sistem. Preden postavimo v njem aksiome in pravila sklepanja kot osnovne enote pomena, moramo že ugoditi splošnim zahtevam aksiomatskega sistema. Ena od teh je na primer, da morajo biti stavki v njem konsistentni, da ne smejo priti med sabo v protislovje. Čeravno lahko zadnje formaliramo s pomočjo formalnega sistema zelo eksaktno, vendar moramo imeti že pred samo postavitvijo sistema določen pojem o tem. Ta pojem pa se seveda s postavitvijo formalnega sistema spreminja; iz temačnega postane bolj jasen pojem. (Formalni sistem pa ni možen brez stavkov – torej so bili ti potrebni, da se je prišlo do bolj jasnega pojma).

Te dialektike pojma – sodbe ali termina – stavka ne opazita Quine in Carnap, oziroma ji polagata premalo pozornosti. (Če Quine ne bi vzel stavka kot osnovne enote pomena, ne bi mogel razložiti nastanka običajnih pojmov s pomočjo fraze »... je resničen za to in to«, kjer se »to in to« nanaša na individuum. To pa je osnova njegove razlage odnosa med subjektom in predikatom. Carnap pa ne bi mogel začeti pri bazičnih strukturah kot osnovnih enotah pomena in bi tako njegov redukcionizem (zahteva, da se morajo dati vsi stavki spraviti na nek ekvivalent, ki se da verificirati v izkustvu) ne bi bil mogoč.

Iz tega lahko povzamemo, da v filozofiji ne gre brez kategorij kot so kvaliteta, relacija, število, vzrok, posledica, delovanje, stvar, spreminjanje. Ali pa nam to da misliti, da je bivanje vsakega njihovega denotata neodvisno od drugega in da je zato redukcija ene kategorije na drugo nemogoča? To nikakor ne drži. Drži celo nasprotno, samo če se zavedamo meja redukcionizma. S tem, ko poskušamo razložiti eno kategorijo z drugimi, moramo stalno še pritegniti druge in zavzeti še širše območje, v katerem najdemo njihovo enotnost.

Valter Motaln

*G. Hegel: Enciklopedija filozofijskih znanosti str. 164

POSKUS VRNITVE K VSEBINI

(Alternativna logika C. I. Lewisa)

Logični 'računi' se od sorodnih ali celo izomorfnih matematičnih sistemov razlikujejo po tem, da niso samo abstraktna igra s simboli, ampak morajo svoj *raison d'être* nenehno potrjevati v odnosu do svojega intencionalnega predmeta, tj. oblik mišljenja in (hkrati) logičnih zakonitosti jezika. Kakorkoli že ontološko interpretiramo status tega intencionalnega predmeta (realistično, konceptualistično, semiotično ali kako drugače), ostaja dejstvo, da je logika kot kánon mišljenja smiselna le toliko časa, dokler ohranja to intencionalnost – če pa se proglasi zgolj za formo, ki je neodvisna od vsake, tudi ideelne, vsebine, s tem postane bodisi ena izmed matematičnih iger z znaki bodisi tehnična disciplina, ki postavlja normative za izdelavo določenih strojev, npr. računalnikov. Status logike kot filozofske discipline je paradoksalen: njen začetek pri Aristotelu sovpada z emancipacijo forme od vsebine; popolno zmagovalje forme nad vsebino, zapisa nad intencionalnim predmetom, pa bi bil njen konec.

Abstraktnost sodobnih logičnih deduktivnih sistemov, konvencionalizem pri aksiomatizaciji, neločljiva povezanost z matematiko, so ustvarili *videz*, da so zakoni formalne logike popolnoma neodvisni tako do subjekta, ki jih piše/misli, kakor tudi od intencionalnega predmeta (če za hip subjekt in objekt ločimo in odmislimo refleksivnost subjekta, ki se prezrcali v objekt). Toda ta neodvisnost logičnih računov je povsem imaginarna, kajti od Aristotela dalje je formalna logika 'organon' (=orodje) mišljenja ter tako osnova vsake filozofske in znanstvene metodologije, racionalne spoznave.

Konvencionalizem v logiki velja samo do določene meje: upravičen je pri izboru aksiomov iz množice teoremov nekega formalnega oziroma formalizirane sistema, delno tudi pri izboru t. i. 'primitivnih pojmov'. Kot celota pa neki abstrakten formaliziran sistem (ali: »kalkil«) postane logični sistem šele z interpretacijo, s podelitvijo pomena znakom. Podelitev pomenov oziroma izgradnja semantike pa v formalni logiki ni povsem poljubna, ni nekakšen 'demiurgični akt', kakor jo nekateri logiki skušajo prikazati (npr. Carnap), ampak predpostavlja določene, v zgodovini človeške misli in prakse nastale zveze in objekte 'ideelnega' tipa, ali – če uporabimo ontološko bolj nevtralen izraz – intencionalne predmete.

Skušajmo to tezo ponazoriti na konkretnem primeru propozicionalnih (stavčnih) funkcij, ki tvorijo osnoven, najbolj 'primitiven' sistem v sodobni formalni logiki. Propozicionalnih funkcij, tj. povezav med dvema elementoma p in q , je v dvovalentnem propozicionalnem računu teoretično 16. Tolikšno je namreč po principih kombinatorike število možnih permutacij dveh elementov (0, 1) s štirimi mestnimi vrednostmi. Z matematičnega stališča so vse te zveze popolnoma enakovredne, z logičnega stališča pa so nekatere propozicionalne funkcije bolj relevantne od drugih (bolj relevantne so konjunkcija, disjunkcija, implikacija, ekvivalenca), kar izhaja iz vnaprej mišljene oziroma določene podelitve pomenov tem funkcijam. Podobno bi lahko ugotavljali tudi za Aristotelove silogizme.

		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
p	q		V			$\supset$		$\Leftrightarrow$	$\cdot$								
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0
1	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0
0	1	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0
0	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0

Utemeljitelja sodobne formalne logike Russell in Whitehead v svojem znanem delu »Principia Mathematica« (1910) funkcijo $p \supset q$ uvajata kot primitiven pojem, kot pojem, ki naj bi bil implicitno definiran z aksiomi. V svojih neformalnih komentarjih to funkcijo nekoliko ponesrečeno imenujeta »materialna« implikacija, njen korelat v predikatnem računu pa »formalna« implikacija. Slednjo lahko razvežemo v konjunkcijo samih »materialnih« implikacij, vendar je to za naš kontekst obrobne pomena. Če bi v okviru klasičnega propozicionalnega računa (sistema, razvitega na osnovi »Principia mathematica«) namesto implikacije za primitiven pojem – poleg negacije – izbrali konjunkcijo, bi lahko implikacijo uvedli s sledečo definicijo:

$$(p \supset q) = \text{ne-} (p \cdot \text{ne-} q),$$

pri čemer pika pomeni konjunkcijo, predpona 'ne-' pa negacijo. To definicijo lahko preberemo na sledeči način:

»p implicira q« pomeni isto kot »ni res, da je p resničen in hkrati q neresničen«. Podobno lahko govorimo o »materialni« ekvivalenci, ki jo definiramo kot obojesmerno »materialno« implikacijo.

Implikacija pa ima med drugimi propozicionalnimi funkcijami s semantičnega stališča izjemno vlogo, ker tvori osnovo za glavno shemo logičnega izpeljevanja:

$$\begin{array}{c} P, P \supset Q \\ \hline Q \end{array}$$

ki jo lahko zapišemo tudi v obliki tautologije, kot teorem, znan z imenom *modus ponens*:

$$(p \cdot (p \supset q)) \supset q.$$

Vloga tako imenovane »materialne« implikacije v shemi izpeljevanja *modus ponens* je bila izhodišče za razmišljanje ameriškega logiku **Clarence Irving Lewisu** v njegovih dveh znanih delih »A Survey of Symbolic Logic« (1918) in »**Symbolic Logic**« (skupaj z Langfordom, 1932, druga izdaja 1959).

Lewis ugotavlja, da je vloga »materialne« implikacije (v nadaljevanju bom spuščal narekovaje) kot matrično opredeljene funkcije s karakteristiko 1-0-1-1 (gl. tabelo št. 1) za glavno shemo izpeljevanja neustrezna, ker tako pojmovana implikacija ni usklajena z intuitivnim (običajnim, neformalnim) pomenom besede 'implicirati', ki pomeni 'slediti iz ...' ali 'izpeljati iz ...'. Če rečemo, da 'p im-

plificira q' , s tem dovolj jasno mislimo, da je q posledica p , da vsebina stavka p nujno zahteva izpolnitev oziroma pravilnost stavka q . Pri intuitivnem pomenu termina 'implicirati' gre torej za neko »logično vzročnost«, za pomensko zvezo med dvema stavkoma, ki ni empirične narave, ampak temelji v sami notranji logični strukturi antedecensa in konsekvensa.

Očitno je, da materialna implikacija, kakor smo jo definirali zgoraj, ne more izpolnjevati te zahteve. Za primer si sposodimo stavek iz knjige Nika Prijatelja »Uvod v matematično logiko«, ki ga avtor navaja kot primer pravilne materialne implikacije: »Če je $2 \times 2 = 5$, potem je Ivan Cankar napisal dramo Lepa Vida.« To je pravilna materialna implikacija russellovskega tipa, saj je $p = 0$, $q = 1$, iz česar (gl. tabelo 1) sledi $p \supset q = 1$. Čeprav je implikacijska zveza pravilna, pa se takšno sklepanje (če implikacija pomeni sklepanje), ki je izraženo z zgornjim stavkom, upira vsaki zdravi pameti. Seveda, takoj moramo dodati, da ni samo pravilnost zveze $p \supset q$ tista, ki zagotavlja pravilen sklep tipa *modus ponens*, ampak da mora biti za pravilen sklep resnična tudi premisa p , kar pa v našem primeru ni. Sklepanje iz p na q je torej v tem primeru nepravilno. Lewisu pa to ni zadosti, ampak bi rad *prav* sklepanje iz stavka p na stavek q izrazil z drugačno implikacijsko zvezo (funkcijo).

Oglejmo si še en primer materialne implikacije, tokrat Lewisov. Stavek ' p ' naj pomeni: »Rože so rdeče.«, stavek ' q ' pa: »Sladkor je sladek.« Tudi v tem primeru je materialna implikacija $p \supset q$ pravilna, čeprav sta vsebinsko stavka povsem neodvisna. Podobno bi lahko rekli za primer, ko sta oba stavka, p in q , neresnična. Materialna implikacija je nepravilna samo v primeru, če je p resničen, q pa neresničen.

Lewis o materialni implikaciji pravi sledeče: »Od dveh poljubnih stavkov p in q je možnost, da p implicira q 75-odstotna; možnost, da se stavka medsebojno implicirata (da sta ekvivalentna) je 50-odstotna; možnost, da sta stavka neodvisna (da niti p ne implicira q niti q ne implicira p) pa je enaka nič!« (Sym. Logic, str. 145) K temu dodaja na nekem drugem mestu: »Materialna implikacija torej nima nobene možne (metodološke) vrednosti pri iskanju pravilnih hipotez za razlago nekega pojava« (str. 261). Da bi pojasnili to trditev, jo izrazimo še nekoliko drugače: dejstvo (ali pojav) q , kateremu iščemo pravilno hipotezo p , v primeru če je res dejstvo (tj. če je stavek q resničen, empirično preverjen itd.), velja ob kakršnakoli hipotezi, bodisi resnični ali neresnični – ne pojasnjuje pa kakršnakoli hipoteza (vzrok) dejstva q . To lastnost Lewis imenuje *paradoksalnost materialne implikacije*. V 'klasičnih' sistemih sodobne logike (Russell, Wittgestein, Carnap itd.) namreč veljata sledeča teorema, paradoksa materialne implikacije:

- (1) $p \supset (q \supset p)$
- (2) $ne-p \supset (p \supset q)$,

ki ju Lewis na osnovi intuitivnega pomena implikacije, interpretira na sledeč način:

- (1): Če je p resničen, potem p sledi iz česarkoli (iz poljubnega q).
- (2): Če je p neresničen, potem iz p sledi karkoli (poljubni q).

Paradoksalnost intuitivno razumljene materialne implikacije pa je razvidna tudi iz drugih pomembnih teoremov, ki nastopajo v 'klasičnih' sistemih, na primer iz sledečega:

- (3) $ne-(p \supset q) \supset (p \supset ne-q)$

Lewis ta teorem komentira takole: »Ko bi materialna implikacija dejansko ustrezala odnosu izpeljivosti (oziroma impliciranja; 'slediti iz . . .'), potem ob veljavnosti teorema (3) nobena dva stavka p in q ne bi mogla biti hkrati konsistentna in neodvisna, kajti: če sta p in q konsistentna, ne more p implicirati ne-

q, če pa sta neodvisna, p ne more implicirati q.« (str. 144) Ob predpostavki, da sta stavka p in q konsistentna in hkrati neodvisna (takšna sta na primer dva aksioma istega deduktivnega sistema), bi bil teorem (3) neveljaven, ker bi imel antecedens glavne implikacije logično vrednost = 1, konsekvens pa = 0. Povejmo to še nekoliko drugače: če razumemo implikacijo kot odnos 'slediti iz . . .', potem antecedens ne- ($p \supset q$) pove, da sta stavka p in q neodvisna, negacija konsekvensa ne- ($p \supset \text{ne-}q$) bi pomenila, da sta p in q konsistentna, negacija te negacije ne- ($\text{ne-} (p \supset \text{ne-}q)$) pa, da p in q nista konsistentna. Ob upoštevanju pravila opustitve dvojne negacije lahko teorem (3) beremo tudi kot neke vrste paradoks:

(3) : Če sta p in q neodvisna, potem nista konsistentna. Paradoks je v tem, da takšna dva stavka pozitivno obstajata, po drugi strani pa naj bi obstoj takšnih dveh stavkov bil zanikan z logičnim teoremom oziroma zakonom. Kdor pozna aksiomatiko, ve, da je eden izmed bistvenih pogojev za gradnjo aksiomatskih deduktivnih sistemov prav ta, da so aksiomi medsebojno konsistentni in hkrati neodvisni. Če namreč ne bi bili konsistentni, bi takšen sistem vodil v protislovje; če pa ne bi bili neodvisni, bi se na primer aksiom Q dalo deducirati iz aksioma P, torej Q sploh ne bi bil aksiom, ampak teorem (dokazljiva teza). In *ultima analysis* bi na tak način prišli do enega samega in edinega aksioma . . . do nekakšne 'univerzalne formule'. V sistemih 'klasične' logike pa se da dokazati, da takšnega 'univerzalnega aksioma' ni (razen v Schefferjevem sistemu, ki uvaža kot primitiven pojem funkcijo, imenovano inkompatibilnost).

V »sistemu materialne implikacije« (kot Lewis imenuje Russellovo logiko) velja tudi sledeč teorem, ki je v tesnem sorodstvu z zgornjim, zato ga bomo označili s črtico:

$$(3') (p \supset q) \vee (p \supset \text{ne-}q) .$$

Znak 'V' pomeni disjunkcijo. Lewisovo branje teorema (3') je takšno:

(3): Iz p sledi q ali ne-q; druge možnosti ni.

Z drugimi besedami: nobena dva stavka p in q ne moreta biti neodvisna. Lewis se sprašuje, kako je propozicionalna funkcija s karakteristiko 1-0-1-1 sploh lahko dobila status implikacije? (Druge propozicionalne funkcije, npr. konjunkcija, disjunkcija itd., mnogo bolj ustrezajo svojim intuitivnim pomenom.) Na to vprašanje Lewis odgovarja, da gre za »nesrečni historični slučaj«. Citiram: »Dejstvo, da skoraj vsi sistemi v simbolni logiki bazirajo na relaciji ekstenzionalne ali materialne implikacije, izvira iz tega, da so bili vsi po vrsti postopoma zgrajeni na osnovi Boolove algebre – torej na osnovi računa, ki je bil sprva namenjen za računanje z množicami. Za (zgoraj navedenimi) nenavadnimi lastnostmi materialne implikacije ni ničesar skrivnostnega, razen to, da izvirajo iz nekoliko nesrečnega historičnega slučaja.« (str. 89) Materialna implikacija temelji na relaciji podmnožice, torej na povsem matematični relaciji, ne pa na logičnem (in hkrati intuitivno razumljenem) impliciranju. Lewis glede tega zaključuje: »Implikacija, ki temelji na ekstenzionalni relaciji podmnožice, ne more biti implikacija v striktnem pomenu besede.«

II.

Če se bežno ozremo nazaj, pa nam postane takoj jasno, da takšne zahteve, kakršno Lewis postavlja implikaciji, ne more izpolnjevati nobena ekstenzionalna relacija in ne samo takšna, ki »temelji na relaciji podmnožice«. Odnos impliciranja, »sledenja iz . . .«, »logične vzročnosti« – ali kakor že razumemo implikacijo v striktnem pomenu – je namreč nujno povezan z vsebino izjav p in q, torej *intenzionalen*.

Tukaj je potreben manjši ekskurz. Tradicionalna logika, ki jo je utemeljil Aristotel, pri pojmu razlikuje vsebino in obseg. Vsebina in obseg nekega pojma naj bi bila v obratnem sorazmerju: čim bolj je neki pojem »vsebinski«, tem manjši je njegov obseg, in obratno. Tako naj bi npr. pojem 'Grk' imel več vsebine in manjši obseg kot pojem 'človek' ipd. Že v tradicionalni logiki pa postaja vse bolj odločilen obseg pojma, vsebina stopa v ozadje, kar se dogaja vzporedno z razvojem formalizacije logičnih računov. Že za Aristotelovo silogistiko lahko rečemo (vsaj za njen »apodiktčni« del), da so silogizmi predvsem odnosi med obsegi pojmov, da so torej izrazito ekstenzionalni sklepi. (To je razvidno tudi iz možnosti, da silogizme ponazorimo s t. i. Vennovimi diagrami kot odnose med množicami.) – Sodobna logika je v svojih 'klasičnih' sistemih (Frege, Russell, Carnap itd.) še mnogo bolj dosledno in popolno razvila *princip ekstenzionalnosti* ter ga postavila za svoje bazično načelo. Fregejevo in Russellovo tezo ekstenzionalnosti lahko, malce poenostavljeno, zapišemo takole:

$$(x = y) = (f)(f(x) \Leftrightarrow f(y)).$$

Dve 'stvari' (logični entiteti, pojma itd.) sta istovetni takrat, če lahko vse lastnosti, ki jih ima 'stvar' x , pripišemo 'stvari' y , in obratno. Kakšne so te lastnosti, za ekstenzionalno logiko ni pomembno, kajti vsebina je podrejena obsegu: če se obsega preseka vseh lastnosti, ki pripadajo x , in preseka vseh lastnosti, ki pripadajo y , pokrivata, potem sta x in y identična, ne glede na to, ali sta po vsebini (intenzionalno) različna. Očitno je, da v ekstenzionalni logiki deluje princip abstrakcije, ki je 'sposojen' iz matematike, iz teorije števil: $5 = 5$, ne glede na to, ali petica na levi strani enačaja predstavlja jabolke, petica na desni strani enačaja pa hruške.

Princip ekstenzionalnosti lahko izrazimo tudi na sledeči način: vsaka izjava, izrečena v intenzionalnem jeziku, je lahko brez izgube prevedena v ekstenzionalni jezik. Zgodovinar logike W. Kneale v svojem znanem delu »The Development of Logic« pravi sledeče: »Intenzionalni jezik vsebuje izjave in (hkrati tudi) designate izjav, ekstenzionalni pa samo izjave. . . . Vsi naravni jeziki so intenzionalni.« (str. 602) Vlogo designatov izjav v naravnem jeziku igrajo na primer besede oz. stavki v premem govoru. Narekovaji pri premem govoru označujejo designate izjav, označujejo to, da so stavki v narekovanjih v nekem smislu 'stavki na drugo potenco'. Intenzionalni jezik je nujno večplasten, ekstenzionalni pa enoplasten – to svojo enoplastnost dosega prav s pomočjo zgoraj nakazane redukcije vsebine na obseg.

Tukaj se seveda odpira zelo široka problematika, ki jo v pričujočem prispevku o alternativni logiki C. I. Lewisa ne moremo v nakazani širini razvijati naprej, če se nočemo izgubiti v vsej njeni razvejanosti. Preden se vrnemo k problemu implikacije, si na kratko oglejmo le še to, kaj »princip ekstenzionalnosti« pomeni v propozicionalni (stavčni) logiki – pomeni redukcijo stavkov na logično vrednost 1 ali 0. Lewis pravi: »V klasični propozicionalni logiki znaki $p, q, r, \dots$ dejansko ne označujejo stavkov (različnih smiselnih trditev), ampak samo njihovo resničnost ali neresničnost, razred(a) primerov (1 ali 0), v katerih so stavki (ne) resnični.« (str. 87). V ozadju nomenklature $p, q, r, s, \dots$ je torej *binarni kod*, ki vse razlike reducira na razliko med enico in ničlo.

Glavno vprašanje, ki se logiku po osvetlitvi principa ekstenzionalnosti zastavlja, je seveda sledeče: ali je sploh mogoče zgraditi intenzionalni logični sistem? Ali ni princip ekstenzionalnosti nujen pogoj vsakršne logike? Če ta princip zavržemo, ali ni to tako – kot pravi pregovor – da »z vodo v banji zlijemo tudi otoka«? Ali ni »gospodstvo forme« nekaj istega kot sama logika? – Lewis smatra,

da to ni tako. Prepričan je, da je možno zgraditi logični sistem, ki vključuje tudi »princip intenzionalnosti«, takšen sistem, ki v določenem smislu vključi tudi vsebino izjav v formalne logične strukture. Ali se mu je to posrečilo ali ne, o tem logiki še niso izrekli zadnje besede. Dejstvo pa je, da je Lewisov poskus vrnitve k vsebini, poskus izgradnje intenzionalne logike na principih modalnosti in »striktne implikacije«, še danes, po petih desetletjih, predmet živahnih razprav med logiki, zlasti med tistimi, ki bi radi logiko spet povezali s filozofsko in znanstveno metodologijo ter jo rešili splošne 'computerizacije'.

Vrnimo se torej k Lewisovemu problemu implikacije in si na kratko oglejmo, kako se iz njegovega pojmovanja implikacije rodi nov, dokaj svojevrsten sistem intenzionalne (modalne) logike.

Za uvedbo »**striktne implikacije**« torej ne zadostuje nobena ekstenzionalna relacija (gl. zgoraj). Za uvedbo »striktne implikacije« (v nadaljevanju bom opuščal narekovaje) je nujen takšen intenzionalen formalen sistem, ki vsebuje poleg stavkov $p, q, r, \dots$ tudi *designate* teh stavkov, kot npr.: »Možno je, da p « ali »Nujno je, da q sledi iz p « itd. Uvedba striktne implikacije nas vodi v modalno logiko, kjer nastopajo znotraj sistema takšni pojmi kot npr. možnost ali nujnost. Pomislimo na šolski stavek: »Če dežuje, potem (je nujno, da) so ceste mokre.« Logična vzročnost in nujnost sta med seboj kar najtesneje povezani. Za uvedbo takšne implikacijske zveze, ki bi bila usklajena z intuitivnim pomenom izraza 'implicirati', za uvedbo striktne implikacije, je potreben nov metodološki pristop pri konstrukciji sistema propozicionalne logike. Vodilo pri konstrukciji tega sistema je Lewisu sledeče razumevanje (striktne) implikacije:

» p implicira q « je sinonim za: » q je izpeljiv iz p «;

» p ne implicira ne- q « je sinonim za: » p je konsistenten s q «;

» p ne implicira q « je sinonim za: » p je neodvisen od q «.

Sistem striktne implikacije, kakor ga je Lewis skupaj z Langfordom razvil leta 1932 v prvi izdaji »Symbolic Logic« (pozneje ta sistem dobi oznako S_2 za razliko od logičnega sistema S_1 iz razprave »Survey of Symb . . .« z letnico 1918, na eni strani, in poznejših sistemov striktne implikacije S_3 do S_5 in še dalje, na drugi strani, ki jih je delno razvil Lewis sam v drugi izdaji »Symbolic Logic« z letnico 1959, nadaljevali pa so jih njegovi nasledniki) – sistem S_2 , s katerim je Lewis zaslovel, vsebuje poleg negacije in konjunkcije kot primitiven pojem tudi možnost ali *sámo-konsistentnost* $\Diamond p$, ki jo lahko, kakor Lewis na začetku navaja, intuitivno beremo takole:

» $\Diamond p$ « je sinonim za:

1) » p je *sámo-konsistenten*«

2) » p je možen«

3) »možno je, da je p resničen«

» $\Diamond (p.q)$ « je sinonim za: » p in q sta konsistentna«

Negacija možnosti ne- p , ki jo lahko zapišemo kot ne- $\Diamond$ ne- p , je nujnost p . Kot znak za »nujno je, da . . .« se je pozneje uveljavil kvadrateg (čeprav ga Lewis še ne uporablja):

$$\Box p = \text{ne-} \Diamond \text{ne-} p.$$

Nujnost p torej formalno pomeni isto kot nemožnost ne- p . Negacija možnosti p ali ne- $\Diamond p$ pa je ne-(*sámo*)-konsistentnost.

Na osnovi primitivnega pojma $\Diamond p$ nato Lewis definira *striktno implikacijo*:

$$(p \rightarrow q) = \text{ne-} \Diamond (p . \text{ne-} q),$$

kar lahko preberemo: »p (striktno) implicira q« je sinonim za: »ni možno, da je p resničen in hkrati q neresničen«. Če to definicijo primerjamo z definicijo materialne implikacije, ki je bila navedena na začetku pričujočega spisa, lahko vidimo, da je pri striktni implikaciji bistven poudarek »ni možno, da p in hkrati ne-q«. Tega poudarka pri materialni implikaciji ni. Odnos med obema implikacijama lahko še bolj jasno zapišemo na sledeč način:

$$(p \rightarrow q) = \neg (p \supset q).$$

Sistem striktno implikacije, ki ga razvije Lewis v »Symbolic Logic«, vsebuje namreč tako striktno kot materialno implikacijo. Razlika med njima se lepo vidi iz primerjave sledečih dveh tabel:

p	q	$p \supset q$
1	1	1
1	0	0
0	1	1
0	0	1

p	q	$p \rightarrow q$
1	1	nedoločeno
1	0	0
0	1	nedoločeno
0	0	nedoločeno

Iz tabele za striktno implikacijo je jasno razvidno, da striktna implikacija ni resničnostna funkcija (angl.: truth-function), kajti njena vrednost ne more biti splošno in enoznačno določena s tem, če vemo le za resničnost ali neresničnost (1 ali 0) njenih elementov p in q. (Prim. Tabela št. 1!) Tabelarične karakterizacije torej ne pridejo v poštev za vse funkcije sistema striktno implikacije, ker ta sistem ni ekstenzionalen. Zato Lewis prezentira svoj sistem S₂ aksiomatično, z logistično metodo, za katero je prepričan, da jo lahko uporabimo tudi pri nekaterih intenzionalnih jezikih. Sistem S₂ vsebuje devet aksiomov, ki jih Lewis (spet za razliko od prejšnjega in poznejših sistemov) označi z veliko črko B in indeksi od 1 do 9. Privih sedem aksiomov je povsem 'klasičnih', določajo relacije komutativnosti, tranzitivnosti, opustitev dvojne negacije itd., podobno kot aksiomi v sistemih ekstenzionalne logike. Aksioma B₈ in B₉ pa uvajata modalne operatorje in striktno implikacijo. Čeprav v pričujočem zapisu ne moremo strogo formalno prikazati razvoja sistema S₂ in se bomo v nadaljevanju omejili le na posamezne teoreme (teze) znotraj teg sistema brez navajanja dokazov zanje, pa bolj zaradi zanimivosti navedimo aksioma B₈ in B₉ tudi v formalni obliki. Lewis imenuje aksiom B₈ »aksiom konsistentnosti«, B₉ pa »aksiom eksistence«:

$$(B_8) : \Diamond (p \cdot q) \rightarrow \Diamond p$$

$$(B_9) : (\exists p, q) \exists (ne-(p \rightarrow ne-q)).$$

Na osnovi aksiomov B_1 do B_9 lahko dobimo sistem teoremov striktne implikacije (=logičnih zakonov striktne implikacije), ki je ožji kot sistem teoremov 'klasične' materialne implikacije, kakor jo npr. razvijeta Russell in Whitehead v »Principia Mathematica«. V Lewisovem sistemu striktne implikacije iz aksiomov B_1 do B_9 ni mogoče razviti na primer naslednjih teoremov:

$$(1^\circ) : p \rightarrow (q \rightarrow p)$$

$$(2^\circ) : ne-p \rightarrow (p \rightarrow q).$$

Če (1°) in (2°) primerjamo s teoremi (1) in (2), ki ju Lewis označuje kot »paradoksa materialne implikacije« (glej zgoraj), vidimo, da je domnevna paradoksalnost z uvedbo striktne implikacije odpravljena, saj (1°) in (2°) v sistemu striktne implikacije nista logična zakona oziroma teorema.

Oglejmo si še nekaj nadaljnjih primerjav med materialno in striktno implikacijo. V sistemu striktne implikacije velja kot teorem:

$$(4) : (p \rightarrow q) \rightarrow ne-(p \cdot ne-q),$$

ne velja pa obratno:

$$(4') : ne-(p \cdot ne-q) \rightarrow (p \rightarrow q),$$

čeprav lahko v sistemu materialne implikacije oba analogna teorema združimo v:

$$(4'') : (p \supset q) \leftrightarrow ne-(p \cdot ne-q).$$

Vzemimo prejšnji primer: stavek p naj pomeni »rože so rdeče«, stavek q pa »sladkor je sladek«. Čeprav je takšna interpretacija antedecendens v implikaciji $(4'')$ resnična, pa iz tega ne moremo sklepati: stavek »rože so rdeče« (striktno) implicira stavek »sladkor je sladek«. Podobno velja za » $2 \times 2 = 5$ « in »Cankar je napisal Lepo Vido«.

Da je striktna implikacija ožja, bolj »stroga« relacija kot materialna implikacija, nam ponazarjata tudi sledeči formuli z oznakama (5) in (5°) . V sistemu striktne implikacije velja teorem:

$$(5) : (p \rightarrow q) \rightarrow (p \supset q),$$

ne velja pa obrat tega teorema, namreč:

$$(5^\circ) : (p \supset q) \rightarrow (p \rightarrow q).$$

Fines sistema striktne implikacije bi lahko navedli še mnogo; zlasti so zanimivi tisti teoremi, ki s pomočjo modalnih operatorjev vključujejo v propozicionalno logiko razne zakonitosti (npr. konsistentnost, neprotislovnost itd.), ki jih 'klasični' logični sistemi obravnavajo na ravni meta-logike oziroma teorije deduktivnih sistemov. Intenzionalni jezik sistema striktne implikacije v nekem smislu omogoča premostitev razcepa med teorijo in meta-teorijo, med jezikom in meta-jezikom, ne da bi pri tem vodil v logične paradokse Russellovega tipa.

III.

Najbolj nenavaden in za Lewisove kritike vprašljiv pa je »eksistenčni aksiom« B_9 , ki smo ga navedli zgoraj. Ta aksiom se od običajnih aksiomov razlikuje že po obliki, saj v njem nastopa eksistencialni kvantifikator, kar je za aksiom – ki naj bi bil univerzalen stavek – dokaj nenavadno. Aksiom B_9 najbolj radikalno razločuje sistem striktne implikacije od sistema materialne implikacije, saj ta aksiom potrjuje prav nekaj, kar v sistemu materialne implikacije ni možno: hkratno konsistentnost in neodvisnost dveh stavkov p in q . Če povežemo konsistentnost $ne-(p \rightarrow ne-q)$ in neodvisnost $ne-(p \rightarrow q)$, namreč dobimo prav:

$$(B_9) : (\exists p, q) (ne-(p \rightarrow q) \cdot ne-(p \rightarrow ne-q));$$

ta aksiom lahko beremo tudi takole: »Eksistira takšen par stavkov p in q , v ka-

terem sta p in q v takšnem odnosu, da en stavek ne pove ničesar o resničnosti ali neresničnosti drugega.»

Glede pojma eksistence v B_9 Lewis pravi, da je »eksistenca« tukaj mišljena hipotetično. »A eksistira« je sinonim za: »Obstaja entiteta A, ki jo je možno definirati, tako da ...«. Eksistenca torej temelji na možnosti intelektualne konstrukcije oziroma na pojmu, ki ga je mogoče definirati brez protislovnosti. S to tezo se Lewis približa logičnemu **intuicionizmu** (Brouwer, Heyting idr.).

Na osnovi B_9 Lewis dokaže dva zanimiva teorema, ki ju bomo zaradi večje preglednosti in enostavnosti navedli samo v neformalni obliki:

(6): »Eksistirajo najmanj trije različni stavki, ki so medsebojno konsistentni.« (»Symb. Log.«, str. 187);

(7): »Eksistirajo najmanj štirje različni stavki.« (str. 188)

Lewis pravi, da teh dveh teoremov znotraj sistema materialne implikacije nikakor ni mogoče dokazati, saj znotraj tega sistema eksistirata dejansko samo dva (logično) različna stavka, ki na osnovi teze ekstenzionalnosti sovpadata z razredoma 1 in 0. V binarnem kodu sistema materialne implikacije bi se dalo dokazati kvečjemu sledeči teorem: $(\exists p, q) (ne-(p = q))$. Teorema (6) in (7) pa v sistemu striktno implikacije omogočata štiri (logično) različne stavke, znotraj katerih obstajata dve konsistentni trojici. Za Lewisovo logiko torej ne zadostuje več zgolj binarni kod, ampak se z uvedbo modalitet neposredno navezuje na **večvalentne logike**. Odnos med modalnimi in večvalentnimi logičnimi sistemi je predmet številnih novejših logičnih razprav, med najbolj znanimi je razprava Roberta Ackermanna »An Introduction to Many-Valued Logics« (1967). Ackermann v tej študiji izhaja iz najbolj očitne razlike med modalnimi in večvalentnimi sistemi, namreč iz tega, da so modalni sistemi prezentirani aksiomatično, večvalentni (npr. Lukasiewicz) pa matrično; nadalje se sprašuje, ali je mogoče za poljuben aksiomatsko definiran modalni sistem najti ustrezno matrično karakterizacijo, in obratno. Odgovor na to vprašanje je nikalen: modalni in večvalentni sistemi niso izomorfni, zato je takšno 'prevajanje' nemogoče. Ta na prvi pogled malce nepričakovani sklep nam postane bolj razumljiv, če pomislimo na bistveno razliko med obema vrstama logičnih sistemov, ki se ne zadovoljujeta z binarnim kodom 'klasične' logike – **večvalentni sistemi** (kakor jih je zasnoval Lukasiewicz) so **ekstenzionalni**, **modalni sistemi** (kakor jih je zasnoval Lewis) pa so **intenzionalni**. Brez dvoma pa imata ti dve veji alternativnih logik precej skupnih točk.

Lewisovi nasledniki na področju modalne logike (Becker, Henle idr.) so sistemu S_2 dodajali nove aksiome za eliminacijo »dvojnih« in »mnogokratnih« modalitet. Tako so nastali novi sistemi z oznakami S_3 , S_4 , S_5 itd. Za primer navedimo dva takšna aksioma (v dveh oblikah):

$$(C_{10}) : \Box p \rightarrow \Box \Box p \text{ in } (C_{10}) : \Diamond \Diamond p \rightarrow \Diamond p;$$

$$(C_{11}) : \Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p \text{ in } (C_{11}) : \Diamond ne-\Diamond p \rightarrow ne-\Diamond p.$$

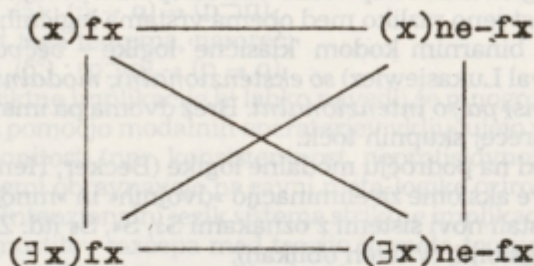
Ti aksiomi so metodološko problematični, ker z redukcijo dvojnih in mnogokratnih modalitet »pridobivamo na gotovosti«: npr. iz možnosti p sklepamo na nujno možnost p , iz možne nemožnosti na (faktično) nemožnost itd. Zato je bil sam Lewis proti takšnim redukcijam, ker je smatral, da je njegov sistem S_2 kljub dokajšnji kompliciranosti najbolj strikten.

Na osnovi principov redukcije (C_{10}) in (C_{11}) dobimo **štiri primarne modalitete**, ki jih lahko razvrstimo v »**modalitetini kvadrat**«:



A-stavek:	$\Box p$	: resničen, nujen
E-stavek:	$\neg \Diamond p$	: neresničen, nemogoč
I-stavek:	$\Diamond p$	: resničen, ne nujen
O-stavek:	$\neg \Box p$	: neresničen, ne nemogoč

Modalitetni kvadrat nas neposredno spominja na klasični logični kvadrat iz Aristotelovega »Organona«, ki ga lahko v nekoliko poenostavljenem sodobnem zapisu formuliramo takole:



Analogija je tako močna, da ni čudno, če so nekateri poznejši logiki-ekstenzionalisti (npr. Church, že prej pa tudi Carnap) skušali povezati modalne operatore s kvantifikatorji ter tako intenzije znova zvesti na ekstenzije. Lewis pa odločno nasprotuje taki interpretaciji svoje modalne logike – s takšno interpretacijo se namreč izgubi tudi striktna implikacija, za katero je prepričan, da je z njo našel tisto logično zvezo, ki popolnoma ustreza intuitivnemu pomenu implikacije kot principa izpeljevanja, saj je » $p \rightarrow q$ pravilna, ko je q izpeljiv iz p , in nepravilna, ko q ni izpeljiv iz p « (str. 245). Pot od »gospodstva forme« k ponovnem iskanju vsebine je torej nakazana, čeprav je Lewisovo pojmovanje striktna implikacije morda le prvi korak. Korak pa vendarle. Klic po smislu sredi same trdnjave formalistične mašinerije.

Marko Uršič

REALNOST LASTNEGA IMENA

»Ko so se Izraelci umaknili iz Egipta, niso imeli *enega* vodje.« – »Njihovemu vodji ni bilo ime Mojzes.« – »Človeka, ki bi bil storil vse to, kar poroča Biblija o Mojzesu, ni.«

Vse to in še več lahko menimo, ko izjavimo stavek »Mojzes ni obstajal«.

Vendar: Mar lahko, če kaj izjavimo o Mojzesu, ime vselej nadomestimo z enim od opisov? Denimo, da ga lahko: koliko opisov tedaj zadošča? In mar ime v vseh možnih primerih uporabimo zatrdno in enoznačno?

Tako se sprašuje Wittgenstein (1971, & 79), in izpelje sklep, da lastnemu imenu ne pripada trdni pomen, referenca. Takšno dojemanje vloge lastnega imena se po njegovem prepričanju ujema z vsakdanjo uporabo in izkustvom. Skratka: z lastnim imenom povezujemo *družino* opisov (in ne zgolj en sam opis). Govorec identificira referent lastnega imena s pomočjo lastnosti, ki tvorijo smisel imena. Od tod sledi tudi nezanesljivost znanstvenih definicij, saj več pojavov lahko deli podobne lastnosti.

Wittgenstein ni edini, ki zastopa takšno pojmovanje. Eden izmed najbolj doslednih zagovornikov teorije, ki določa lastno ime s svežnjem opisov, je Searle (1973, 96). Njena začetnika in najbolj vplivna zastopnika sta Russell (paradoksalno obenem zagovornik enostavne referenčnosti lastnih imen in avtor nauka o imenih kot okrajšavah za določne opise), in Frege.

Pojem svežnja implicitno uporablja Fregejeva klasična teorija, ki pod pogojem, da ne pride do spremembe pomena, reference, dopušča razlike v smislu. Če je po Fregeju te elastičnosti kriva nenatančnost govornice, pa je lahko ta pomanjkljivost teoriji v prid, saj jo lahko povežemo s hevrističnimi mehanizmi, in tvori srž spoznavne zmožnosti v sami srži simbolnega zapisa.

Čeprav se različne teorije ne ujemajo glede načina razmerij med imeni in opisi, so si vendarle edine v tem, da takšno razmerje obstaja (po Fregeju in Russellu so imena sinonimna singularnim opisom; Wittgenstein, Searle in Strawson menijo, da so imena okrajšave snopa opisov; Quine je prepričan, da singularni opisi določajo referenco imen; in Ziff končno trdi, da referenco imen določa snop singularnih opisov (Stegmüller 1975, 229)). Nekakšen komplement nazoru, da običajna govorica ne ustreza znanstvenemu zapisu (Frege, Russell, Quine), je v tradiciji zopet tvoril bolj na stranski tir potisnjen poizkus reafirmacije znanstvenosti lastnega imena: Mill na primer trdi, da imajo lastna imena zgolj denotacijo, ne pa tudi konotacije, in Ziff meni, da lastna imena niso del govornice.

*

Slednjo tradicijo reafirmira Kripke, po kateremu so lastna imena *strogi designatorji*, in ki kavzalno razloži njihovo pravilno uporabo.

Svojo teorijo poimenovanja je Kripke razvil kot stranski proizvod formalnega modela semantike za modalno logiko. Njegovo pomembnost na tem področju nam predoči naslednji navedek:

Razvoj modalne logike lahko razdelimo na tri obdobja: na obdobje antične in srednjeveške modalne logike, na obdobje, ki ga je pred šestdesetimi leti uvedel

Lewis, in na obdobje, ki ga je konec petdesetih in na začetku šestdesetih let načel Kripke. (Minc 1974, 9)

Kripke pa je postal med filozofi jezika pojem šele v začetku sedemdesetih let, ko so izšla njegova odslej klasična, brez zapiskov izgovorjena predavanja (Harman in Davidson 1972; ponatis Kripke 1980; v sežeti obliki Kripke 1979). Spoznanja iz raziskave modalne logike je tod uporabil za razlago identitete imen in nujnosti, torej tem, ki zadevajo logično teorijo, filozofijo govorce in metafizična vprašanja. Na tej osnovi se je lotil tudi problematike filozofije znatnosti in filozofije zavesti (mind), ter predlagal nekaj interpretacij, ki so jele veljati za popolne novosti.

*

Če želimo razumeti Kripkejeve inovacije, bo najbolje, da se ozremo na zgoraj navedene teorije o lastnih imenih, na mesto katerih ta predlaga svoje rešitve. Takšna je Russellova teorija določnih opisov, za katero vemo, da zvede logična lastna imana na izginjujočo potezo demonstrativa (meaning by acquaintance: Hintikka). In zopet Fregejeva klasična teza, po kateri smisel določa referenco (način njene dansoti). Pa še Wittgenstein-Searlova zamisel, po kateri lahko ime nadomestimo s snopom opisov.

Kripke (1980, 91) takole opiše položaj, ki vodi k teoriji snopa opisov: »Sam samcat sem v sobi, celotno občestvo govorcev in vse drugo lahko izgine, in referenco določim sam zase tako, da si rečem '»Gödel« mi pomeni človeka, ki je, kdorkoli naj že bo, dokazal nepopolnost aritmetike', pri čemer ime določim z opisom. »Vendar«, dodaja Kripke, »nas večina česa podobnega *ne* počne«.

V nasprotju s teorijo snopa opisov, ki naj bi določila referent imena, prisodi Kripke poimenovanju drugačno, *realno* vlogo.

Ta vloga je na eni strani dojeta kot teorija *znanstvene* semantike (Poulain 1980),

na drugi strani pa – in tega avtorji niso v toliki meri poudarili – *kot teorija, ki se glede poimenovanja ujema z intuicijo govorcev*.

Poimenovanje se opira na realno podlago, in ko je v govorici uvedeno, ni nekaj naključnega. Dejanje poimenovanja je simbolno zaznamovanje realnega: ko je ime uvedeno, drži, in ga ne moremo dojeti kot nekaj arbitrarnega. Bobu je treba reči bob (in ne npr. fižol ali leča).

Pri ponazoritvi prenosa imena uporabi Kripke *mit* zgodovinske vzročne verige: ime se prenaša od enega do drugega člena-govorca, ne da bi se izgubila njegova realna podlaga, in ne da bi na določitev (fixing) reference mogli vplivati opisi. Prav lahko se izkaže, da Gödel ni avtor dokaza nekompletnosti aritmetike, in vendar ostaja Gödel Gödel.

Lastna imena se strogo nanašajo na individuum, ne da bi ga opisala, v vsakem možnem svetu merijo na en in isti individuum. Neposredno določajo eno in isto bitnost, in sicer *ne glede na lastnosti*, ki bi jih ti bitnosti lahko pripisali.

Ko je poleg reference lastnim imenom pripisal tudi smisel, je Frege izhajal iz drugačnih predpostavk: smisel razloži kognitivno vrednost simbolizma, možnost razširitve spoznanja z zapisom ($a = a$ je manj informativno kot $a = b$), četudi gre v obeh primerih za identitetni trditvi).

V takšnem modelu se izgubi realna razsežnost imena, saj smo prej kot na njegovo identiteto pozorni na njegove lastnosti, na njegovo obnašanje v različnih kontekstih.

Poudarek je treba premakniti: najprej je treba zagotoviti identiteto trditve, z dejstvom da lastna imena določajo isti individuum v vseh možnih svetovih. Še-

le na tej podlagi lahko kot nekaj sekundarnega obravnavamo lastnosti, ki na videz stopajo z njim v povezavo. Lastno ime tvori realnost zapisa, ki je ločena od pomenjanja. (V lacanovski terminologiji: označevalec je ločen od označenčevega učinka).

Teorije, ki jih Kripke kritizira, so nastopile proti Millovim nazorom o singularnih terminih (ne pa toliko proti nazorom o splošnih terminih). Ko Kripke pri-sodi aktualnost Millovi teoriji o singularnih terminih, se tako približa, kot že rečeno, običajnemu razumevanju lastnega imena, reafirmira intuicijo govorcev v zvezi z lastnim imenom, kajti proti tej je nastopala celotna tradicija.

Po utečenem mnenju filozofov in lingvistov (ki ima svoje korenine v sholas-tičnem nauku o predhodnosti vrst glede na individue) obstajajo lastna imena šele na podlagi splošnih imen. Ko Mill trdi, da singularni termini denotirajo, ne da bi konotirali, daje podlago subverziji takšnega nazora.

Nasprotno pride v primeru splošnih imen Mill zelo blizu srednjeveški tradiciji razlikovanja med pomenjanjem (*significatio*) in supozicijo (*suppositio*) besed. Splošno ime ni individualno ime, ki ga lahko v istem smislu ob ohranitvi res-ničnostne vrednosti zatrdimo le za eno bitnost: ne pomeni stvari, na katero ka-že, njegov pomen je drugod. Isti termin ima v različnih kontekstih različen po-men, kar postane jasno celo pri lastnih imenih, vkolikor jih apliciramo na več individuov (France je lastno ime več individuov, in ne enega samega, in v tem smislu ni pomembna njegova zvedba na najpomembnejšega slovenskega pes-nika oziroma na primer na ustreznega svetnika kot začetnega nosilca poime-novanja, saj tudi brez te opore prav lahko določa razred Francetov). Lastnosti splošnih imen oziroma terminov v Millovem smislu se glede te poteze ujemajo s Fregejevimi in Russellovimi stališči, saj pripozna Frege poleg reference še smisel lastnega imena, Russell pa v zadnji instanci zvede lastna imena na do-ločne opise, jih eliminira (pri Fregeju imamo glede na to teorijo, po kateri se vse izjave določene resničnostne vrednosti nanašajo na en sam predmet, pri Rus-sellu kot njegovem protipolu pa lastna imena kondenzirajo v izginjujočo potezo demonstrativa, in jih lahko z aparatom analize odpravimo). Na drugi strani Mill zastopa stališče, da lastno ime ne preneha veljati, ko smo ga bili aplicirali, in sicer ne glede na dejstvo, da prvotni vzrok poimenovanja več ne obstaja (Prior 1980, 73).

Za russellovsko teorijo določnih opisov je izrecno zatrdil tudi Lacan (1975, 64), da ne ustreza dejanju poimenovanja v njegovi realni razsežnosti. Vemo tudi, da je po Lacanovi koncepciji lastno ime označevalec v čistem stanju, kristal govorice: prav to razsežnost pa so logiki skušali prikriti. Teorija (snopa) opisov ne prenese realne razsežnosti poimenovanja, in jo potlači z atribucijo lastnosti, opisov (»Scott« je npr. »avtor Waverleya«), ter skuša na tak način individuali-zirati umišljeno telesno podlago. »Vendar pa«, nam pravi Lacan, »česa podobnega ni, – pojem reference meri na realno.« Seveda, če se dejanje poimenova-nja veže na realno, ne more biti komunikacija. (str. 19)

Nadalje: Nauk označevalca v nasprotju z zgoraj omenjenim utečenim mne-njem filozofov in lingvistov trdi, da so lastna imena predhodna splošnim ime-nom.

Povezav s Kripkejevimi nazori je še več. Označevalec kot lastno ime se nikakor ne spremeni (četudi ga na primer nespoznavno zamomljamo v tujem jeziku, se ni spremenil), ni prevedljiv, in se nanaša na posamični individuum. Vsako ime skuša postati lastno ime, torej čisti označevalec, ki pa kot tak ne obstaja (Regnault 1978).

*

Ne zgolj po naključju lahko Kripkejevo problematiko lastnih imen ilustriramo z nekaj točkami iz pervertiranega leibnizovskega projekta »*reductio linguarum ad unam*«, kot ga za razlago hipoteze enkratnega jezika uporabi Lacanov učenec J.-A. Miller (1957, 68). Poteze tegajezika bomo skušali razpoznati pri lastnem imenu. Pri teorijah, ki zvedejo lastno ime na opis ali snop opisov, naletimo na izhodiščno točko razlike med meta-govorico in predmetno govorico, med omembo in uporabo, ter na dodatek presežnega znamenja, s pomočjo katerega je uvedeno cepljenje govorice, paradoksi in učinki strtja. (Seveda so zaradi odpora lastnega imena taki obravnavi dosledni projekti pomnoževanja lastnih imen, kot je na primer Carnapov, dokaj poredki).

A nadaljujmo z dejstvi: Lastno ime je (kot splošna govorica, vsakdanji jezik) nujno za sproženje formalnega sistema, za njegovo komuniciranje, in kolikor je vzrok verige poimenovanja, ga ni mogoče preseči. Lastno ime je enkratno, je eno in eno samo, je prvo in zadnje v določenem nizu, in je brezvzročno.

In končno, če nadaljujemo s parafrazo: Opis, ki določa lastno ime, obstaja, – vendar je ta opis konec koncev lastno ime samo, in smo se upravičeni začudeno vprašati, kateri je predmet, ki ga opis opisuje. Torej: Ni opisov, ki bi določali lastno ime, ampak lastno ime – kot nekaj enkratnega – obstaja. V tem smislu je refleksivno, avto-referencialno, zre kot tako paradoksu neposredno v oči. Ne vemo sicer, kaj natanko bi v tej primeri počeli z nekonsistentnostjo, prav gotovo pa je lastno ime povezano z resnico kot z nečim ne-prištevnim, ne-zagotovljenim, – pa naj se dozdeva še tako trdna opora.

Morda je že preveč, če rečemo, da je lastno ime polno sozvočij, da ga opredeljujejo topološke lastnosti. In če je povezano s subjektom, tvori realno, hieroglifsko oporo zapisa, ki ga popotenje po tem jeziku lahko dešifrira, razvozla, – seveda ne kar avtomatsko, ampak v določeni družbeni vezi.

Psihoanalitična družbena vez na primer, vkolikor je pozorna na travmatični zgodovinski dogodek, na temeljno znamenje Drugega (J.-Cl. Milner /1978, 98/ formulira paradoks nezavednega takole: »Bit je biti imenovan, ime pa je vezano izključno na govorjeno«), razgalja resnico preseka krožnic lastnega imena in tegajezika, resnico da ni spolnega razmerja: popotovanje tegajezika je vezano na znamenje zapisa, ki ga zapusti vpis pod realno jedro lastnega imena, tistega, na kar se subjekt vselej vrača kot na isto mesto (v označevalni verigi nudi odpor simbolizaciji, obenem pa v simbolni razsežnosti dopušča možnost želje).

*

Kripke gradi v nasprotju s težnjami po eliminaciji lastnega imena na njem kot na realni osnovi, in tako pravzaprav šele vzpostavlja znanstveno semantiko. Precej točk, ki smo jih pravkar navedli, lahko razberemo iz prispodobe zgodovinske vzročne verige poimenovanja:

»Grobno rečeno bi lahko teorijo predstavili takole: Sprva pride do začetnega, 'krsta'. Tod lahko predmet poimenujemo ostenzivno, ali pa referenco zagotovi opis. Ko ime prehaja od 'enega k drugemu členu', mora tisti, ki mu je ime na-

menjeno, ko se mu priuči, skušati ime uporabiti z isto referenco kot tisti, ki ga je bil od njega slišal.» (1980, 96)

Na ta način pridobi Kripke trdo jedro, ki ga je celotna tradicija skušala potlačiti s tem, da ga je določevala opisno. Ravno na tem mestu se nam zopet zdi plodna primerjava lastnega imena z nekaterimi potezami Curryjevega jezika-U: lastno ime je enkratno, zadnje, avto-referencialno, – vendar pa s tem še ni rečeno, da ga lahko prehitro substanciramo.

Ko pravi, da so lastna imena določena z začetnim krstom, in se v vzročni verigi *ne jenjajo zapisovati* ko prehajajo od člena k členu, ni težko videti, da je bil Kripke uvedel osrednji *mit*, ki skuša dati z njegovo pomočjo takšno podobo lastnega imena, ki se ujema z intuicijo govorcev.

*

Morda smo se, kljub temu da menimo, da primerjava Kripkejevega nazora o poimenovanju in nauka označevalca nikakor ni zgolj naključna, in je lahko propedevtično koristna, že dovolj časa zadržali v njenem okviru, in bomo morali razložiti še nekaj najvažnejših inovacij tega nazora.

Vendar se moramo še za hip zadržati pri vzporednici. Mit krsta je, kot vemo, povezan z vzročno verigo, zaradi katere je ime (pa tudi opis je lahko) strogi designator.

Pravi vzrok pa je, trdi nauk označevalca, spodrsla zadeva. Spomnimo se na Mojzesa, ki smo z njim pričeli. Ko govori o Mojzesu Freud (1974), se ne ujema z Wittgensteinom: materialno resnico išče v zgodovinskem dejanju, s katerim poveže poimenovanje, – v njegovem mitu enemu, enkratnemu in edinemu monoteističnemu bogu pripada *mesto* za očetnim nizom, ki prenaša njegovo znamenje.

*

Pomembno tehnično razlikovanje, ki ga uvede Kripke, je razlikovanje med paroma *a priori-nujno* in *a posteriori-naključno*, ki ju je tradicija enačila. Enačenje teh dveh parov in njuno obravnavanje, kot da bi imeli opravka s sinonimi, je eno velikih spregledanj v tradiciji. *A priori* in *a posteriori* sta *spoznavnoteoretska*, *epistemološka* pojma. *Nujno* in *naključno* pa sta *metafizična* pojma.

Po Kripkejevem mnenju obstajajo *nujne*, in vendarle *a posteriorne* identitetne trditve. Ena med njimi je znan Fregejev primer »Jutranjica je identična z Večernico«. Ta trditev je nujno resnična (ni mogoče, da ne bi bila resnična), vendar pa jo *spoznamo* šele na podlagi empiričnega opazovanja, – torej je *a posteriorna*.

Ni težko videti, da se tak nazor ujema s prejšnjim naukom o lastnih imenih kot strogih designatorjih, ki ne morejo da se ne bi nanašali na določeno identiteto, in sicer vzdolž vseh možnih svetov.

Tradicija je z istim primerom dokazovala možnost *naključnih* identitetnih trditev (ker je enačila aposteriornost, ki o njej tod ne moremo dvomiti, z naključnostjo).

S formalnim aparatom (v njegovi minimalni obliki) dokaže Kripke nujnost identitetnih trditev.

Zaključek sklepanja trdi, da je vsak predmet *y*, ki je identičen z *x*, nujno identičen z *x*.

Na ta način *niso* več važne lastnosti predmeta.

Podobno tudi lastno ime ne pomeni »nekaj kar ima take in take lastnosti«, – ampak se neposredno nanaša (referira) na stvar, ki ji je pripisano, je strogi designator. Če sta »a« in »b« stroga designatorja, je identitetna trditev »a = b«, vkolikor je resnična, resnična v vseh možnih svetovih, in ne more biti, da ne bi bila resnična.

Tudi običajna lastna imena, in termini, ki so vključeni v teoretske identifikacije, so strogi designatorji (lahko sklepamo na podlagi prejšnje rešitve). Če na primer ugotovimo, da je »vročina« gibanje molekul, naša trditev ni naključna, ampak izraža nujnost.

Na taki podlagi Kripke subvertira tradicionalni problem razmerja zavest-telo (mind-body). Običajno obravnavajo razmerje med zavestjo in telesom s pomočjo naključnih trditev, ki jih lahko obravnavamo kot identitetne, pod predpostavko da te identitetne trditve niso nujne (bolečina kot določeno stanje živčnega sistema, je predpostavljeno, se lahko nekega dne izkaže za drugačno stanje, kot pa ga je odkrila znanost): znanstvene identitetne trditve so običajno naključne. Na ta način se po tej teoriji znebimo dodatne krožnice duševnega pri obravnavi fizikalnih pojavov.

Nasprotno Kripke trdi, da so teoretične identifikacije, vkolikor so resnične, nujno resnične, torej tudi v primeru razmerja zavest-telo. Vendar pa se izkaže za resnično druga možnost: da tod identitetne trditve niso resnične. Duševna stanja niso kar enostavno fizikalna stanja.

Matjaž Potrč

Literatura

- Freud S. (1974): »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«, v »Studienausgabe«, zv. IX., Fischer, Frankfurt am Main
- Harman G. in Davidson D. (1972): »Semantics of Natural Language«, D. Reidel, Dordrecht-Holland
- Kripke S. (1979): »Identity and Necessity«, v Honderich T. in Burnyeat M. (izd.): »Philosophy as it is«, Penguin
- Kripke S. (1980): »Naming and Necessity«, Basil Blackwell, Oxford
- Lacan J. (1975): »R. S. I.« v »Ornicar?« 5, Le Graphe, Paris
- Miller J.-A. (1975): »U ou 'I' n'y a pas de méta-langagé«, v »Ornicar?« 5, Le Graphe, Paris
- Milner J.-Cl. (1978): »L'amour de la langue«, Seuil, Paris
- Minc G. E. (1974): Uvod v Feys: »Modalna logika«, Nauka, Moskva
- Poulain J. (1980): »Les parisiens de Saul Kripke«, Critique, Minuit, Paris
- Prior A. N. (1980): »The Doctrine of Propositions and Terms«, Duckworth, London
- Regnault F. (1978): »Du nom«, neobjavljena predavanja na Vincennesu, Univerza Paris VIII.
- Searle J. (1973): »Proper Names«, v Strawson P. F. (izd.): »Philosophical Logics«, Oxford U. P.
- Stegmüller W. (1975): »Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie«, zv. II., A. Kröner, Stuttgart
- Wittgenstein L. (1971): »Philosophische Untersuchungen«, Suhrkamp, Frankfurt am Main

KVANTIFIKACIJA IN W-NEKONSISTENTNOST

Univerzalni kvantifikator v stavku $(x) P(x)$ ('Vse je P') je mogoče razumeti na dva (različna) načina: 'Vsi objekti so P ali pa 'Vsi stavki oblike $P(\dots)$ so resnični'. (Analogno velja za eksistenčno kvantificirane stavke: 'vsaj en objekt je P' nasproti 'vsaj en stavek oblike $P(\dots)$ je resničen'). Razlika med obema interpretacijama je v tipu tega 'vse' oz. v nivoju, katerega pokriva. V prvem, bolj običajnem, OBJEKTIVNEM branju kvantifikacije se resničnost stavka odloča na nivoju objektov interpretacijske domene, v drugem, SUBSTITUCIJSKEM branju pa je spremenljivka pojmovana shematično, kot nadomestovalec imen, in vprašanje resničnosti kvantificiranih stavkov se reducira na vprašanje resničnosti njihovih substitucijskih instanc. Substitucijsko branje spremenljivk ima sicer vsaj tako dolgo zgodovino kot objektno, v novejšem času pa se uveljavlja npr. pri reševanju nekaterih težav kvantificirane modalne logike [Haack 78, str. 182–7].

Če je interpretacijska domena sestavljena iz imen uporabljanega jezika (osnovnih termov, ki se lahko sestavijo iz njegovih individualnih konstant in funkcijskih simbolov), se objektno branje kvantifikacije očitno reducira na substitucijsko (1). Takšni »refleksivni« interpretaciji oz. interpretacijski domeni se običajno reče 'Herbrandov svet', uporablja pa se jo npr. pri semantičnem prikazu Herbrandovega izreka Ivan Heijenoort 67, str. 554–5], ki povezuje veljavnost ali neizpolnljivost množice stavkov predikatnega računa z lastnostmi njihovih instanc.

Substitucijska interpretacija kvantifikacije seveda odpove v primeru eliminacije singularnih termov, kakršno načrtuje Quine. Pomembnejšo pomanjkljivost te interpretacije, polom Goedelovega izreka o krepki (2) (semantični) popolnosti predikatnega računa, je obdelana v [Dunn & Belnap 68]. Omenjeni izrek zagotavlja, da je stavek A logična posledica množice stavkov S samo, če je

A izpeljiv iz S. Če je S množica stavkov

$F(t_1), F(t_2), \dots$

kjer so ti vsa imena jezika, potem v substitucijski interpretaciji kvantifikacije velja

$S = A$, toda $S \not\vdash A$

Če bi bil namreč A izpeljiv iz S, bi, pač po definiciji dokaza, moral biti izpeljiv tudi iz neke končne podmnožice S in bi zato, po omenjenem izreku, moral biti logična posledica te podmnožice; to pa očitno ni mogoče.

Substitucijska interpretacija kvantifikacije nadalje ne podpira pojava tim. W-NEKONSISTENTNOSTI: v konsistentnem sistemu so lahko hkrati dokazljive vse instance neke splošne trditve in negacija te trditve. Tako so lahko v sistemu formalne aritmetike dokazljivi vsi stavki zaporedja

(1) $\neg F(0, g), \neg F_{\text{as}}(0, g) \neg F(s(s(0)), g), \dots$

in hkrati negacija ustrezne posplošitve:

(2) $\neg(x) \neg F(x, g)$ i.e. $(Ex) F(x, g)$

kjer je 'g' okrajšava za ' $s(s(s(\dots s(0). \dots)))$ '

S stališča substitucijske kvantifikacije je w-nekonsistenten sistem neizpolnljiv, vendar iz njega ni izpeljivo protislovje

$$(x)-F(x,g) \text{ in } -(Ex)F(x,g)$$

S stališča objektno interpretirane kvantifikacije pa je sistem (1) in (2) neizpolnljiv samo na osnovi dodatne PREDPOSTAVKE ZAPRTJA DOMENE [Reiter 78, str. 151] okoli naravnih števil, katero izraža neskončni stavek

$$(x) (x=0 \vee x=s(0) \vee x=s(s(0)) \vee \dots)$$

Znan primer w-nekonsistentnega sistema je rekurzivna aritmetika, nestandardno razširjena z negacijo Goedelovega stavka: v (1) in (2) naj 'g' pomeni njegovo Goedelovo število, 'F' pa relacijo, ki veže Goedelovi števili dokaza in dokazane-ga [Robbin 69, str. 110 in 114–5]. Stavek

$$(x)-F(x,g)$$

ki povzema zaporedje (1), je namreč ekvivalenten Goedelovemu stavku 'Nisem dokazljiv!' /3/ ('ekvivalenten' in en 'enak', ker stavek ne more vsebovati štev-nika lastnega Goedelovega števila, temveč le njegov opis /4/). Trditev (2) bi te-daj pomenila, da obstaja (zaradi) (1) neskončen) dokaz njene lastne negacije i. e. Goedelovega stavka.

Prevzem predpostavke zaprte domene simulira substitucijsko interpretacijo kvantifikacije v objektni, ker izključi domene, ki poleg referentov imen jezika vsebujejo še kakšne druge, (v jeziku) neimenovane objekte. Na takih objektih se v neki interpretaciji lahko »navzven« razreši navidezno nasprotje oz. w-pro-tislovje splošno – posamezno, in s tem vzpostavi izpolnljivost in konsistentnost sistema. V zgornjem primeru je tak objekt število, ki ustreza dokazu Goelodega stavka: neko neskončno veliko ali, kot g aimenuje [Hofstadter 79, str. 452] »nadnaravno« število, za katerega standardna aritmetika ne premore imena oz. štev-nika /5/. Podobno ugotavlja [Quine 69, str. 64]: če ob dokazu vseh instanc neke splošne trditve dokažemo še njeno negacijo, smo s tem dokazali eksisten-co nekega neimenovanega objekta.

Iz teh razglabljanj je že razvidno, kako je treba popraviti substitucijsko interp-retacijo kvantifikacije, da bo ohranjen krepki zakon popolnosti in pojav w-ne-konsistentnosti: pri objektni interpretaciji pomagajo neimenovani objekti, pri substitucijski kvantifikaciji pa bo pomagala razširitev jezika z novimi imeni. Tako Dunn in Belnap predlagata prilagoditev pojma leogične posledice substi-tucijski kvantifikaciji: preverjanje, ali je vsak model S tudi model A, naj se ne omeji le na konstante jezika, v katerem so formulirani stavki S in A.

Damjan Boadžijev

Opombe

/1/ Med možnimi interpretacijami nad Herbrandovim svetom H se posebej odlikujejo tim. H-interpretacije, ki

- individualne konstante interpretirajo naravnost vase
- funkcijski simbol 'F' mestnosti N interpretirajo kot znak funkcije, ki vsako N-terico $(h_1, \dots, h_N)$, h_i iz H, preslika ravno v $f(h_1, \dots, h_N)$ iz H

Iz definicije je očitno, da H-interpretacija opisuje avtonimno (samo-referenčno) rabo imen in funkcijskih simbolov (srednjeveški logiki bi rekli: materialno supozicijo ter-mov). H-interpretacija torej ostaja pri dobesednem tolmačenju, ki simbolom ne določa nobenega drugega pomena kot njih same – v H-interpretaciji sovpadeta uporaba in omemba imen. V kolikor so simboli to ravno po tem, da neka (drugega) pomenijo, v H-interpretaciji nimajo pravega pomena (reducirani so na status stvari).

/2/ Šibki izrek o semantični popolnosti (poseben primer krepkega, ko je množica stavkov S prazna), ostane v veljavi tudi pri substitucijskem branju kvantifikacije:

– A enakovredno – A

/3/ »Ne moreš me dokazati i. e. izreči«, kolikor se G naslavlja na rodni aksiomatski sistem.

/4/ V tem je resničnost drugega, in neresničnost prvega dela trditve 3.331 v 'Traktatu': 'Noben stavek ne more ničesar izreči o sebi, ker stavčni znak ne more vsebovati samega sebe'.

/5/ Nedokazljivost Goedelovega stavka i. e. sintaktična nepopolnost je (po prvem Goedelovem izreku) potreben pogoj konsistentnosti aritmetike. Stavek, ki trdi lastno nedokazljivost, mora, za ceno konsistentnosti sistema, ostati deduktivno nedostopen (poskus nasilnega zajetja nedokazljive i. e. neizrekljive resnice G – priključitev v obliki dodatnega aksioma – pa propade na poti neskončnega regresa (vodoinštalaterjeva mora)).

Literatura

Dunn, M & Belnap, N.: The substitution interpretation of the quantifier, NOUS Vol. 2, 1968, pp. 177–85

Haack, S.: *Philosophy of logics*, Cambridge University Press 1978

Van Heijenoort, J. (ed.): *From Frege to Goedel: – a source book in mathematical logic*, Harvard University Press 1967

Hofstadter, D.: *Goedel, Escher, Bach: an eternal golden braid*, Basic Books 1979

Quine, W.: *Ontological relativity and other essays*, Columbia University Press 1969

Reiter, R.: Deductive Question answering on relational data bases, v Gallia, H. & Minker, J.: *Logic and data bases*, Plenum Press 1978

Robbin, J.: *Mathematical logic – a first course*, W. A. Benjamin 1969

Wittgenstein, L.: *Logično-filozofski traktat*, Mladinska knjiga 1976

KUPOVANJE MEDENINE

Pričujoči izbor iz Brechtovega Kupovanja medenine si ne prizadeva biti reprezentativen ali izčrpen – služil je za podlago uspele bralne predstave v EG Glej, zato je bil tudi narejen predvsem z ozirom na »spektakelsko funkcijo«. Vendar tudi kot tak postavlja pred nas presek in zokroženo celoto – kljub temu, da je v Brechtovem tekstu ostalo še marsikaj, kar zasluži prevod, kot zaznamek prihodnjih nalog materialistične teorije. Izbor je bil narejen po: *Der Messingkauf*, v: *Schriften zum Theater*, Band V., Suhrkamp, Frankfurt 1963 (Redaktion: Werner Hecht). Naslove v oklepajih je dodala redakcija, ostali so Brechtovi.

FILOZOF: želi brezobzirno izkoristiti gledališče za svoje namene. Gledališče naj gledalcu nudi zveste podobe dogajanja med ljudmi in naj mu omogoči vzemanje stališč.

IGRALEC: se želi izraziti. Hoče biti občudovan. Za to potrebuje fabulo in karakterje.

IGRALKA: želi gledališče, ki bi imelo v družbi vzgojno funkcijo. Je politična igralka.

DRAMATURG: je povsem na voljo filozofu in obljublja, da bo vse svoje sposobnosti in znanje usmeril v to, da bo gledališče postalo filozofovo gledališče. Nadeja se preporoda teatra.

RAZSVETLJEVALEC: predstavlja novo publiko. Je delavec in ni zadovoljen s svetom.

(HVALNICA GLEDALIŠČA)

DRAMATURG: Kaj vas zanima pri izdelovanju predstave?

FILOZOF: Pri vašem izdelovanju predstave me vznemirja to, da vi s svojim aparatom in s svojo umetnostjo posnemate dogajanje, ki se odvija med ljudmi, tako da človek pri vas lahko verjame, da je postavljen pred resnično življenje. Ker me zanima način skupnega življenja ljudi, me zanima tudi vaše posnemanje le-tega.

DRAMATURG: Razumem. Ti hočeš zvedeti nekaj o svetu, tukaj pa kažemo, kaj se v svetu dogaja.

FILOZOF: Ne vem, če si me povsem razumel. Ne vem, ker tvojemu stavku manjka določena nelagodnost.

DRAMATURG: Zakaj bi se moral počutiti nelagodno, ko mi praviš, da te pri našem izdelovanju predstave zanima to, da mi kažemo, kar se v svetu dogaja. Saj to tudi počnemo.

FILOZOF: Rekel sem, da izdelujete posnemanja in da me le-ta zanimajo, v kolikor odgovarjajo posnemanemu, ker me najbolj zanima tisto, kar posnemate, namreč skupno življenje ljudi. Ko sem to rekel, sem pričakoval, da boste na to gledali z določenim nezaupanjem in da se boste vprašali, če sem lahko s takim stališčem sploh dober gledalec.

DRAMATURG: Zakaj ne bi bil dober gledalec? Pri nas že dolgo ne nastopajo več bogovi, čarovnice, živali ali duhovi. V zadnjih desetletjih je teater naredil vse, da bi bil ogledalo življenja. Svoji ambiciji, da bi pripomogel k reševanju družbenih problemov, je žrtvoval kar največ. Ni pridelal niti ene same velike fabule, ki bi jo lahko primerjali s starimi fabulami.

IGRALEC: Niti enega samega velikega lika!

DRAMATURG: Na kratko, kažemo vse strani skupnega življenja. Posežemo po vsakem močnem učinku, ne bojimo se nobene novotarije, že davno smo zavrgli vse zakone estetike. Igre imajo včasih pet dejanj, včasih petdeset; včasih je na enem odru pet prizorišč, konec je srečen ali nesrečen, imeli smo celo igre, v katerih je publika konec lahko sama izbirala. Razen tega, igramo en večer stilizirano, drugi večer pa povsem naravno. Naši igralci obvladajo jambe prav tako spretno kot ulični žargon. Operete so često tragične, tragedije vsebujejo songe. En večer stoji na odru hiša, ki je do najmanjše podrobnosti podobna pravi hiši, naslednji večer pa nekaj pisanih gredi označuje žitno borzo. Zaradi naših klovnov ljudje pretakajo solze, zaradi tragikov se držijo za trebuhe. Skratka, pri nas je vse mogoče, na žalost, bi rekel.

IGRALEC: Tvoj opis zveni nekoliko obupano, kot da ne delamo več resno. Ampak verjemi mi, da nismo lahkoumni burkeži. Smo ljudje, ki trdo delamo, pod strogo kontrolo in dajemo od sebe najboljšo, že zato, ker je konkurenca tako strašna.

DRAMATURG: Zato je tudi bilo naše prikazovanje resničnega življenja naravnost vzorno. Publika je pri nas lahko proučevala tudi najbolj pretanjena duševna stanja.

RAZSVETLJAVA

Daj nam že luči na oder, osvetljevalec! Kako naj mi,

Igralci in pisci komadov v poltemi

Predvajamo svoje podobe sveta? Pomračni somrak

Uspava. Mi pa potrebujemo gledalčevo

Pozornost, da, pazljivost. Dopusti,

naj sanjajo v svetlobi! Tisto malo noči,

ki je tu in tam zaželeno, lahko nakažemo

Z lunami in svetilkami, pa tudi naša igra,

Lahko, kadar je to potrebno,

Naredi čase dneva prepoznavne. O večerni pustoti

Nam je že Elizabetinec spisal verze,

Ki jih noben osvetljevalec ne preseže, še

Pustota sama ne! Osvetli torej,

Kar smo pripravili, da bodo gledalci

Lahko videli razžaljeno kmetico,

Kako seda na tavastländska tla,

Kot da so njena!

(K VRAGU Z DOGODKI!)

FILOZOF: Torej se predvsem trudite posnemati dogajanja med ljudmi?

DRAMATURG: Mi se sploh ne moremo ukvarjati z našo umetnostjo, ne da bi posnemali dogajanja med ljudmi. V najslabšem primeru lahko trdiš, da je naše posnemanje slabo. To bi pomenilo, da nas imaš za slabe umetnike.

FILOZOF: Tega vam nikakor nočem očitati. Ne maram govoriti o tistih primerih vaše umetnosti, ki se mi zdijo slabo izpeljani, ampak o tistih, ki se mi zdijo dobri. In tam, kjer je dobro izpeljana, daje vaša umetnost posnemanju pečat resničnosti.

IGRALEC: Mislim, da ni megalomansko, če trdim, da ti lahko vsako akcijo, ki si jo lahko zamisliš, tudi najbolj neverjetno, prikažem tako, da mi takoj verjameš. Če hočeš, ti pokažem, kako Napoleon požira žebličke za čevlje, in stavim, da se ti bo to zdelo popolnoma naravno.

FILOZOF: Rad verjamem.

DRAMATURG: Dovolj, da to označim kot majhno zastranitev. Ti, takorekoč, streljaš mimo cilja.

IGRALEC: Zakaj zastranitev? Govorim o umetnosti igre. Povsem res je, da posnemamo dogodke iz življenja, ampak to ni vse. K vragu z dogodki. Važno je, zakaj jih posnemamo.

DRAMATURG: In zakaj jih torej posnemate?

IGRALEC: Da bi napolnili ljudi s strastmi in čustvi, da bi jih iztrgali iz njihovega vsakdana in njihovih dogodkov. Dogodki so tu takorekoč stopnice, na katerih izvajamo svojo umetnost, odskočna deska, ki jo uporabljamo.

FILOZOF: Res je.

DRAMATURG: Tvoj res je mi sploh ni všeč. Mislim, da se boš komaj lahko zadovoljil s strastmi in čustvi, s katerimi naj bi te napolnili. Ko si razlagal, zakaj prihajaš k nam v gledališče, jih sploh nisi omenil.

FILOZOF: Priznam. Žal mi je.

KUPOVANJE MEDENINE

DRAMATURG: Pravzaprav pa smo se namenili govoriti o tem, kako si ti zadovoljen s produkcijo gledališča in ne, kako smo z njo zadovoljni mi.

IGRALEC: Lepo, kadar se zanima za nas, se zanima bolj za to kar posnemamo – vem, za dogodke – ampak kako naj mu posnemamo dogodke, če ne bomo mobilizirali svojih čustev in strasti?

FILOZOF: Saj nimam nič proti čustvom. Sprašujem se samo, kako vaša čustva in še posebej trud, vzbujati posebna čustva, postanejo posnemanja. Kajti na žalost moram ostati pri tem, da me posebej zanimajo dogodki iz resničnega življenja. Rad bi torej še enkrat poudaril, da se v tej hiši, polni grozljivih in delujočih naprav, počutim kot vsiljivec in outsider, kot nekdo, ki ni prišel sem zato, da bi občutil ugodje. Brez strahu bi celo ustvarjal neugodje, saj sem prišel s čisto posebnimi interesi, katerih posebnosti kar ne morem dovolj poudariti. To posebnost svojega interesa občutim tako močno, da se sam sebi zdim recimo kot trgovec z medenino, ki pride z nekemu orkestru in noče kupiti trobente, pač pa medenino. Trobentačeva trobenta je narejena iz medenine, ampak najbrž je ne bo hotel prodati kot medenino, po vrednosti in teži medenine. Tako jaz iščem svoje dogodke med ljudmi, ki jih vi nekako posnemate, čeprav z vašimi posnemanji hočete doseči nekaj popolnoma drugega, kot pa da bi zadovoljili mene. Jasno in glasno: rad bi dosegel, da bi dogajanja med ljudmi posnemali z določenim namenom; ker sem slišal, da vi izdelujete posnemanja, bi zdaj rad

ugotovil, če so zame uporabna.

DRAMATURG: Zdaj dejansko začenjam čutiti malo tiste nelagodnosti, ki si jo ti prej pričakoval. Posnemanja, ki jih tu izdelujemo, kot si malce suhoparno označil, so vsekakor posebna v toliko, v kolikor imajo poseben namen. Nekaj o tem lahko najdemo že v Aristotelovi Poetiki. Aristotel pravi, da je tragedija posnemajoče prikazovanje etično resnega, v sebi zaključenega dejanja določene dolžine, ki z vzbujanjem strahu in usmiljenja dosega očiščenje teh istih razpoloženj. Torej, gre za posnemanje tvojih dogodkov iz življenja, a ta posnemanja naj bi na poseben način delovala na nravi. Odkar je Aristotel to napisal, se je teater pogosto spreminjal, a komajda v tem smislu. Zavedati se moramo, da teater, če bi se spremenil v tem smislu, ne bi bil več teater.

FILOZOF: Meniš torej, da vaših posnemanj ni mogoče oddvojiti od njihovih namenov?

DRAMATURG: Nikakor ne.

FILOZOF: Ampak vaša posnemanja potrebujem za svoje namene. Kaj bomo pa zdaj?

DRAMATURG: Veš, posnemanja, ločena od svojega namena, ne bi bila več teater.

FILOZOF: Kar zame niti ne bi bilo tako pomembno. Lahko bi jih imenovali tudi drugače, na primer taeter. (Vsi se smejejo.) Tako bi vas umetnike preprosto angažiral za neumetniške naloge. In angažiral bi vas zato, ker nikjer drugje nisem našel ljudi, ki bi bili tako izurjeni v izdelovanju posnemanj, ki jih potrebujem za svoje namene.

DRAMATURG: Za kakšne skrivnostne namene pa gre?

FILOZOF: (se smeji) Saj si komaj upam izreči! Verjetno se vam bodo zdeli prav banalni in prozaični. Mislil sem, da bi lahko posnemanja uporabili za čisto praktične namene, preprosto zato, da bi iznašli najboljši način ravnanja. Razumete, z njimi bi lahko napravili nekaj fiziki podobnega in iz tega razvili tehniko.

DRAMATURG: Ti imaš torej znanstvene namene! To nima nič skupnega z umetnostjo.

FILOZOF: (hlavno) Seveda ne. Zato to tudi imenujem taeter.

DRAMATURG: V redu, sledili bomo tvojim mislim. Se bo že kaj našlo tudi za nas.

ISKANJE STAREGA IN NOVEGA

Ko preiskujoče prebirate svoje
vloge in ste pripravljeni čuditi se,
Iščete staro in novo, odkrivате, da je naš čas
In čas naših otrok čas boja
Novega s starim.
Ukana stare delavke,
Ki odvzame učitelju njegovo vedenje
Kot pretežko krošnjo, je nova
In mora tudi biti prikazana kot nova. Star pa
Je strah delavcev v vojni,
Da bi pobrali letake s spoznanjem, ta mora
Biti prikazan kt staro. Toda
Kot pravi ljudstvo: Ob času luninih men
Drži mladi mesec starega
Za eno noč v naročju. Obotavljanje boječih
Nakazuje nove čase. Vedno

Obstojata še in že.
Boj med razredi,
Boj med starim in novim
Divja vedno tudi v notranjosti posameznika.
Pripravljenosti učitelja, da uči,
Brat ne opazi, tujec
Jo vidi.
V vseh vzgibih in dejanjih vaših likov iščete
Staro in novo!
Upi trgovke Korajže
So za njene otroke smrtonosni; toda obup
Mutavke nad vojno
Spada k novemu. Njeni nebogljene gubi,
Ko ta velika pomočnica vlačí po strehi
Odrešilni boben, naj vas
Izpolnijo s ponosom. Nezmožnost
Trgovke, da se česa nauči, pa s sočutjem.
Ko preiskujejoč prebirate svoje
Vloge in ste pripravljeni čuditi se,
Naj vas novo veseli, starega pa se sramujete!

(O NUJNOSTI DISTANCE)

FILOZOF: Vedeti morate, da me razjeda nenasitna radovednost o ljudeh. Nikoli ne vidim in ne slišim dovolj o njih. Kako občujejo med seboj, sklepajo sovraštva in prijateljstva, prodajajo čebulo, načrtujejo bitke, stopajo v zakonski stan, izdelujejo volnena oblačila, dajejo v obtok ponarejen denar, kopljejo krompir, opazujejo zvezde, kako drug drugega goljufajo, napredujejo, poučujejo, ožemajo, ocenjujejo, pohabljaajo, pomagajo, kako zborujejo, ustanavljajo združenja, intrigirajo. Zmeraj hočem vedeti, kako se njihovi projekti uresničujejo, in kako uspevajo, zato da bi spoznal njihove zakonitosti, ki bi mi omogočale določene napovedi. Kajti sprašujem se, kako naj se obnašam, da bom preživel, in da bom karseda srečen. To je seveda odvisno tudi od tega, kako se obnašajo drugi, kar me tudi zelo zanima, posebej pa še, kako je mogoče vplivati nanje.

DRAMATURG: Upam, da boš tu pri nas lahko pristavil svoj piskrček.

FILOZOF: Ja in ne. Priznam, da sem prav zaradi tega hotel govoriti z vami. Pri vas nisem popolnoma srečen.

DRAMATURG: Kako? Ali pri nas vsega tega ne vidiš zadosti?

FILOZOF: Oh, zadosti. A ne gre za to.

DRAMATURG: Mogoče pa se ti zdi, da pri nas marsikaj ni pravilno prikazano?

FILOZOF: Marsikaj se mi zdi tudi pravilno prikazano. Gre za to, da pri vas ne morem zanesljivo razlikovati pravilno od nepravilnega. Nisem bil še popolnoma jasen. Poleg radovednosti imam namreč še eno strast. Prepirljivost. Vse, kar vidim, rad pazljivo presodim in k temu, kakor pravijo, dodam nekaj svojega. To je nekakšen uživaški dvom. Kot reveži svoje novce, tako sam preobračam človeške izjave in dejanja. Za moj dvom pri vas ni prostora, za to gre.

IGRALEC: Ah, kritika!

FILOZOF: Hm. Sem komu stopil na žulj?

DRAMATURG: Razumni kritiki ne nasprotujemo. Celo pogrešamo jo.

IGRALEC: Pomiri se. Razumem, nekaj kritike mora biti vedno zraven.

FILOZOF: Recimo, da ste dobro posnemali nek umor. Moja kritična strast me

sili, da preverim sam umor, kakor tudi vse podrobnosti glede njegove smotrnosti, elegance, enkratnosti in tako dalje.

DRAMATURG: In tega pri nas ne moreš?

FILOZOF: Ne. Ne pustite mi. Nekaj časa sem obiskoval gledališče na prostem in med predstavo kadil. Saj veste, da je položaj kadečega zelo udoben za opazovanje. Zavališ se v stol, razmišljaš kar hočeš, sproščeno sediš, z varnega mesta uživaš, samo napol sodeluješ.

DRAMATURG: No, si tedaj bolje videl?

FILOZOF: Ne, cigara mi je ugasnila.

IGRALEC: Bravo! Dvakrat bravo! Prvič za igralca, ki te je uspel začarati in za te, ker nisi bil le hladna polenovka.

FILOZOF: Stoj, ugovarjati moram! Nisem prišel na svoj račun. Poskus je propadel.

IGRALEC: Na srečo, dragi moj, na srečo!

FILOZOF: Ampak mene vendar niso zadovoljili.

IGRALEC: Naj ti povem, kdaj bi tebe zadovoljili? Če se fantje tam gor ne bi razumeli v svoj posel in bi mizerno igrali.

FILOZOF: Bojim se, da je res tako.

DRAMATURG: Kaj se to pravi, bojiš se?

FILOZOF: Kaj ni strašno, da sem tem manj zadovoljen, čim bolje igrate. To zveni brezupno.

DRAMATURG: (igralcu) Ne trepljaj ga kar naprej milostno po kolenu. Doživel sem že, da so ljudje samo zaradi tega ugovarjali najrazumnješim trditvam.

FILOZOF: Res je, skoraj tiran si. Še ko si na odru, čutim, da me neprestano tiraniziraš. Vedno naj bi reagiral po tvojem, ne da bi imel čas razmisliti, ali sam sploh hočem tako.

DRAMATURG: Vidiš, sedaj čuti, da ga celo z odra trepljajo po kolenu! Ti nisi rekel?

FILOZOF: Ni v resnici nekaj na tem? Premislite! Gledalec vam pravi, da čuti, kako ga trepljajo po kolenu. Počuti se razkrinkanega, razumljenega bolje, kot se razume sam, zasačenega pri tajnih grehih, v njih zadovoljenega! Ni v tem nekaj odvratnega?

IGRALEC: Dovolj o tem. Jezen človek ne more debatirati. Sam sem že dvignil roke od vsega.

FILOZOF: Kdo pa sploh pravi, da ti hočeš debatirati, jezen ali ne? Na odru nikakor ne debatiraš. Proizvajaš najrazličnejše strasti, samo strasti po debatiranju ne. Ja, tudi kadar je prisotna, je ne upoštevaš.

DRAMATURG: Ni treba takoj odgovoriti.

POUDAREK

Jaz govorim svoje stavke prej

Kot jih gledalec sliši; kar on sliši, je

Že preteklo. Vsaka beseda, ki zapusti ustnice,

Opiše lok in potem

Pade v uho poslušalca, jaz pa čakam in poslušam,

Kako pade, ker vem:

Nismo odkrili istega in

Nismo odkrili istočasno.

O NEVEDNOSTI

FILOZOF: Krivdo, da ljudje tako malo vedo o sebi, je iskati v dejstvu, da jim je njihovo znanje o naravi tako malo v pomoč. Vedo, zakaj kamen, kadar ga vržemo, pade tako in en drugače, vendar ne vedo, zakaj človek, ki ga vrže, ravna tako in ne drugače. O potresu jim je vse jasno, o svojih bližnjih pa nič. Vsakič ko se odpravim s tega otoka, se bojim, da bo ladja v viharju potonila. Pravzaprav se ne bojim morja, ampak ribičev.

(ŠE NEKAJ O NEVEDNOSTI)

FILOZOF: Za poduk gledalca še ne zadostuje, če se nek dogodek samo zgodi. S tem, ko ga vidijo, ga še ne razumejo.

DRAMATURG: Ti bi torej hotel komentar?

FILOZOF: Ja.

DRAMATURG: In kako je z učenjem preko doživetja? Saj v teatru človek ne samo gleda, ampak tudi sodoživlja. Mar obstaja boljši način učenja?

FILOZOF: Torej bi morali raziskati, kako se lahko preko doživljanja učimo, ne da bi ta vseboval elemente komentarja. Mnogo momentov je, ki pri doživljanju ovirajo učenje, izpopolnjevanje, na primer, če se določene spremembe stanja zgodijo prepočasi, ali kot temu rečemo, neopazno. Ali ko drugi istočasni dogodki odvrnejo pozornost. Ali ko iščejo dogodkom vzroke, ki sploh niso vzroki. Ali ko doživljajočega ovirajo predsodki.

DRAMATURG: Ali se ne more z določenimi doživljaji znebiti tudi teh?

FILOZOF: Nemara samo, če je reflektiral. Vendar še zmeraj lahko naleti na določene ovire.

DRAMATURG: Ali ni torej samoizgrajevanje najboljša šola?

FILOZOF: Doživljaj, ki ga posreduje teater, ni samoizgrajevanje. In narobe ravna, kdor ima vsak doživljaj za eksperiment, in želi iz njega izločiti vse prednosti, ki jih eksperiment pokaže. Med doživljanjem in eksperimentom je velika razlika.

PREUDAREK

Mi smo seveda, ko smo bili kralji,
Ravnali kot kralji, toda, medtem ko smo ravnali kot kralji,
Smo ravnali drugače kot mi.

VESELA KRITIČNOST

DRAMATURG: Tako kritičnost ni nekaj zgolj razumskega?

FILOZOF: Seveda ne. Vaši kritičnosti vam nikakor ni treba omejiti na razum. Tudi čustveno je del kritičnosti. Mogoče je prav vaša naloga s čustvi organizirati kritiko. Kritičnost, spomnite se, nastaja iz kriz in jih krepi.

IGRALEC: Dvignjeni kazalec, torej! Publika ničesar bolj ne sovraži. Naj gre spet v šolsko klop?!

FILOZOF: Vaše šolske klopi se zdijo grozljive, ko vlivajo takšno sovražnost. Ampak, kaj me brigajo vaše slabe šolske klopi? Odstranite jih!

DRAMATURG: Nihče nima nič proti, da v nekem komadu tiči pomen; ampak zakaj naj bi kar naprej izstopal? Poduk naj bo neopazen.

FILOZOF: Verjemi mi; tisti, ki hočejo neopazen poduk, ga sploh nočejo. Pomen, ki naj ne bi zmeraj izstopal, je nekaj drugega.

(O MARKSIZMU)

FILOZOF: Obstaja nauk o družbenem skupnem življenju ljudi. To je velik nauk o vzrokih in posledicah na tem področju. Dobavlja nam stališča.

DRAMATURG: Poznam ga. Ti seveda misliš na marksistični nauk.

FILOZOF: Da. Z eno omejitvijo. Ta nauk se ukvarja zlasti z vedenjem velikih ljudskih množic. Zakoni, ki jih je ugotovil, veljajo za gibanje velikih človeških enot in tudi kadar je sploh kaj rečeno o položaju posameznega v teh velikih enotah, se to navadno tiče le položaja posameznega znotraj množičnega. V naših demonstracijah pa bi imeli več opravka z medsebojnim obnašanjem posameznikov. Poglavitna stališča tega nauka pa vendar dajejo veliko tudi za presojo posameznika; tako tudi stališče, da je človekova zavest odvisna od njegove družbene biti, pri čemer velja, da je družbena bit v stalnem razvoju in se tako zavest stalno spreminja. Mnogih železnih pravil ni več v obtoku, na primer: Denar je sveta vladar. Zgodovino ustvarjajo veliki. In Ena je enako ena. Nikakor pa jih niso zamenjala nasprotna, prav tako železna pravila.

(MARKSIZEM IN GLEDALIŠKA PRAKSA)

FILOZOF: Za vas je važno spoznati razliko med marksizmom, ki svetuje določen način gledanja na svet, in tistim, čemur običajno rečemo svetovni nazor. Marksistični nauk postavlja določene metode tega nazora, kriterije. S tem si ustvari določene sodbe o pojavih, napovedi in namige o praksi. Nauk kritizira človeško prakso in se pusti od nje kritizirati. Za vas je razlikovanje – o katerem se lahko kako drugače poučite – važno zato, ker vaših posnemanj dogodkov nikakor ne smete graditi kot ilustracije marksističnih izjav, ki jih je več kot dovolj. Vse morate raziskati in vse dokazati sami. Vaši dogodki se lahko razjasnijo samo preko drugih dogodkov.

DRAMATURG: Daj nam primer!

FILOZOF: Vzemimo komad Wallenstein Nemca Schillerja. V njem neki general izda svojeg amonarha. S sosledjem dogodkov v tem komadu ni dokazano, da mora izdajstvo pripeljati do moralnega in fizičnega propada izdajalca, ampak lahko o tem le domnevamo. Svet ne more temeljiti na izdaji, meni Schiller, a tega ne dokaže. Česa takega tudi ne more dokazati, saj potem ne bi bilo sveta. Vendar meni, da ni lepo živeti v svetu, kjer se dogajajo izdajstva. Tudi tega seveda ne dokaže.

DRAMATURG: Kaj bi naredil marksist?

FILOZOF: Primer bi prikazal kot historičen, z vzroki in posledicami v dobi.

DRAMATURG: In moralno vprašanje?

FILOZOF: Tudi z moralnim vprašanjem bi ravnal kot s historičnim. Opazoval bi potrebe določenega moralnega sistema znotraj določenega družbenega reda, njegovo funkcioniranje, potem pa bi preko njegove ureditve pojasnil dogodke.

DRAMATURG: Ali bi Wallensteinov moralni nazor tudi kritiziral?

FILOZOF: Tudi.

DRAMATURG: Iz časa bi izhajal?

FILOZOF: Iz svoje morale prav gotovo ne.

DRAMATURG: Kljub temu težko verjamem, da se bom iz starih komadov, ki hočejo vzbujati čustva pravzaprav samo s posameznimi namigi na resničnost, ali iz drugih, naturalističnih, naučil novega prikazovanja. Mogoče bi lahko vzeli kaj takega, kot so sodni primeri iz sodnih kronik, in jih naštudirali. Ali obtesali nam znane romane. Ali zgodovinske dogodke prikazali kot vsakdanje, kot to počno karikaturisti.

(O TRAGIČNEM: PRVIČ)

FILOZOF: Nekdaj so videli namen tragedije v tem, da je vzbujala strah in usmiljenje. Tudi zdaj bi bil to dober namen, če bi le s strahom razumeli strah pred ljudmi in z usmiljenjem usmiljenje do ljudi. In če bi resen teater tako pripomogel k ukinitvi tistih odnosov med ljudmi, ki morajo vsebovati medsebojen strah in medsebojno usmiljenje. Človekova usoda je postala človek.

(O TRAGIČNEM: DRUGIČ)

FILOZOF: Kot se zdi, ležijo vzroki mnogih tragedij zunaj tistih, ki jih pretrpijo.

DRAMATURG: Kot se zdi?

FILOZOF: Seveda, samo, kot se zdi. Človeško ne more ležati zunaj človeka in vzroki teh tragedij so človeški.

DRAMATURG: Samo v tem primeru bi lahko isto veljalo za teater. Prej so se nasprotniki soočali na odru. Kako pa naj se zdaj? V Chicagu lahko nekdo sproži napravo, ki bo na Irskem zmlinčila dvanajst ljudi ali 12.000.

FILOZOF: Naprava mora nedvomno segati do Irske. Nasprotniki se lahko soočijo na odru. Seveda se mora v tehniki še marsikaj spremeniti. Mnoge prej pomembne človeške lastnosti in strasti so postale nepomembne. Na njihovo mesto so stopile druge. Vsekakor lahko brez pogleda nazaj le malo zvemo o posameznem v velikih bojujočih se skupnostih.

(O TRAGIČNEM: TRETJIČ)

DRAMATURG: In tragično pri Shakespearu?

FILOZOF: Pri njem je tragično prikazan propad fevdalcev. Lear, zmeden v svojih patriarhalnih predstavah; ljubezni nevredni Rihard III., ki postane morilec; častihlepni Macbeth, ki ga prevarajo čarovnice; pohotni Antonij, ki tvega oblast nad svetom; Othello, ki ga uniči ljubosumnost – vsi živijo v nekem novem svetu, v katerem se zlomijo.

IGRALEC: Zaradi takih razlag se zdijo mnogim ti komadi plehki.

FILOZOF: Mi lahko navedeš kaj važnejšega, zanimivejšega in večpomenskega kot je propad gosposdujočega razreda?

(O NARAVI MEDRAZREDNIH ODNOSOV)

FILOZOF: Nasprotniki proletariata niso enotna reakcionarna masa. Niti posameznik, ki pripada nasprotnemu razredu, ni nekaj enotnega, popolnoma sovražno nastrojenega in preračunanega. Razredni boj se podaljšuje vanj. Razpet je med svoje interese. Čeprav je še tako izoliran, živi med množico in je soudeležen v njenih interesih. Ko so gledali sovjetski film Oklopnica Potemkin, so celo nekateri buržuji odobravalii akcijo proletarcev, ki so pometali čez krov svoje oderuhe, oficirje. Čeprav je oficirska kasta obvarovala meščanstvo pred socialno revolucijo, si je to ni podredilo. Stalno je trpelo in se balo samovolje – proti samemu sebi. – Proti fevdalizmu so bili meščani včasih celo soglasni s proletarci. Pri tem pa je v takih trenutkih med buržuji in tistimi elementi človeške družbe, ki se zavzemajo za napredek, torej proletarskimi elementi, prišlo do resničnega in radostnega stika; počutili so se kot del človeštva v celoti, ki je mogočno in širokopotezno reševalo določena vprašanja. Tako umetnost vendarle lahko zagotovi enotnost publik, ki je v našem času razcepljena na razrede.

DELAVEC: Bertolt pa pravi: »Poostren razredni boj v naši publikli pvzroča take

protislovnosti v interesih, da ta sploh ne more več enkratno in spontano reagirati na umetnost. Zato umetnik spontanega uspeha ne more upoštevati kot veljavnega kriterija za svoje delo. Pa tudi izkoriščenega razreda ne more kar tako priznati za takojšnjega sodnika, saj sta izkoriščana prav njegov okus in njegov instinkt.*

(O HLAPEVANJU IN GOSPODOVANJU)

IGRALEC: Sovražim vse to govorjenje o umetnosti kot o služabnici družbe. Tukaj sedi velespoštovana družba, umetnost pa sploh ne spada k njej, umetnost ji samo pripada, je samo njena natakara. Kaj moramo mi vsi brezpogojno biti sami hlapci? Kaj ne bi mogli biti sami gospodarji? Kaj ne more biti tudi umetnost gospodarica? Ukinimo hlapce, tudi umetniške.

FILOZOF: Bravo!

DRAMATURG: Kaj pomeni ta bravo? S tem nekontroliranim vzklikom odobravanja uničuješ vse, kar si prej povedal. Čim se pred tabo nekdo prikaže kot zatiran, si že na njegovi strani.

FILOZOF: Upam, da sem. Razumem ga. Skrbi ga, da ga ne bi spremenili v državnega uradnika, v napovedovalca ceremonij ali pridigarja morale, ki dela z »umetniškimi sredstvi«. Pomiri se, tega ne nameravamo. Igralsko umetnost lahko opazujemo le kot elementarno človeško izražanje, ki nosi svoj namen v samem sebi. V tem je drugačna od umetnosti vojskovanja, ki svojega namena ne nosi v sebi. Umetnost igre spada med elementarne družbene sile, temelji na neposredni družbeni moči, na zadovoljstvu ljudi v družbi, je kot jezik sam, je jezik zase. Vstanimo in dajmo temu priznanju priložnost, da se nam vtisne v spomin.

(Vsi vstanejo.)

Ko pa smo že na nogah, predlagam tudi, da gremo odtočit.

IGRALEC: Oh, s tem si vse pokvaril. Protestiram!

FILOZOF: Zakaj? Tudi tu sledim nekemu nagonu, se mu podrejam in ga spoštujem. Istočasno pa skrbim zato, da se svečanost dostojno zaključi z banalnostjo.

PESEM PISCA KOMADOV

Jaz sem pisec komadov. Kažem,
Kar sem videl. Na človeških tržnicah
Sem videl, kako trgujejo s človekom. To
Kažem, jaz, pisec komadov.
Kako vstopajo drug k drugemu v sobe z načrti
Ali s pendreki ali z denarjem,
Kako postavajo po ulicah in čakajo,
Kako drug drugemu nastavlja zanke,
Polni upanja,
Kako sklepajo pogodbe,
Kako drug drugega obešajo,
Kako se ljubijo,
Kako branijo plen,
Kako jedo,

*Slednji odstavek je vzet iz:

Brecht, Bertolt: Kleines Privatissimum für meinen Freund Max Gorelik.

v: Schriften zum Theater, Band III., p. 259 (Suhrkamp Verlag, Frankfurt Main 1963)

To kaŕem.

Poročam besede, s katerimi drug drugega kličejo.

To, kar pravi mati sinu,

Kar ukazuje delodajalec podrejenemu,

Kar odgovarja žena moŕu,

Vse proseče besede, vse oblastne,

Moledujoče, napačno razumljene,

Laŕnive, nevedne,

Lepe, ŕaljive,

Vse poročam.

Vidim, da nam tu grozijo plazovi,

Vidim, da nam tu prihajajo naproti potresi,

Vidim, tu stojijo gore sredi poti

In vidim, da reke prestopajo bregove.

Toda plazovi nosijo klobuke,

Potresi imajo denar v naprskih ŕepih,

Gore izstopajo iz avtomobilov

In deroče reke razpolagajo s policaji.

To odkrivam.

Da lahko kaŕem, kar vidim,

Povzemam iz prikazov drugih ljudstev in drugi dob.

Nekaj komadov sem spisal po njih, natančno

Raziskujoč njihovo tehniko in si vtisnil v spomin

To, kar mi koristi.

Proučeval sem prikaze velikih fevdalcev

Pri Angleŕih, bogatih likov,

Ki jim svet sluŕi za to, da se lahko razvijejo v mogočnjake.

Proučeval sem moralizirajoče Špance,

Indijce, mojstre lepih občutij,

In Kitajce, ki so predstavljali družine

In slikovite usode po mestih.

In v mojih časih se je tako hitro spreminjal

Izgled hiš in mest, da je vrnitev po

Dveletnem izostanku pomenila potovanje v drugo mesto

In tudi ljudje so v veliki meri spremenili svoj izgled

V nekaj letih. Videl sem

Delavce vstopati skozi vhod tovarne in vhod je bil visok,

Toda, ko so prišli ven, so se morali skloniti.

Takrat sem si rekel:

Vse se spreminja in velja samo v svojem času.

Zato sem dal vsakemu prizorišču posebne razpoznavne znake

In vŕgal vsakemu tovarniškemu dvorišču njegovo letnico,

Tako kot pastirji vŕgejo njeno številko ŕivali, da jo lahko prepoznajo.

Tudi stavkom, ki so bili izgovorjeni,

Sem dal razpoznavne znake, da so postali kakor izjave

Minljivih ljudi, zapisane zato,

Da ne bodo pozabljene.

To, kar je v teh letih povedala ženska v delovni halji,
Sklonjena nad letaki,
In kako so včeraj s svojimi pisarji govorili ljudje z borz
S klobuki na temenih,
Vse sem označil z znakom minljivosti,
Z njihovo letnico.

Toda vse sem podvrgel čudenju,
Celo tisto najbolj iskreno.

To, da je mati ponudila otroku prsi,
Sem prikazal kot nekaj, česar ne bo nihče verjel.

To, da je vratar pred zmrzujočim zaloputnil vrata,
Kot nekaj, česar dotlej ni še nihče videl.

(O UMETNIŠKOSTI)

IGRALEC: Kaj ne vidite, da se filozof boji, da bi utegnili hoteno nesramnost razumeti kot ljubeznivost? Kaj menite, kaj bi rekel Gaugin, ko bi kdo opazoval njegove slike s Tahitija samo zato, ker ga zanima Tahiti, recimo zaradi trgovanja z gumijem. Najbrž bi lahko pričakoval, da se zanima za Gaugina ali vsaj za umetnost nasplah.

FILOZOF: Kaj pa če nekoga zanima Tahiti?

IGRALEC: Potem lahko uporabi kake drugi vire in ne Gauginove umetnine.

FILOZOF: In kaj, če ni drugih virov? Recimo, da opazovalec noče ne številke ne suhih podatkov, ampak hoče dobiti nek splošnejši vtis; rad bi na primer vedel, kakšno je tam življenje. Trgovanje z gumijem še ne pomeni nobenega globokega in vsestranskega zanimanja za otok Tahiti. Jaz pa sem rekel, da se zares, torej vsestransko in globoko zanimam za predmet vašega posnemanja.

DRAMATURG: Gaugin bi najbrž bil slab poročevalec. Premalo bi nudil.

FILOZOF: Možno. Tega sploh ni imel v mislih. Pa bi lahko podal stvarno poročilo?

DRAMATURG: Mogoče.

IGRALEC: Če bi žrtvoval svoje umetniške interese!

FILOZOF: Ni nujno. Lahko bi se tudi kot umetnik zanimal za nalogo, ki mu jo je zadal naš prijatelj. Spominjam se, da je Holbein za angleškega kralja Henrika VIII. slikal portret neke dame, s katero se je hotel kralj poročiti ne da bi jo poznal.

IGRALEC: Ga kar vidim, kako slika, obkrožen z dvorjani. (igra) »Maestro, maestro! Kaj res ne vidite, da so ustnice njenega Veličanstva vlažne in polne kot ... in tako naprej!« – »Nikar ne dovolite, da bi Vaše ustnice naslikali čutno, Vaše Veličanstvo. Pomislite na megleno angleško podnebje. – »Ne glede na to so ustnice tanke, tanke, tanke. Ne drznite si prevarati kralja!« – »To, kar hoče Njegovo Veličanstvo vedeti je, kakšen je damin značaj; ima že svoje izkušnje. Zanima ga ne le, če dama privlači njega, ampak če privlači tudi druge!« – »Najhuje je to, da on sploh ne vidi njene zadnjice!« – »In veliko preveč čela!« – »Maestro, ne pozabite, da se ukvarjate z visoko politiko. V interesu Francije, izvolite primešati svoji paleti malo več sive!«

IGRALKA: Ve kdo, ali je prišlo do poroke?

FILOZOF: Tega seveda ni v umetnostnih zgodovinah. Estetiki, ki so jih pisali, niso razumeli te vrste umetnosti. Naša prijateljica bi jo dobro razumela, kar dokazuje njeno vprašanje.

IGRALKA: Ah, dama je mrtva, pa tudi njen kraljevski snubec je prah. Holbei-

nov portret pa še sedaj, ko ne gre več niti za poroko niti za politiko, ni izgubil svojega smisla.

FILOZOF: Zadostuje mi ugotovitev, da je ta portret postal umetniško delo. Vsaj o tej plati našega problema ni dvoma.

IGRALEC: Naročilo je Holbeinu pomenilo povod za ustvarjanje umetnosti.

DRAMATURG: Njegova umetniškost pa je kralju pomenila povod za to, da mu je zaupal tako pomembno nalogo.

LAHKOTA

Ko končate svoje delo, naj le-to izgleda lahko. Lahkota naj spominja na trud; lahkota je preseženi trud, oziroma zmagoviti trud. Torej, že ob začetku vašega dela morate storiti vse, da boste dosegli lahkoto. Ne smete se izogibati težavam, temveč jih morate vse zbrati in jih s svojim delom narediti lahke. Samo tista lahkota je vredna, ki predstavlja zmagoviti trud.

Samo pogledjte lahkotnost,

S katero silna

Reka ruši nasipe!

Potres

Trese tla z lahkoto.

Strahoviti požar

Se igrivo širi po mnogohišnem mestu

In ga z lahkoto požira:

Izurnjeni požrešnež.

(DEFINIRANJE UMETNOSTI: PRVIČ)

IGRALEC: (vstane) On ni gledalec.

IGRALKA: Kaj misliš s tem?

IGRALEC: In nima občutka za umetnost. Ni prišel na pravi kraj. S stališča umetnosti je pohabljenec, ubogi človek, ki mu ob rojstvu ni bil dan določen občutek; nameč, občutek za umetnost. Drugod je lahko seveda prav spoštovanja vreden. Ko je treba ugotoviti, ali sneži ali dežuje, ali je A dober človek, ali zna B misliti in tako dalje in tako dalje, lahko računamo nanj, zakaj pa ne? A o umetnosti ne ve ničesar, še več: ne mara je, gabi se mu, sploh naj je ne bi bilo. Zdaj sem ga spregledal. On je tisti debeluhar v parterju, ki je prišel v teater zato, da bi se srečal s svojim poslovnim partnerjem. Medtem ko moje srce tam gori krvavi ob biti ali ne biti, zagledam njegove ribje oči, naperjene v mojo lasuljo; in ko se proti meni dviga dunsinanski gozd, vidim, da ga zanima samo to, kako je narejen. Prepričan sem, da je cirkus največ, kar lahko dojam. Njegovo domišljijo njahitreje vzburi dvoglavo tele. Skok z višine petih metrov je zanj višek umetnosti. To je pa res težko, ali ne? Tega vi ne bi mogli, to naj bi bila umetnost, kajne?

FILOZOF: Ko že tako silite vame, moram priznati, da me skok z višine petih metrov resnično zanima. Kaj pa je v tem slabega? Zanima pa me tudi tele z eno glavo.

IGRALEC: Gotovo, ampak samo če je pravo, resnično tele, ne pa posnemano, kajne? Samo tele v odnosu do svoje okolice in s posebnim ozirom na njegovo prehranjevanje. Gospod, niste prišli na pravi kraj.

FILOZOF: Zagotavljam Vam, da sem videl tudi Vas delati nekaj takim skokom podobnega, in gledal sem Vas z velikim zanimanjem. Tudi Vi zmorete nekaj,

česar jaz ne morem. Menim, da imam prav toliko občutka za umetnost kot večina ljudi; o tem sem se pogostokrat prepričal, včasih z zadovoljstvom, včasih z zaskrbljenostjo.

IGRALEC: Izgôvori! Zgodbice! Takoj Vam lahko povem, kaj je za Vas umetnost. Veščina izdelovanja kopij, kopij tistega, kar imenujete stvarnost. Gospod, umetnost je sama svoja stvarnost! Umetnost je tako visoko nad stvarnostjo, da bi bila prej stvarnost kopija umetnosti. In to šušmarska kopija!

IGRALKA: Se ti ne zdi, da zdaj skupaj z umetnostjo skačeš malo previsoko?

(DEFINIRANJE UMETNOSTI: DRUGIČ)

FILOZOF: Morda bi lahko rekli, da je umetnost veščina izdelovanja posnemanj skupnega življenja ljudi; ta posnemanja lahko izzovejo določen občutek, mišljenje in ravnanje ljudi, kakršnih videz in izkušnja preslikane stvarnosti ne moreta ustvariti v taki meri in na tak način. Iz svojih opazovanj in svoje izkušnje stvarnosti je umetnik napravil podobo, ki reproducira njegovo čutenje in mišljenje, in nam jo ponudi v opazovanje in spoznavanje.

DRAMATURG: Naš jezik pozna dober izraz: umetnik se realizira.

FILOZOF: Izraz je odličen, če s tem mislimo, da se v umetniku realizira človek, da je umetnost, kadar človek ustvarja samega sebe.

(O ZNANOSTI IN UMETNOSTI)

FILOZOF: Ljudje, ki ne razumejo ničesar niti o znanosti niti o umetnosti, mislijo, da sta to dve strašno različni stvari, o katerih nič ne razumejo. Menijo, da znanosti izkazujejo uslugo, ko ji dovolijo, da je brez fantazije, in da pospešujejo umetnost, ko vsakogar odvrta od tega, da bi zahrepenel po njeni modrosti. Ljudje so lahko posebej nadarjeni za določeno stroko, vendar ne v tolikšni meri, v kolikšni so nenadajeni za vse ostale. Modrost je prav tako kot umetnost del človečnosti, četudi so se morali v naši strohnili skupnosti dolgo in pogosto znati brez obeh. Nihče ni popolnoma brez modrosti in prav tako ni nihče popolnoma brez umetnosti.

(IZKUŠNJE, KI NAM JIH NUDI ZNANOST)

FILOZOF: Fiziki nam pripovedujejo, da se jim ob raziskavah tudi najmanjšega delca snovi nenadoma pojavi sum, da se je raziskovanec v toku raziskave spremenil. Gibanju, ki ga opazujejo pod mikroskopom, se pridruži gibanje, ki ga povzroča mikroskop. Po drugi strani se spremenijo tudi inštrumenti, najverjetneje v predmetih, v katere so vstavljeni. To se pripeti, že kadar opazujejo inštrumenti, kaj šele, ko opazujejo ljudje?

SPROŠČENO TELO

Moje telo je sproščeno, vsi moji udi so lahki in osamosvojeni, vse drže, ki so predpisane, jim bodo prijetne.

(O MALOMEŠČANSKEM GLEDALCU)

FILOZOF: Kdor je z začudenjem opazoval prehrabene navede, pravosodje ali ljubezensko življenje divjih plemen, ta bo lahko z začudenjem opazoval tudi

naše navade pri jedi, naše sodstvo in naše ljubezensko življenje. Obubožani malomeščan vidi v zgodovini vedno samo ista gibala, namreč svoja. Pa tudi le, vkolikor jih pozna, torej ne preveč. Človek kot tak pije popoldne kavo, ljubosumen je na svojo ženo, rad bi napredoval v družbi, vendar to počne samo bolj ali manj, in tudi bolje je, da počne manj. »Človek se ne spreminja«, pravi, če pa je svoji ženi manj prijeten, kot ji je bil pred dvajsetimi leti, potem so vsi moški pri petinštiridesetih manj prijetni svojim ženam kot pri petindvajsetih. »Ljubezen je vedno bila«, pravi in ne želi niti slutiti, kaj so s tem pojmom mislili in prakticirali. Spreminja se samo kakor kamenček v potoku, ki ga brusijo drugi kamenčki v potoku. Pa tudi napreduje kakor prod v potoku. Ker nima nobenega cilja, bi v »določenih okoliščinah« lahko pravzaprav storil vse, na primer, osvojil svet kot Cezar. Vse se mu lahko pripeti, v vsaki katastrofi se počuti kot doma. Kot Lear je bil poplačan z nehvaležnostjo, besnel je kot Rihard III. Zaradi svoje žene se je odrekel marsičemu kot Antonij zaradi Kleopatre, pri tem pa ji je zagrenil življenje skoraj tako kot Othello svoji ženi. Tako kot tudi Hamlet, okleva, da bi s krvjo zbrisal krivico, njegovi prijatelji so kot Timonovi. On je prav tak kot vsak in vsak je kot on. Razlike zanj niso pomembne, vse mu je eno. V vsakem človeku vidi človeka kot takega, on, ki je samo singular plurala ljudi. Tako s svojo duhovno revščino okuži vse, s čimer pride v duhovni stik.

(O MORALI)

DRAMATURG: Obstajajo oznake, kot sta dobro in slabo. Kaj mora vse imeti tako oznako?

FILOZOF: Kje pa! To bi bil višek neumnosti. Umetnik mora seveda gojiti določeno ljubezen do sočloveka. Prav to veselje nad človeškim pa ga lahko pripelje do tega, da ga veselijo tudi slaba ravnanja oziroma ravnanja, ki jih lahko upravičeno ali neupravičeno označimo kot škodljiva za družbo. Mislim, da zadostuje, če zastopate stališče družbe v najširšem smislu, torej ne samo stališče neke določene trenutne oblike. Ne smete preganjati posameznika, ki ga tako pogosto preganjajo. Pred očmi morate imeti celoto in poskrbeti, da se je zavedajo tudi gledalci.

RAZBITJE ILUZIJE IN VŽIVLJANJA

DRAMATURG: Kako je s četrto steno?

FILOZOF: Kaj je to?

DRAMATURG: Navadno se igra, kot da bi imel oder štiri stene namesto treh; četrta je tam, kjer sedi publika. Igrati pred četrto steno pomeni, igrati, kakor da ni publike.

IGRALEC: To je tako, kot da bi nekdo skozi ključavnico opazoval prizor med ljudmi, ki ne vedo, da niso sami. V resnici, seveda, pripravimo vse tako, da je dobro vidno. Le, da ta pripravljenost ostane prikrita.

FILOZOF: Publika se torej dela, da ne sedi v gledališču, ker je videti, kot da ni opažena. Naredi si iluzijo, da sedi pred ključavnico. Potem bi morala ploskati šele v garderobi.

FILOZOF: Ampak saj prav s ploskanjem potrjuje, da je igralcem uspelo nastopati tako, kot da publike ni.

FILOZOF: Je tebi potreben ta zapleteni skriti dogovor med publiko in teboj?

DELAVEC: Jaz ga ne potrebujem. Mogoče ga potrebujejo umetniki.

IGRALEC: Potreben je za realistično igro.

DELAVEC: Jaz sem za realistično igro.

FILOZOF: No, ampak realno je to, da človek sedi v teatru in ne pred ključavnico. Mi hočemo četrto steno podreti. S tem preklicujemo dogovor. V prihodnje lahko brez strahu pokažete, da ste vse pripravili tako, da je za nas kar najbolj pregledno.

IGRALEC: To pomeni, da vas od zdaj naprej uradno opažamo. Lahko pogledamo dol k vam in se celo pogovarjamo z vami.

FILOZOF: Seveda. Kadar lahko to koristi demonstriranju.

IGRALEC: (mrmraje) Vračamo se torej h: »govori vstran«, »spoštovana publika, jaz sem kralj Herod« in k dvigovanju nog proti oficirskim ložam.

FILOZOF: (mrmraje) Ni težjega napredovanja od tistega nazaj k razumu.

IGRALEC: (izbruhne) Gospod, mi sami vemo, da je teater z mnogih vidikov propadel. Ampak do zdaj je vsaj ohranjeval formo. Nikoli ni na primer direktno ogovarjal obiskovalcev. Še tako slaboumen in gnil, še zmeraj ni bil prostaški. Doslej nismo igrali za vse in vsakogar, ki kupi karto, ampak za umetnost!

IGRALEC: Koga pa misli s tem vse in vsakogar?

FILOZOF: Nas.

IGRALEC: Za umetnost. Gospod! Preprosto zgolj navzoči ste. Mogoče pa bi se potrudili v sosednjo hišo, kjer boste našli zabavišča, v katerih vam dekleta na željo pokažejo tudi zadnjico.

FILOZOF: Pri vas pa dekleta kažejo zadnjice samo soigralcem, v katere naj bi se, vljudno naprošeni, vživeli, kaj?

DRAMATURG: Spodobnost, gospoda moja!

DRAMATURG: On je začel z zadnjicami.

FILOZOF: Pri vsem tem pa nam v najboljšem primeru kažejo duše.

(NADALJNE RAZBITJE ILUZIJE IN VŽIVLJANJA)

DRAMATURG: Naša kritična drža je posledica dejstva, da smo pridobili veliko zaupanje v človeško delovno in iznajdbeno sposobnost in ne verjamemo več v nujnost, da mora vse ostati tako kot je, pa četudi je tako slabo kot naša državna ureditev.

RAZBITJE ILUZIJE IN VŽIVLJANJA: TRETJIČ

IGRALEC: Ali nimam zaradi besedila pisca komadov popolnoma zvezanih rok in nog?

FILOZOF: Z besedilom lahko ravnaš kot z avtentičnim, a večpomenskim poročilom. Izveš naprimer, da je nek cezar, ki so ga obkolili plemiški atentatorji, zamrmral nekemu Brutu: »Tudi ti, Brutus.« – Poslušalec takega poročila ni veliko pridobil, pa tudi njegovo poznavanje sveta se zato ni znatno izboljšalo. Celó če je nagnjen k induktivnemu sklepanju, ga lahko zapelje v mnoge napačne smeri. Tedaj pa v to majavo, megleno predstavo vdreš ti, igralec, in reprezentiraš življenje samo. Ko končaš, mora tvoj gledalec vedeti več kot pa sam očividec prvotnega dogodka.

DRAMATURG: Kako pa je s fantastičnimi komadi? Nam ti ne ponujajo le poročil o pesnikih?

FILOZOF: Ne samo to. Za vas so to poročila o sanjah in osnutkih, v katerih piše komadov pravtako razpolaga s stvarnostjo. Celó kadar ugotavljate, kaj je utegnil v tem videti, v čem naj bi bil namen njegove pripovedi in tako dalje, celó takrat ostane za vas še dovolj prostora.

IGRALEC: Seveda nočeš reči, da naj posnemam lik, v katerega se nisem prej v duhu prestavil?

FILOZOF: Za izgradnjo nekega lika je potrebnih več operacij. Navadno ne posnemate ljudi, ki ste jih videli, ampak si morate osebe, ki jih hočete posnemati, šele predstavljati. Pri tem izhajate iz tega, kar vam nudi besedilo, ki ga morate povedati, predpisana ravnanja in reakcije, in pa situacije, v katerih naj bi se razvijal vaš lik. Zmeraj znova se morate v duhu prestaviti v osebo, ki jo predstavljate, v njen položaj, v njeno telesnost, v njen način mišljenja. To je ena izmed operacij izgradnje lika. To vsekakor podpira naše namene, a je nujno, da se potem znate tudi postaviti izven njega.

IGRALEC: Mislim, da pretiravaš glede tega, kako globoko se mi igralci starega gledališča vživljamo v vloge. Lahko ti povem, da pri igranju Leara mislimo na marsikaj, na kar si Lear ne bi upal niti pomisliti.

FILOZOF: O tem ne dvomim. Namreč o tem, kako to počnete in kako bi se temu lahko izognili. Četudi je bil rekvizit pripravljen in četudi komik ni spet naenkrat začel migati z ušesi ravno takrat, ko ste govoril svojo glavno repliko.

IGRALEC: Prestavitve v osebo naj bi se torej posluževali le na vajah in ne tudi pri igranju?

FILOZOF: S tem vprašanjem pa si me spravil v zadrego. Lahko bi preprosto rekel, da se pri igranju ne smete predstavljati v osebe. Do tega imam vso pravico. Prvič zato, ker sem naredil razliko med vživljanjem in prestavljanjem, potem zato, ker resnično verjamem, da je vživljanje popolnoma odvečno, predvsem pa zato, ker se bojim, da bom s kakim drugim odgovorom spet odprl vrata vsej stari navlaki, potem ko sem ji že zaprl vrata. Vendar se obotavljam. Vživljanje si težko predstavljam brez škode, a za nekaj ukrepi bi se škodi lahko izognili: morali bi ga prekinjati in postaviti samo na določena mesta, ali pa bi ga čisto, čisto šibkega pomešali z drugimi, močnejšimi operacijami. Tako igranje sem dejansko že videl – bila je to zadnja od mnogih vaj, vsi so bili utrujeni, hoteli so le še enkrat ponoviti tekst in situacije, premikali so se mehanično in govorili le polglasno – pri tem sem bil navdušen nad učinkom, a nisem mogel zanesljivo ugotoviti, ali so se igralci vživljali ali ne. Vendar moram reči, da si igralci ne bi drznili takole igrati pred občinstvom, to je, tako malo poudarjeno in tako ohlapno, kar se učinkovanja tiče.

IGRALEC: Ali pomeni izključitev vživljanja izključitev vsega čustvenega?

FILOZOF: Ne, ne. Niti gledalčeva niti igralčeva čustvena udeležba ne smeta biti ovirani, prav tako tudi igralčeva predstavljanje ali uporaba čustev ne. Samo eden izmed možnih čustvenih izvorov – vživljanje – naj ostane neuporabljen ali vsaj spremenjen v postranskega.

SAMOGOVOR IGRALKE MED ŠMINKANJEM

Jaz bom predstavljala pijanko,
Ki prodaja svoje otroke
V Parizu, v času Komune.
Imam pa samo pet stavkov.

Vendar imam tudi prehod, po cesti navkreber.
Šla bom kot osvobojen človek,
Kot človek, katerega, razen žganja,
Noče nihče osvoboditi, in
Ozirala se bom kot pijanci, ki se bojijo,
Da jih nekdo zasleduje, tako se bom
Ozirala proti občinstvu.

Jaz sem svojih pet stavkov raziskala, kot da so dokumenti.
Ki jih operejo s kislino, ali morda pod vidnimi potezami
Ne ležijo še druge. Vsakega posebej bom
Govorila kot obtožnico
Zoper sebe in zoper vse, ki me gledajo.

Če ne bi o vsem premislila, bi se našminkala
Preprosto, kot stara kroničarka,
Propala ali bolna. Toda jaz bom
Nastopila kot lepa, vendar že načeta oseba
S porumenelo, a nekoč mehko kožo, kot opustošena,
A nekoč poželenja vredna ostuda,
Da se bo vsakdo vprašal: kdo
Je to storil?

O PODELJEVANJU VLOG

DRAMATURG: Vloge so največkrat zasedene narobe in nepremišljeno. Kakor da bi bili vsi kuharji debeli, vsi kmetje brez živcev, vsi državniki ugledni. Kakor da bi bili vsi, ki ljubijo in vsi, ki so ljubljeni, lepi! Kakor da bi imeli vsi dobri govorci lep glas!

Seveda je potrebno pri tem mnogokaj preudariti. K temu Faustu gre ta Mefisto in ta Majetica. So igralci, ki bi jim težko zaupali princa; principi so različni, a vsi so se naučili vsaj ukazovati; in Hamlet je en sam med tisočimi principi.

Igralci se morajo razvijati. Tu je mlad človek, ki je bil boljši Troilus, potem ko je odigral sodnega slugo Mitteldorfa. Tej igralki kot Majretici v zadnjem dejanju zmanjka opolzlosti: jo bo lahko pridobila v vlogi Kreside, kjer jo v opolzlost silijo že same situacije? – ali v vlogi Gruše, kjer je ta popolnoma prepovedana? Gotovo ležijo vsakemu igralcu določene vloge bolje kot druge. Pa vendar je nevarno zanj, če je prisiljen igrati vedno isti »fah«. Samo najbolj nadarjeni so zmožni igrati podobne like – skoraj dvojčke – tako, da bodo kot taki tudi opazni, pa vendar razločljivi.

Povsem neumno pa je zasedati vloge glede na izgled. »Ta ima pa kraljevsko postavo!« Kaj je mišljeno s tem? Morajo biti vsi kralji takšni kot Edvard VII.? – »Ampak ta nima ukazovalnega nastopa!« Koliko načinov ukazovanja pa poznamo?

Ali naj izbiramo po temperamentu? Nikakor ne. Tako stvar postane lažja. Kajpada, ljudje so rahločutni in vzkipljivi, nasilni. Res pa je tudi, da človek nosi v sebi vse temperature. In kolikor več je v njem igralca, toliko bolj to velja zanj. Potem ko je izražen, dosega njegov potisnjeni temperament pogosto močne učinke. Vrh tega imajo na veliko zasnovane vloge (pa tudi male) razen poglavitnih momentov tudi prostor za igralčevo dodajanje; podobne so zemljevidom z belimi lisami. Igralec mora v sebi negovati vse temperature, ker njegovi liki ne živijo, če ne živijo iz lastne protislavnosti. Zelo nevarno je zasesti lik na osnovi ene same lastnosti.

ŠMINKA

Moj obraz je našminkan, očiščen
vseh posebnosti, izpraznjen, pripravljen
za zrcaljenje misli, spremenljiv kot
glas in gestus.

(O RAZUMEVANJU IN OBČUTENJU)

DRAMATURG: Poklical si nas, da bi delovali v tvojem »taetru«, ki naj bi bil znanstvena ustanova, ustvarjanje umetnosti pa ne bi smelo biti naš cilj. V resnici pa smo morali, da bi izpolnili tvoje zahteve, uporabiti vso svojo umetnost.

FILOZOF: Sem opazil, ja.

DRAMATURG: Zdaj se mi zdi, da je zadostovalo to, da si ti, ki si odpravil toliko tistega, kar je veljalo za neizogibno v izvajanju umetnosti, pustil delovati samo eno.

FILOZOF: In kaj je to?

DRAMATURG: Tisto, kar si imenoval lahkotnost delovanja. Vednost, da se to navajanje in pripravljajanje nečesa za publiko lahko odvija samo v veselem dobrovoljnem razpoloženju, v kakršnem se človek, naprimer šali. Pravilno si označil mesto umetnosti, ko si nas opozoril na razliko med delavcem, ki uporablja pet vzvodov na stroju, in človekom, ki žonglira s petimi žogami. To lahkotnost pa si povezal v veliko resnostjo družbene naloge.

IGRALEC: V začetku me je spravljal v slabo voljo tvoja zahteva, naj delamo edino in samo z razumom. Mišljenje pa je nekaj tankega in v osnovi nečloveškega. Celo če bi ga imenovali človeško, bi bilo to spet narobe, ker bi mu manjkalo tisto živalsko.

FILOZOF: Kako pa je zdaj s tem?

IGRALEC: Oh, tako mišljenje se mi ne zdi več tako tenko. V ničemer ni nasprotno občutenju. V gledalcih pa ne vzbujam samo misli, temveč tudi občutenja. Mišljenje se mi zdaj enostavno zdi način ravnanja in to družbenega ravnanja. V njem sodeluje celo telo z vsemi čuti.

ODSOTNI DUH

Moj duh je odsoten; vse, kar mi je storiti,

Storim na pamet, moj lepo urejeni

Razum pa medtem pohaja naokrog.

AVDITORIJ KRALJEV

FILOZOF: Ne morem več tajiti: nimam nobenih sredstev, ne hiše, ne teatra, niti enega kostuma, niti ene šminke. Za mano stoji Nihče. Za vaša naprezanja, ki bi morala biti večja kot vsa dosedanja, vam ne bi mogel plačati z denarjem. Niti slave vam ne moremo zagotoviti. Nimamo časopisa, s pomočjo katerega bi naši pomočniki postali slavni.

(premor)

IGRALEC: Ostalo bi torej pri zahtevi: delo zaradi dela.

DELAVEC: To je zelo slabo. Tega ne bi od nikogar zahteval, ker tudi sam to zmeraj poslušam. »Kaj te ne veseli že samo delo?« me razočarano sprašujejo, kadar zahtevam svojo plačo. »Kaj ne delaš zaradi dela?« Ne, v vsakem primeru bi vam plačali. Malo, ker imamo malo, vendar ne nič, zakaj delo mora biti plačano.

DRAMATURG: Mislim, da bi umetnike dobili prej, če ne date nič, kot pa če jim nudite malo denarja. S tem, da igrajo zastonj, postanejo vsaj darovalci.

IGRALEC: Vi bi torej plačali, pa čeprav malo denarja? Jaz bi ga vzel. V vsakem primeru. S tem bi bili naši odnosi urejeni. Podarjenemu konju pa vi najbrž ne bi gledali v zobe, ampak končno naj bi bila prav to umetnost, ki bi ji lahko pogledali v zobe. To sem doumel: temu kljusetu mora biti do tega, da mu gle-

dajo v gobec. S tem smo se o finančni strani načeloma domenili.

DRAMATURG: Videti je, da vam tu prav pride umetnikova lahkoumnost. Povsem je pozabil, da se bo moral odpovedati tudi temu, da se bo vsak večer preobrazil v kralja.

IGRALEC: Zato pa smem v tem novem gledališču preobraziti gledalce v kralje. In to ne v navidezne, ampak resnične. V državnike, v mislece in inženirje. Kakšno publiko bom imel! To, kar se dogaja po svetu, bom prepustil njeni sodbi. In kakšno vzvišeno, koristno in proslavljeno mesto bo moj teater, če postane laboratorij teh številnih delovnih ljudi! In jaz bom deloval po klasikom izreku: spremenite svet, on to potrebuje!

DELAVEC: Zveni malo napihnjeno. Zakaj pa ne bi smelo tako zveneti, ko za tem stoji velika stvar?

POGREB IGRALCA

Ko je spemenljivi umrl,
So ga polegli v malo pobeljeno kamro
S pogledom na zelenje za obiskovalce,
Ob noge so mu postavili
Sedlo in knjigo, kupo in šminke,
Obesili na zid železno kljuko
Za natikanje listkov z zapisi
Nepozabnih ljubeznivosti mrličev, in
Povabili obiskovalce naj vstopijo.
In v kamro so vstopili prijatelji
(In sorodniki, ki so ga spoštovali),
Njegovi sodelavci in učenci, da bi predali
Listke z zapisi
Nepozabnih ljubeznivosti mrličev.

Ko so spremenljivega nesli v mrtvašnico,
So pred njim nosili maske,
Pet njegovih velikih stvaritev,
Treh ustreznih in dveh oporečnih,
Toda pokrit je bil z rdečo zastavo,
Z darilom delavcev
Zaradi njegove nepopustljivosti v dneh pritiska
In zaradi njegovih dejanj v dneh prevrata.

In predstavniki delavskih svetov so pred mrtvašnico
Prebrali tekst o njegovem odpustu
Z opisom zaslug, preklicom
Vseh opominov in s pozivom živim,
Naj ga posnemajo in nadomestijo.
Potem so ga pokopali v mestnem parku, tam kjer stojijo
Klopi za zaljubljenca.

Izbor, prevod in priredba: Mojca Kranjc in
Darja Dominkuš
Prevod pesmi: Tone Peršak

»... lakota, ki golta surovo meso s pomočjo roke, nohtov in zob...«

Če bi v razpravljanju o teoretskih osnovah sodobne psihologije izhajali iz načelne kritike v smislu: psihologija je v službi gospodstva, legitimacija obstoječega, kapitalistične družbe, ne bi kaj prida napredovali. Eksternalistična kritika, ki skuša pokazati institucionalno ujetost psihologije in ki se omejuje na visokodoneče protifraze, je zaradi svoje abstraktnosti, ki ostaja predmetu vnajanja, nezadostna oblika kritike. Kazanje na interes, ki preži v ozadju – interes, ki se ne ustraši niti direktnega potvarjanja in prikrojevanja empiričnih podatkov, kot npr. pri Cirillu Burtu, ob njegovem eksperimentalnem dokazovanju podvedovanosti IQ – ja – se zlahka ujame v krog pojmovanja ideologije kot zavestnega, načrtnega prevarantstva, manipulacije, ki potihoma nadomešča analizo konkretne posredovanosti znanosti in družbenih interesov.

V pričujoči študiji bomo skušali izstopiti iz navidezne alternative eksternalizem – internalizem, v kateri se znajde filozofija znanosti. Radi bi namreč nakazali, kako izvira možnost ideologizacije in s tem vmestitve v širši družbeni kontekst že iz samega znanstvenega postopka, prav v njegovi občosti, kako je konkretno na delu v temeljnih postavkah učbenikov, v prikazovanju osnovnih pojmov in v obravnavanju lastnega zgodovinskega razvoja. Samoumevnost predpostavk se razblini, brž ko jih prikažemo v njihovem nastajanju in možnem spreminjanju, ob konkretni analizi tistega temelja, na katerem je zgrajena celotna zgradba neke vede ali njenega ožjega področja. To seveda ne pomeni, da pristajamo na nekakšno metateorijo psihologije ali na kakšno alternativno občo shemo, ki bi zamenjala dosedanje – ali pa, da se, po drugi strani, lotevamo nekakšnega arheološkega izkopavanja, regresije v smislu »kaj je ... resnično rekel«, do tistega izvirnega, še nepopačenega, česar se interes še ni dotaknil. Prav nasprotno: lotiti se je treba analize »popačenja« samega; le tako se lahko namreč izognemo enostavni negaciji, ki jo še povsem določa prvotno polje. Za razliko od tovrstnih »globinskih« razčlenjevanj se moramo lotiti samih najsplošnejših konceptov in pojmovnih okvirov, ki so tako očitni, da jih zaradi tega nujno spregledamo, tistih vzorčnih primerov, ki jih najdemo tudi v psiholoških učbenikih in ki jih, če naj rečemo z Adornom, ne moremo odpraviti »z nobenim metodološkim dekretom«.

Kot demonstrativni, nikakor pa ne nevtralni primer lahko vzamemo psihologijo motivacije. Referenčni okvir, ki tu določa kriterije vprašanja in način odgovarjanja, lahko najdemo že v učbenikih obče psihologije. Na tem navidez najsplošnejšem nivoju bomo skušali pokazati, kako je sam znanstveni postopek, metoda, ki se razglša za nekaj nevtralnega in neodvisnega, polna abstrakcij in sprevračanja.

Ta postopek jemlje za izhodišče potrebo nasploh in pri tem zakriva, kako so tudi

najbolj abstraktne kategorije »produkt zgodovinskih razmer«. V naslednjem koraku napolni formo z vsebino, abstrakcijo naknadno specificira, nevtralno deli na niz dihotomij, potrebe razporeja v prirojene in pridobljene, primarne in sekundarne, naravne in družbene, materialne in duhovne. Končno tako določenim potrebam od zunaj dodaja predelane in okleščene pojme iz psihoanalize; v njenem nevtralnem mediju se izgubi vsa specifična določnost, postopek pa postane povsem poljuben. Tako lahko v psihologijo ponovno vpeljemo represivne etične vrednote, proti katerim se je boril prav Freud, sicer priznani začetnik psihologije motivacije, zgodovino znanosti pa lahko obravnavamo kot zbirko mnenj, kot kronologijo odkritij, ki v linearni, homogeni liniji vodijo k sedanjemu stanju. Formalističnost znanstvenega postopka korenini v takem obravnavanju lastne zgodovine, ki skuša skozi avtoriteto učbenikov prikazati svoj razvoj kot golo kronologijo odkritij, ki se nalagajo ena na drugo, kopičijo, seštevajo in vse bolj povezujejo v enotno, neprotislovno podobo znanstvene psihologije. Iz takega znanstvenega modela, kjer je sedaj vse povezano z vsem in je rezultat medsebojnega prepletanja najrazličnejših faktorjev, lahko potem naredimo regresijo v preteklost, vse do prvotne neposrednosti človeških potreb pri primitivnih ljudstvih, kjer naj bi našli potrebe še v naravnem, predružbenem stanju, kjer da torej lahko v čisti obliki zajamemo tisto, kar je vsem ljudem skupno, biološko – torej tudi nespremenljivo.

I.

Sleherni nagon je tako družbeno posredovan, da njegovo naravno nikoli ne pride na dan neposredno, temveč zmeraj zgolj kot družbeno proizvedeno. Sklicevanje na naravo ob katerikoli potrebi je zmeraj le maska odpovedi in gospostva. (Th. W. Adorno: Thesen über Bedürfnis)

Če odprmo učbenik obče psihologije pri poglavju iz motivacije, naletimo v skaldu z idealom iz formalne logike najprej na razpravljanje o potrebah nasploh, o tistih lasnostih, ki so skupne vsem posameznim oblikam tega genusa. Toda kaj kmalu se izkaže, da nas tak postopek ne pripelje do posebnega bogastva opredelitev: ne pridemo dlje kot do tavitološke ugotovitve, da je pač vsako potrebo treba na nek način zadovoljiti.

Videz pojmovne jasnosti in razdelanosti mora sedaj priskrbeti vztrajanje na natančni uporabi posameznih izrazov, na vzpostavljajanju razlike med motivom, potrebo in nagonom:

»motivi so organski in psihološki dejavniki, ki spodbujajo ali usmerjajo človekovo vedenja . . . Vir motivov so potrebe. Z izrazom potreba označujemo primanjkljaj v organizmu, z izrazom nagon pa aktiviranje organizma zaradi tega primanjkljaja.«¹

Tovrstnim niansam v pričujočem spisu pač ne moremo slediti.

Raziskovanje postane relevantno šele tedaj, ko se usmeri v »pogoje možnosti« tega abstrahiranja samega, ko razkrije produkcijski akt, ki vzpostavlja od nek-daj obstoječo potrebo nasploh – produkcijski akt, ki z zadnjo potezo izbriše svoje lastne sledi. Pojem enotnosti že predpostavlja mnoštvo: abstrahiranje je možno šele ob množici diferenciranih potreb, nastalih v dolgotrajnem zgodovinskem razvoju, v bogati materialni produkciji, potreb, ki jim produkcija daje material, predmet: »Konsumpcija brez predmeta ni konsumpcija; po tej strani torej produkcija ustvarja, producira konsumpcijo.« (MEID IV., str. 23)

Toda materialna produkcija, spoprijem z zunanjo naravo, v kateri je nastala vsa razvejana zgradba človekovih potreb, je istočasno tudi spreminjanje človekove

»notraje narave«. Produkcija ne daje konsumpciji le predmeta, temveč določa tudi »način konsumpcije« in ustvarja človeka s potrebami, konsumenta:

»Prvič, predmet ni predmet nasploh, temveč neki določen predmet, ki ga je treba konsumirati na poseben način, ki ga spet posreduje produkcija sama. Lakota je lakota, toda lakota, ki se zadovolji s kuhanim mesom, ki ga jemo z vilicami in nožem, je druga lakota kot tista, ki golta surovo meso s pomočjo roke, nohtov in zob . . . Produkcija ne prinaša potrebi le materiala, temveč prinaša materialu tudi potrebo . . . Produkcija zatorej ne producira le predmeta za subjekt, temveč tudi subjekt za predmet.« (MEID IV., str. 23–24)

Tako kritika »psihologije motivacije« zahteva istočasno tudi kritiko »psihologije osebnosti«, tiste enkratne, neponovljive celote, v kateri so utopljena vsa protislovja konkretne družbene dejanskosti, kritiko abstraktnega človeka nasploh, ki pa se je bomo tu lotevali le obrobno.

Produkcija pogojuje konsumpcijo. Potrebe izvirajo iz materialne produkcije in jih zato ne moremo obravnavati kot nekaj nenastalega, veljavnega za vsa zgodovinska obdobja. Po drugi strani pa tudi konsumpcija »producira produkcijo«:

»1. v tem ko produkt šele v konsumpciji postane dejanski produkt. Obleka postane npr. zares obleka šele z aktom nošenja . . . 2. v tem ko konsumpcija ustvarja potrebo *nove* produkcije . . .« (MEID IV., str. 22–23). Med produkcijo in konsumpcijo vlada odnos »trikratne istovetnosti«, ki sicer daje videz simetrije in možnosti redukcije na tudi v psihologiji tako priljubljeno medsebojno učinkovanje. Toda Marxova intenca je prav nasprotna: odnos med produkcijo in konsumpcijo je v jedru asimetričen. Produkcija, konsumpcija, distribucija in menjava so končno spet le »obči momenti« produkcije: »Produkcija prevladuje prav tako nad seboj v nasprotnosti opredelitvi produkcije kot tudi nad drugimi momenti« (MEID IV., str. 40) Še več: produkcija, ki določa razmerja med ostalimi členi te totalitete, ni produkcija nasploh. Opredeljuje jo vsakokratno zgodovinsko mesto, tu konkretno kapitalistična produkcija.²

Po drugi strani pa je tudi z razvito kapitalistično produkcijo dana šele možnost samega abstrahiranja v potrebo nasploh, samega znanstvenega postopka. Potrebe lahko v njihovi abstrakciji in splošnost obravnavamo šele v »obdobju doslej najrazvitejših družbenih odnosov«. Kapitalistični produkcijski način razkriva tisto »anatomijo«, s katero lahko razložimo vsa prejšnja obdobja, anatomijo, ki ponuja ključ. Sedaj lahko govorimo o potrebi kot taki, v ednini.

Za naš predmet je torej bistveno:

1. da se z abstahiranjem v potrebo nasploh izgubi napetost potreb z materialno produkcijo in njihova vključenost v družbeno totalnost; in 2. da tak postopek istočasno zamolči svojo zgodovinsko predpostavko – da je pojem potrebe nasploh nastal šele v ob velikem številu razvitih potreb in ob razčlenjeni produkciji. Na ravni potreb je treba torej izvesti podoben – čeprav ne simetričen – obrat, kot ga Marx naredi na ravni produkcije:

»Ravnodušnost do neke določene vrste dela predpostavlja zelo razvito totalnost dejanskih vrst dela, od katerih nobena več ne obvladuje vseh drugih. Tako nastajajo najsplošnejše abstrakcije sploh samo pri najbogatejšem konkretnem razvoju, kjer se zdi, da je Eno skupno mnogim, skupno vsem . . . Ta zgled dela prepričljivo kaže, kako celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo – prav zaradi svoje abstrakcije – za vsa obdobja, vendarle niso v določenosti te abstrakcije same nič manj produkt zgodovinskih razmerij, popolnoma veljajo pa le za ta razmerja in v njihovem okviru.« (MEID IV. str. 38–39)

Do pojma potrebe nasploh smo torej prišli s postopnim abstrahiranjem: razlike, ki obstojijo med določenimi potrebami na določeni stopnji zgodovinskega razvoja delujočih ljudi, smo zlagamo opuščali, da bi tako lahko izluščili njihovo skupno jedro, genus. Da pa se celotna predstava ne bi razblinila v abstraktne opredelitve, se nam kot naslenji korak ponuja specificiranje: občim potezam Potrebe moramo pristeti specifične razlike, ki se nam sedaj, v tej reprodukciji po miselni poti, kažejo kot zgolj posebnosti.

Tudi postopek naknadnega specificiranja ni zgolj mišljenjskega izvora: realnost tega mišljenja korenini v realnosti kapitalistične produkcije, ki je še kako konkretna vladavina abstraktne občosti. Sprevrčanje, v katerem se zveza mistificira, v katerem postane obče vse, individualno pa le njegova inkarnacija, je »neresnica objektivnega«. Abstraktno mišljenje temelji na vladavini občega v dejanskosti.

Abstraktni človek, ki ga psihologija jemlje za svoj predmet, je tisti medij, v katerem se posebni interes potvorjeno izrazi kot obči interes, s čimer odpravlja prav antagonistično naravo družbe: statistične posplošitve, ki temeljijo na zakonu homogenosti in hipostazirajo človeka zgolj kot »Gattungswesen«, nasprotujejo principu individuacije.³ Istočasno pa prav statistična povprečja dajejo prednost individualnemu, saj je vsota le vsota posameznega, dejansko nepovezanega, monadološkega, in iz tega se ne moremo izvleči z nikakršnim dodajanjem »variance interakcije« ali z ugotovitvijo, da so definicije še operacionalistične, veda pa še mlada. V razviti menjalni družbi, ki jo obvladuje obče, kapital, v družbi, ki je torej »resnično organizirana v skladu s klasifikatoričnimi kategorijami«, se seveda lahko pojavlja le tako okleščena prednost individualnega, saj je nesorazmerje med močjo institucij in nemočjo posameznika zaostreno do te mere, da bi ostati zunaj terjalo nadčloveških moči . . .⁴

Identitetno mišljenje, ki vmešča razlike na raven posebnega, se torej »v dobi nemoči« obnaša kot redukcionizem, ki obče in posebno, substanco in spremenljivo površino, enostavno sešteva in odšteva. Tako odnos med občim in posebnim ni osnovan na nikakršni teoriji.

Zato lahko potrebe sedaj specificiramo in razvrstimo v niz dihotomičnih dvojic, katerih členi ne stojijo le mrtvo en nasproti drugemu, temveč jim je hierarhija vselej že predpostavljena: delimo jih v primarne in sekundarne, prirojene in pridobljene, biološke in socialne, materialne in duhovne. Pri tem ne sme izostati splošna formula o medsebojni povezanosti, trditev, da so vse te dvojice prepletene, da se do neke mere prekrivajo, da meje niso ostre – skratka formula medsebojnega učinkovanja. Že to nedoločeno prepletanje kaže na pomanjkanje pojmovne strogosti.⁵

Vse te dihotomije imajo eno skupno potezo: temeljijo na enotnem principu, ki v prvo skupino uvršča vse tiste potrebe, ki so primarne, biološke, neodvisne od družbe, v drugo pa tiste, ki se sekundarne, pozneje pridobljene, družbene, in ki so nanešene na nevtrarno podlago prvih. Družbenost nastopi kot nekaj naknadnega, izpod česar je mogoče izkopati prvinsko, nepredelano naravo. Abstrahiranje potreb od materialne produkcije, ki vodi v izgubo organske povezanosti občega s posameznim, se logično razreši v redukcionistično nasprotipostavljenost narave in družbe, kulture. (»Kronološko« gledamo se oboje zgoditi hkrati.)

Primarnost biološkega pa naj ne bi bila odločujoča le ontogenetsko, temveč tudi filogenetsko: ljudje so najprej obstajali kot posamezniki, nato pa so se začeli združevati, podružbljati. Družba nastopa kot tisto modificirajoče nasproti naravni osnovi, kar pomeni vračanje na pozicije razsvetljenstva, k napačno dojetemu prvotnemu, naravnemu, neodtujenemu. Človeku stoji nasproti narava,

kot tisti objektivni kriterij, ki naj bi z istim očiščujočim zamahom ukinitel sociologistični relativizem in »nekritični historicizem«.

Kritiko takšnih »majhnih in velikih robinzonad« začelja Marx takole: »Izhodišče so seveda individui, ki producirajo v družbi . . . Posamezni in oposameznjeni lovec in ribič . . . sodi k nedomiselnim umislekom robinzonad 18. stoletja.« (MEID IV., str. 13) Stališče oposameznjenega individua je anticipacija sedaj nastalega, namreč meščanske družbe: družbe svobodne konkurence, v kateri »se zdi posameznik odtrgan od naravnih vezi« – v čemer se, po drugi strani, neusmiljeno zrcali, kaj je iz človeka v družbi dejansko nastalo. Kot je torej pojem potrebe nasploh lahko nastal šele ob velikem številu razvitih konkretnih oblik produkcije, je lahko stališče oposameznjenega posameznika nastalo šele v obdobju »doslej najrazvitejših družbenih (s tega stališča običajno) razmerij,« v obdobju meščanske družbe: »Človek je v dobesednem pomenu zoön politikón, ne le družbljiva žival, temveč tudi žival, ki se lahko osami samo v družbi.« (MEID IV., str. 14)⁶

V ideologiji pa se oposameznjeni posameznik kaže »kot ideal, ki naj bi eksistiral v preteklosti«. Sprevrčanje rezultata v izhodišče, posredovanega v neposredno, povzroči, da človek ne nastopa kot »individuum, ki nastaja zgodovinsko, temveč kot individuum, ki ga postavlja narava.« Podtikanje kasnejšega prejšnjemu služi torej legitimiranju obstoječega s prvotnim, kot alternativa obstoječemu pa se sedaj kaže zazrtje nazaj v obdobje prvotne polnosti.

Na takšno sprevračanje naletimo v psihologiji tudi sicer: človeka najprej obravnava izoliranega v laboratoriju, nato pa dodaja splošno formulo o predelavi vsega psihičnega v medčloveški interakciji – obči psihologiji se pozneje priključi socialna. Pojem družbenega je zreduciran na naknadno učinkovanje, misel naknadnega učinkovanja pa kaže na tisto prvotno, na osnovo, ki jo modificira, na imaginarno predružbeno stanje. Tako beremo v učbenikih, da moramo biološke potrebe obravnavati v odvisnosti od družbenih pogojev, čeprav so prirojene; da so družbeni vplivi povzročili, da je seksualni nagon postal plastičen in ga je mogoče zadovoljiti na različne načine . . . O tem pričajo tudi novejši teksti iz psihologije motivacije.⁷

Nasprotno pa bi tu radi nakazali, da družbenost ne vstopa v psihologijo kot naknadno dodana, ampak deluje že na ravni domnevno občega in naravnega; če to odmislimo, zapademo v mišljenje, ki se ne zaveda lastnih predpostavk. Ideologija torej ni prisotna šele kot zavzemanje za neko pristransko, dogamtično, zainteresirano stališče, temveč se pojavlja prav na ravni največje občosti, zakonov, ki so področje splošnega konsenza.

II.

Poskusimo dosedanje razpravo zgodovinsko konkretizirati. Če naj verjamemo učbenikom, potem prihaja problematika motivacije, ali vsaj pobuda za njen pospešeni razvoj, v psihologijo od Freuda. Vendar je tu obveljala revidirana varianta Freuda, neopsihoanaliza Fromma, Horneye in Sullivana. Zato si na kratko ogledjmo, kakšen je njihov postopek.⁸

Psihoanaliza je pri Freudu teorija družbe in hkrati neposredna terapija posameznikov; teorija in terapija sta pri njem protislovno povezani. Freud je

»vztrajno razčlenjeval protislovja in se upiral temu, da se jih zamegli v imenu terapije ali harmonije. Od svojih zgodnjih pa do zadnjih spisov ni nikoli poskušal doseči sprave med individualno terapijo in »metateorijo« psihoanalize; njuno razmerje je protislovno . . .«⁹

Novofreudovci pa Freudovo teorijo zvedejo v terapijo, s čimer se izgubi prav njena negativna, kritična dimenzija. Kot da se Freud ne bi zavedal, da je nasprotje med teorijo in terapijo psihoanalizi lastno: terapija usposablja posameznika za delovanje znotraj bolne civilizacije, saj je bolezen posameznika v zadnji konsekvenci le bolezen družbe.

V procesu zvajanja teorije na terapijo izvržejo novofreudovci ključne teoretske koncepte: nagon smrti, umor očeta v prahordi itn., z argumentacijo, da jih ni mogoče klinično preveriti. S tem spregledajo njihov simbolni pomen in se torej sklicujejo na isti zdravi razum, ki ga je izzval prav Freud. Zahtevajo dejstva, pozabljajo pa, da obstajajo »zgodovinsko ugotovljive posledice v te spekulativne pojme zajetih arhaičnih dogodkov«, tako kot kažejo na realnost nezavednega njegove posledice, simptomi.

Odpravljanju enih teoretskih konceptov sledi ponovno opredeljevanje drugih: pomena spolnosti, nezavednega, odnosa med nezavednim in zavestjo. Z omejevanjem vloge spolnosti hočejo popraviti Freudovo enostranost; to skušajo doseči s poudarjanjem »družbenih« vidikov, medosebnih odnosov zrele osebnosti. Namesto razčlenjevanja notranje dinamike psihoanalitskih pojmov, dodajajo nove in nasprotne pojme le zunanje, mehanično. Pri Freudu so družbeni vidiki v samem jedru njegove teorije, pri novofreudovcih pa se pojavljajo kot zunanji elementi; njihova zveza z nagonskim življenjem postane aditivna. Takšno pojmovanje lahko spet vodi le do naknadnega učinkovanja družbe na primarno naravo, na tisto prvotno naravno stanje, v katerem človekovi nagoni še niso bili zavrti, destruktivni, ko je še prevladovala Frommova »človeku vrojena težnja po harmoniji, sreči in svobodi«. ¹²

Novofreudovci pri tem pozabljajo, da isti izrazi še ne pomenijo istih konceptov, da je pri Freudu spolnost razčlenjena v drugem pojmovnem kontekstu. Družbenost, intersubjektivnost, je tu prisotna že od samega začetka in ne more biti dodana naknadno. Nezavedno pri njem ni zbirka potlačenih, zavrtih naravnih nagonov, kot to skušajo prikazati novofreudovci. Potlačitev je sicer ena od »usod nagonov«, toda opredelimo jo lahko le preko tematizacije nezavednega. Za to pa je potreben posredniški koncept zastopstva nagona; nagon kot organski uhaja alternativni zavest/nezavedno in ostaja izven dometa potlačitve. Zaman se torej v družbene, intersubjektivne ravni oziramo po prvinski naravi, po nekanalizirani biološki energiji. Freudu sicer želja, da bi iz psihoanalize naredil prirodoslovje, nalaga za izhodišče ekonomiko, energetske spremembe v organizmu; toda že takoj na začetku naleti na nek presežek, ki mu kaže, kako je družbeno prisotno »v najbolj notranjih psiholoških celicah«.

Namesto spolnoti torej novofreudovci poudarjajo družbene vidike. Ker zato ne morejo razviti specifične dialektike med »naravnim« in družbenim, med načelom ugodja in načelom realnosti, se morajo končno zateči k splošni formuli vsestranske povezanosti, vzajemnega učinkovanja. Nekaj podobnega se dogaja tudi v psihologiji motivacije. Abstraktnemu razdeljevanju potreb na primarne in sekundarne, biološke in socialne, lahko pač sledi le naključno povezovanje, ugotovitev, da je vse povezano z vsem, s čimer naj bi se po eni strani izognili očitkom dogmatičnega ločevanja, ostrih meja, togosti in okorelosti, po drugi strani pa naj bi s tem onemogočili »enostranski determinizem« in »mehanicizem« behaviorističnega ali freudovskega tipa. Tako postane samovoljno kombiniranje občega in posameznega, naravnega in družbenega, analize in sinteze, nadomestek za dialektiko.

Shematizem medsebojeng učinkovanja sta kritizirala že Korsch in Lukács. Omjimo se tu na tele Lukácsove besede:

»... mora potemtakem enostransko in togo kavzalnost zamenjati medsebojno učinkovanje; dialektični odnos subjekta in objekta v zgodovinskem procesu ni niti omenjen, kaj šele potisnjen v tisto ospredje metodičnega obravnavanja, ki mu gre ... zato obravnavanje samo ostane zgolj nazirajoče ... «²

Ostajanje na zgolj nazirajočem pa pomeni izgubo prav tistega Marxovega orožja, ki omogoča njegovo vojno na dveh frontah, namreč izgubo materialne produkcije kot dejanskega sporijema ljudi z naravo. Nastalo praznino lahko sedaj znova napolni idealizem, ki razvije »dejavno stran abstraktno«, namreč kot integrirano osebnost, ki se samorealizira mimo protislovne družbene dejanskosti, ali kot naivni materializem predmarksovskega tipa, ki hipostazira pojav kot dejstvo in pri tem spregleda, da »dejstva postanejo dejstva šele v osvetlitvi teorije«, da imamo torej že od vsega začetka opraviti s pojmi.

Sedaj postane zveza znanstvenega formalizma z empiricizmom očitna: kot ne moremo od potrebe nasploh napredovati dlje kot do formule medsebojnega učinkovanja, lahko abstrahiranje od dejanske posredovanosti potreb s produkcijo seže le nazaj do dejstev. Izkustvo je spet zreducirano na čutno gotovost, ki ne vidi, da je predmet čutnosti nekaj nadvse nastalega, pogojenega, da »še glasba zbudi človekov čut za glasbo.«¹³

Čim se torej zveza potreb s produkcijo, občega z individualnim, naravnega z družbenim izgubi, lahko dejstvo uporabimo kot *factum brutum*; formalizem izzveni v empiricizmu. Tudi če ločene fragmente naknadno združujemo, bo dejansko stanje še vedno »obrnjeno na glavo«. Zato so vsa prizadevanja, da bi kvantitativne rezultate razložili še kvalitativno, da bi v statistične korelacije vnesli psihološko interpretacijo, vsa dopolnjevanja s *case studies*, s kliničnim pristopom, obsojena na propad.

Prav prepričanja, da se vse začne s tabulo raso, z ničelno hipotezo, se mora raziskovanje rešiti. Saj že sam znanstveni postopek kaže, da so dejstva nekaj nadvse nastalega: so rezultat, dobljen po odbitju vsega tistega, kar je povzročila metoda. Če naj bo objekt preučevanja neodvisen od metode, se temu ni moč izogniti. Tako lahko težnja po odpravi subjektivnega vodi le v redukcionizem, v še bolj subjektiven, instrumentalen um. Ker pa je to prepričanje hkrati tudi »fantastično zrcaljenje« – redukcionistična teorija resnice temelji na modelu profita, ki »ostane v bilanci po odbitju vseh proizvodnih stroškov«¹⁴ – ga ni mogoče odpraviti z nikakršnih »osveščanjem« znanstvenikov.

Ko tako pridemo do formule medsebojnega učinkovanja, ki je nujen nasledek vseh (logično) prejšnjih stopenj znanstvenega postopka, se vsa diskusija zoži na pomikanje arbitrarne meje zdaj v korist biološkega, neodvisnega od zgodovine, večnega – invariantnosti, ki je refleksijska oblika »v družbenem razmerju izvršenega postvarjenja ljudi« – zdaj spet v korist socialnega, od kulture do kulture spremenljivega. Biološko je lahko prikazano tako, kot da je »vključeno v zgodovinsko neodvisne večne naravne zakone«, v socialnem pa naj bi si »ljudje dejansko dovolili vsakršno svojevoljnost«.

In prav ta svojevoljnost je tisto, do česar nas ves postopek pripelje: tu preko abstrahiranja, specificiranja in klasificiranja potreb, tam preko prenosa poudarka in ponovnega definiranja Freudovih ključnih pojmov. Novofreudovci skozi novo opredelitev vloge spolnosti in nezavednega prenesejo težišče na »družbene« vidike, »s predsublimiranih izrazov človeške eksistence« na sublimirane. Njihovo re-definiranje Freudovih konceptov se tako končno izkaže kot re-vidiranje: izgube se prav revolucionarni značaj ključnih pojmov, spremeni se sama notranja smer Freudove teorije.

Tako lahko sedaj »od zunaj, nekako slepo zaverovano dodajajo pojme družbeno koristnega in produktivnega« in jim uspe pričarati videz harmonije, videz, ki

dopušča nerazumno stanje družbe, legitimiranje »lažne slike civilizacije«. Sedaj se morajo zatekati k prevzemanju ideoloških razlik med dobrim in slabim, konstruktivnim in destruktivnim, pozitivnim in negativnim. Preko procesa internalizacije postanejo vsa družbena vprašanja prvenstveno duhovna, nevroza le moralni problem, negativni pritisk družbe na posameznika le poziv k zavestnemu uresničevanju »produktivnih« vrednot, k Frommovi odločitvi za »biti« namesto za »imeti«. Omejevanje teorije nagonov vodi torej k ponovnemu uvažanju vrednot idealistične etike, »kakor da nikoli ni nihče dokazal njihove konformistične in represivne vsebine«. Še več: kritika meščanske morale je eden od najradikalnejših momentov njegove teorije.¹⁷

Ponovna vpeljava vrednot idealistične etike potegne za seboj tradicionalno razvrednotenje materialnih potreb v korist duhovnih, ki naj sedaj naknadno vzpostavi ravnotežje s primarnostjo biološkega. Tako se Abraham Maslow v svoji znani in v psihologiji splošno pripoznani hierarhiji potreb skuša izogniti biologizaciji z uvedbo nove dimenzije: pomembnost za fizični obstanek sicer narašča v smeri bioloških potreb, pomembnost za človekovo rast in razvoj pa narašča v obratni smeri: od fizioloških potreb, preko potreb varnosti, čustvene navezanosti, spoštovanja, do samoaktualizacije. Najpomembnejše so sedaj potrebe samoaktualizacije, ki pa jih, kot smo skušali nakazati, v represivni družbi lahko zadovoljujemo le preko odmišljanja od dejanskih družbenih protislovij, ali kot pravi Marcuse, na osnovi dvojne potlačitve. Tako je »tretja sila« v psihologiji, humanistična psihologija, še vedno določene s prvotno opozicijo biologizem-moralizem in je komaj kaj več kot »mešanica motivacijske teorije, dušebrižništva in misticizma«.¹⁸

III.

Razkrivanje pogojenosti znanosti z družbeno totaliteto, formalističenga postopka z razvojem materialne produkcije, moralizma z nekim posebnim družbenim interesom, se še vedno omejuje na iskanje »poti navzdol«. Analiza, ki hoče biti analiza samega »popačenja«, se tu ne more ustaviti. Iskanju skupnih potez, abstrahiranju v občo shemo potrebe nasploh, njenih inherentnih lastnosti, ki nam ne povedo ničesar o razlogih obstoja velikega števila posebnih potreb, in ki ne morejo odgovoriti na vprašanje, zakaj se pojavljajo prav določeni načini zadovoljevanja teh potreb, vztrajanju na stalnosti in zvajanju vsega zgodovinskega za sekundarnost – metodi, ki je torej indiferentna do svojega objekta, se zoperstavlja alternativna pot.

Eksplikacija metode mora biti hkrati eksplikacija objekta, zamenjava metode zamenjava objekta. V obči shemi, ki je kot privilegirani model indiferentna do posameznih variant, so odnosi lahko le ohlapni in posredovanost le naknadno dodana – kot nejasno prepletanje občega in posameznega, naravnega in družbenega, skratka v obliki formule medsebojnega učinkovanja. Skozi kritiko formalizma znanstvenega postopka pa se odpira možnost takšne razlage, ki zaobsega »vse konkretne modalitete svojega objekta«, v kateri ostajata abstraktno in konkretno združena, občost neločljivo povezana s svojimi primeri – razlage, ki bo pokazala, da ima sama občost vsakokrat drug pomen, ker je zajeta v vsakokrat drugačno mrežo posredovanj.

Najboljši »primer« je morda kar analiza najbolj primarne vseh potreb, potrebe po hrani. Ta naj bi bila tista trdna osnova, iz katere izrašča razvejana zgradba ostalih potreb, naravni temelj kulturnega bogastva. Kaj je namreč bolj očitno in samoumevno kot ugotovitev, da je hrana nujna za človekov obstanek, ker pač brez nje »ne moremo živeti«, da je potreba po hrani tista baza, nad katero

se šele dviga nadstavba »družbenih« potreb. Ena samoumevnost rodi drugo, ta spet tretjo: če so potrebe definirane s tem, da jih je treba zadovoljiti, potem to velja za biološke potrebe še toliko bolj kot za ostale; za potrebo po hrani pa seveda še najbolj. Zato s spodmaknitvijo ene zdravorazumske predpostavke znanstvenega postopka padejo hkrati vse ostale, ki z neke vrste logično nujnostjo sledijo iz tega navidez najmanj vprašljivega temelja.

Za izhodišče lahko vzamemo kar nekaj tako preprostega in podrejenega neposredni koristnosti, kot je način pripravljanja hrane: kuhanje, pečenje . . . V razliko med kuhanjem in pečenjem se tako v zapadni civilizaciji kot pri »primitivnih« ljudstvih, pri »izvoru«, vpisujejo najrazličnejše opozicije: med družino in družbo, življenjem v naselju in nomadstvom, moškim in žensko, varčnostjo in razsipnostjo, plemstvom in plebejstvom, svetim in profanim. Ker je kuhana hrana predelana »od znotraj«, pečena pa »od zunaj«, spada kuhanje najpogostejše v »endo-kuhinjo«, namenjeno majhnim skupinam, zaprtemu krogu ljudi, pečeno pa v »ekso-kuhinji«, torej gostom. Kuhanje pomeni utrjevanje, pečenje pa rahljanje družbenih vezi. Stara francoska kuhinja predpisuje za večerjo v družinskem krogu kuhanega piščanca; za svečan obed pa so meso pekli. Podobno je pri plemenu Kaigans iz južne Brazilije vdovcu ali vdovi prepovedano jesti kuhano meso.

Ponekod naletimo na povezanost z načinom življenja, z razliko med stalnim življenjem v naselju in nomadstvom. Od tod izvira povezovanje pečenega z moškimi in kuhanega z žensko pri plemenih Trumai, Yuagua, Jivaro v Severni Ameriki, pri Ingalikih na skrajnem severu in v nekaterih deželah vzhodne Evrope. Pri Assiniboinih pa je zveza ravno obratna: hrano lahko kuhajo le mošje, ki so na bojnem pohodu; ženske, ki ostanejo v naselju, lahko meso le pečejo, poleg tega pa ne smejo uporabljati posode.

Kuhanje lahko pomeni varčnost, pečenje razsipnost, saj se le pri kuhanju meso in njegovi sokovi ohranijo. Zato je pri Starih Mavrih smel peči hrano le plemič, sužnji pa so si jo pripravljali v zaprtih posodah. Pri domačinih Nove Kaledonije je ta odnos spet drugačen: kuhanje pojmujejo kot znamenje civiliziranosti in finese.

Razlika kuhano/pečeno se lahko nanaša tudi na nasprotje med demokracijo in aristokracijo. Povezanost kuhanja z demokratičnim duhom nakazuje Diderot v Enciklopediji »... lahko bi rekli, da je kuhano glede na druge jedi to, kar je kruh glede na druge vrste hrane.« Pol stoletja kasneje povezuje Brillat-Savarin pečenje z aristokracijo: ker je kuhano meso brez soka, ga mora v izbranih jedilnikih nadomestiti pečenka ali riba z vinom. Na tak način bi lahko razložili tudi razlike med Čehi in Poljaki, pa tudi pri Grkih, Rimljanih, Židih . . .¹⁷

Tudi če se prepustimo logiki, ki skuša izpod družbenega izkopati naravno, ki hoče narediti regresijo do izvora samega, vse do naravnih uniformnih potreb domorodcev, do stanja, v katerem je prevladovala takojšnja uporabnost, povsod spet naletimo le na družbeno. Toda samo razgrinjanje kompleksnosti, ugotovitve, da imajo isti načini pripravljanja hrane v različnih kulturah in situacijah drugačen ali nasproten pomen ne zadošča. S tem bi lahko dokazovali tudi naknadni vpliv družbe na naravno osnovo.

Izstaviti je treba družbeno posredovanost samega pripravljanja hrane. Lévi-Strauss začenja razlago takole: pri pečenju je hrana v neposrednem stiku z ognjem, pri kuhanju pa je posredovanost dvojna – realna, ker pri kuhanju uporabljamo posodo, torej produkt kulture, in simbolna, »kolikor je kultura posredovanje odnosov med človekom in svetom in kolikor kuhanje zahteva posredovanje med ognjem in hrano, ki ga pri pečenju ni.«¹⁸ Razlika med naravo in kulturo je mišljena na »primeru« pečeno/kuhano, »čutno in intelegibilno« os-

tajata združena. Skupne poteze ne izvirajo iz podobnosti med naravo in pečenim ali med kulturo in kuhanim, kajti »niso si podobne podobnosti, temveč razlike«: pečeno je v nasprotju s kuhanim takšno, kot je narava v nasprotju s kulturo.

Tako je v številnih mitih in ritualih pečenje prvotnejše od kuhanja. Domačinom Nove Kaledonije je kuhanje dokaz civiliziranosti. Neki mit Indijancev Omaha pripoveduje, da so ljudje »najprej izmili ogenj in jedli pečeno meso . . .«. Tudi Stari Grki so verjeli, da so včasih ljudje vse pekli. Pri Starih Mavrih pa je veljalo obratno : znak civiliziranosti je bila za njih pečena hrana.

Razlaga se lahko nadaljuje z razliko med pripravljeno in nepripravljeno hrano. V raziskovanju tega odnosa se nam najprej razkrije podobnost pečenega s svežim, nepripravljenim in kuhanega z gnilim, pripravljenim. Prva podobnost izvira iz tega, da meso ni nikdar pečeno enakomerno, z vseh strani, na površini in v notranjosti. O tem paradoksu pečenja govori mit Wyandot Indijancev: stvarnik je ustvaril ogenj in ukazal prvemu človeku, da naj natakne kos mesa na palico in ga speče. Človeku pa se je zaradi njegove nevednosti meso na eni strani zažgalo, na drugi strani pa je ostalo surovo. Tudi Pocomchi iz Mehike pojmujejo pečenje kot kompromis med svežim in prismojenim. Podobno je zapisal Aristotel, da je »pečeno meso bolj surovo in suho od kuhanega«; zato pripisuje kuhanju pomembnejšo vlogo.

O podobnosti kuhanega z gnilim pričajo izrazi »pot pourri«, »olla porrida«, itn. Te jedi pripravljajo tako, da različne vrste začinjenega mesa kuhajo skupaj z zelenjavo. Nemški »zu Brei zerkochtes Fleisch« pomeni meso, ki je od kuhanja zgnilo. Ta podobnost se kaže tudi pri Siomanih, ki jim nagnito meso pomeni pravo poslastico: raje imajo meso bivoljega trupla, ki je dalj časa razpadalo v vodi, kot pa sveže bivolje meso.

Kuhanju in pečenju lahko sedaj dodamo novo obliko pripravljanja hrane: sušenje na dimu. Podobnost sušenja na dimu s pečenjem je v tem, da je v obeh primerih način pripravljanja neposreden, brez vode in brez posode. Razlika pa izhaja iz opozicij blizu/daleč, počasi/hitro, prisotnost/odsotnost priprave. Ameriški Indijanci več dni sušijo meso na lesenem odru, ki so ga zgradili prav v ta namen; za pečenje pa lahko uporabimo že navadno palico.

Sušenje na dimu je podobno tudi kuhanju: v obeh primerih je transformacija hrane počasna, poleg tega pa je potrebno kulturno sredstvo: sušilnica ali posoda. Vendar se sušilnica in posoda spet pomembno razlikujeta: posodo namreč po uporabi očistijo in spravijo, sušilnico pa takoj uničijo. Domorodci iz Gvajane verujejo, da bi se sicer žival maščevala tako, da bi lovca osušila na dimu.¹⁹

Tako se načini pripravljanja hrane vpisujejo v trikotno semantično polje: kuhano/pečeno/sušeno. Čeprav ti ustrezajo abstraktnim kategorijam gnilo/surovo/pripravljeno, ne moremo izstaviti »kulinaričnega trikotnika« kot občo shemo. Prvotni trikotnik se namreč še naprej spreminja, vanj lahko vključimo druge oblike pripravljanja hrane. Pečenje lahko pomeni pečenje v ožjem smislu ali raženj; razlika je v oddaljenosti od ognja. Sedaj dobi najvišji položaj v trikotniku pečenje na ražnju, saj je »navadno« pečenje nekje v sredini med ražnjem in sušenjem. Podobno velja za kuhanje na pari, ki je nekje vmes med kuhanjem in pečenjem; tu je namreč voda potrebna, tako kot pri kuhanju, je pa od hrane ločena. Potem lahko vpeljemo kategorijo praženja, razliko med mesno in rastlinsko hrano, začinjeno in nezačinjeno . . .

Vse bolj se nam razkriva, kako binarna logika, igra opozicij, razlaga konkretno. Tu ni več pomembna obča shema, ki bi temeljila na skupnih elementih, na stičnosti, temveč pravila transformacije ene variante v drugo, ene opozicije v drugo. Celota je možna le kot celota različnih kombinacij: nobene od njih ne mo-

remo izločiti in jo postaviti za protitip, za original, iz katerega naj bi se razvile ostale oblike. Tudi kadar Lévi-Strauss govori o nekem mitu kot o referenčnem npr. o mitu Bororo Indijancev v *Le cru et le cuit*, ta ne zavzema osrednjega mesta, temveč je le eden med drugimi, le njihova transformacija. Ni osrednjega mita, skozi katerega bi lahko razložili vse ostale, kot tudi ni obče sheme ali osnovne potrebe iz katere bi lahko razvili celo razvejano zgradbo človeških potreb.

V »logiki konkretnega« se nam vsa kultura kaže kot variacije na neko glasbeno temo, kot rezultat bolj ali manj preseženih opozicij. V nenehnem gibanju se najbolj zaostrene opozicije zamenjujejo z vse subtilnejšimi, z bolj uravnoteženimi. Toda drsenje se nikoli ne ustavi, analiza ni nikoli končana. Ravnotežje je le provizorično, opozicije so nepremostljive, saj je struktura sama v sebi neuravnotežena:

»Tudi kadar se struktura transformira ali dopolnjuje, da bi premostila neravnotežje, je to zmeraj možno le za ceno novega neravnotežja; tej neizogibni asimetričnosti dolguje struktura zmožnost porajanja mita, ki ni nič drugega kot napor, da bi se popravila ali prikrila temeljna asimetričnost...«²⁰

Rezultate tega procesa lahko analiziramo kot »sisteme korelativnih opozicij«, v katerih je vsak termin določen le iz neujemanja z ostalimi, v katerih dobijo isti elementi v različnih kontekstih drugačen ali celo nasproten pomen – odvisno od vsakokratne vključenosti v »pojmovno shemo«. Tako lahko v mišljenju domorodcev ista žival ali rastlina reprezentira različne pojave. Žolna je zanimiva za domorodce iz Avstralije zato, ker živi v drevesnih votlinah; Indijanci Severne Amerike verujejo, da jo rdeča glava »ščiti pred roparicami«, saj se te ne hranijo z njegovimi ostanki. Pripadniki plemena Pawee iz Missourija ga povezujejo z burjo in nevihto, pleme Osage s soncem in zvezdami. Pogosto srečamo živalske in rastlinske klasifikacije, ki so osnovane na širokem sistemu korespondenc: Pouli iz Sudana delijo rastline v nize, ki so povezani z dnevi v tednu in s stranmi neba, Eskimi povezujejo vrste dreves z različnimi vrstami lososovega mesa, pri Hopih pa je tak sistem še mnogo bolj zapleten.²¹

V »sistemih korelativnih opozicij« so elementi navidez zelo heterogeni. Toda heterogenost ni problematična, saj ne zadeva same narave mentalnih operacij – narave, ki jo Lévi-Strauss razloži z analizo »brkljarije« (bricolage): »mojster« uporablja elemente iz starih sklopov, že najdeno, kot nekaj, »kar lahko še služi«, kar lahko v drugem kontekstu, v drugih opozicijah, dobi nov pomen. Raziskuje jih in ugotavlja, kaj bi lahko pomenili, kakšen smisel bi lahko skozi novo organizacijo dobili – skozi organizacijo, ki prav zaradi nenehnega preurejanja ne more postati formalna.

Toda analiza se tu ne sme ustaviti. Razložiti mora sam mehanizem tega nenehnega preurejanja in drsenja, zamenjavanja enih opozicij z drugimi, prevajanja ene variante v drugo. Pojasniti mora nastanek simbolnega mišljenja, izpostaviti pogoje menjave. Metodo je treba razložiti na samem objektu preučevanja: označevalni mehanizem ob samih »primitivnih« klasifikacijah, ob vprašanju totemizma.²²

Na pojem totema se navezujejo prepovedi v hranjenju in eksogamna pravila. Pripadnikom klana, ki nosi ime neke živali ali rastline, totema, je hranjenje z njo prepovedano. Toda prepovedi niso splošne: na avstralskem polotoku York živi deset sorodnih kultur, od katerih ima vsaka eno od oblik totemizma, prepovedi v hranjenju pa se pojavljajo le pri nekaterih. Lahko se nanašajo na hrano totemske živali in ne na sam totem. Ker je za nekatere prepovedano, lahko postane za druge obveznost; iste živalske vrste se vključujejo v različne ali celo

nasprotno prepovedi. Večkrat naletimo tudi na izventotemske ali paratotemske prepovedi, ki so od totemskih ostro ločene: pripadniki plemena Bororo ne smejo jesti jelena, čeprav ta ni njihov totem; dečkom iz plemena Luvala je prepovedano hranjenje z mesom raznih živali, ker te metaforično predstavljajo blečine, ki jih povzroči obrezovanje. Prepovedi pri Fangih in Gabona predstavljajo neko vmesno obliko med totemskimi in izventotemskimi; tudi te niso splošne in veljajo za moške ali ženske, za posvečene ali neposvečene, za doraščajoče ali odrasle, za zakonce, ki pričakujejo otroka ali za tiste, ki ga ne pričakujejo. Noseče žene npr. ne smejo jesti mesa veverice, ker se ta skriva v drevnih votlinah; če se ne bi držale te prepovedi, bi grozila nevarnost, da otrok ostane v maternici (tako kot veverica v votlini). Pri Hopih pa se prepoved spremeni v zapoved: veveričje meso je koristno za porod, saj si veverice, kadar jih preganjajo lovci, v zemlji izkopljejo rov in tako posredno pomagajo še nerojenemu otroku »uiti«. ²³

Prepovedi v hranjenju torej nikakor ne izvirajo iz gole koristnosti ali škodljivosti, iz fizioloških učinkov na organizem; niso odvisne od fizičnih ali mističnih lastnosti določene živali, ampak od mesta, ki ga imajo v sistemu. Razlika med živalmi, ki so za hranjenje dovoljene in med tistimi, ki so prepovedane, izvira iz razlikovanja med obeleženimi in neobeleženimi vrstami: če en klan je hrano, ki je drugemu prepovedana, je s tem metaforično izražena razlika med njima, klana sta označena: »... naravne vrste niso izbrane zato, ker so »dobre za jesti«, temveč zato, ker so »dobre za misliti« ...«. Totemizma torej ne moremo razložiti niti funkcionalno, z neposredno koristnostjo, niti s podobnostjo ali stičnostjo. Povezava med obema serijama, med naravo in kulturo, je posredna, »gre preko duha«. Niso si podobne družbene skupine in živalske vrste kar tako, temveč šele razlike med členi ene in druge serije, sami diferencialni razmaki. ²⁴

Stičišče razlage objekta in metode je torej prepoved sama. Prepoved zanika realno povezanost zato, da bi omogočila simbolno. Skozi odskok od fizičnih lastnosti totema dobijo objekti poleg uporabne vrednosti še simbolno, začnejo nekaj reprezentirati, postanejo »čutni in intelegibilni«. Na ta način vzpostavlja zakon prepovedi recipročnost, hkrati s prepovedjo zapoveduje: s tem, da je enemu klanu prepovedano hranjenje z neko živalsko vrsto, je ta prepuščena drugemu – kar pa je prepovedano njim, je dovoljeno meni. Prepoved, podvojitev na uporabno in simbolno vrednost, omogoča menjavo. Menjavati pomeni misliti v obliki »sistemov korelativnih opozicij«, diferencialno.

Prav prepoved je tista, ki vzpostavlja simbolno mišljenje. Zato mora biti vedno prisotna – če to ni prepoved v hranjenju, je premeščena na drug nivo, »transformirana« v prepoved incesta. Pri nekaterih plemenih iz Avstralije je hranjenje s totemom dovoljeno, eskogamna pravila pa so zelo stroga. Obratno je pri plemenu Omaha ženitev zelo preprosta, rituali hranjenja pa so natančno določeni. Pri domorodcih severne Avstralije so številne prepovedi v hranjenju, kulinarčni akvivalent – če lahko tako rečemo – za pomanjkanje bolj zapletenih eksogamnih pravil. Ponekod se prepovedi v hranjenju ne nanašajo le na osebni totem, temveč tudi na totem očeta, matere, materinega očeta...

To povezanost nakazuje tudi analogija med spolnim aktom in uživanjem hrane. V jeziku plemena Yoruba pomeni ista beseda »jesti« in »oženiti se«; izraz, ki spominja na francoski »consommer«, »faire frirer«, »passer à la casserole«. Afriška plemena Mashona in Matabela uporabljajo isti izraz za totem in za »sestrine spolne organe.« Po drugi strani pa enačijo domorodci Ponapeja hranjenje s totemom z incestom. Tudi beseda »kuta kuta« iz jezika plemena Koko Yao pomeni hkrati ljudožerstvo in rodoskrbnost. Hranjenje s totemom je torej neke

vrste ljudožerstvo, zato je lahko ljudožerstvo metaforična kazen za tiste, ki kršijo eksogamna pravila: na otoku Samoa krivca simbolično pečejo v pečeh, Wotjobaluki iz Avstralije pa krivca kar zares pojedjo.²⁵

Prepoved je prisotna vedno, saj je pogoj za podvojitve vrednosti na uporabno in simbolno, za vzpostavitev recipročnosti, simbolnega mišljenja. Prepoved ničesar določenega ne prepoveduje, temveč pomeni že samo simbolno opozicijo, ki omogoča vključenost v »pojmovno shemo«, diferencialnost. Menjava sicer opozicije ves čas presega, zamenjuje z bolj uravnoteženimi, a jih hkrati vedno znova poraja. Nikoli ne more vzpostaviti ravnotežja, saj je tisto, kar je prepovedano, prav sovpadanje med dvema serijama, med živalsko vrsto in skupino ljudi – med naravo in kulturo. Dimenzija simbolnega, specifično človeškega, se odpre skozi prekinitev kontinuitete, imaginarnega krožnega toka, zrcalnega dopolnjevanja. Če bi bile opozicije premostljive, če bi bilo ravnotežje možno, bi simbolna vrednost spet sovpadla z uporabno, kultura bi se pogreznila v naravo.²⁶

Tako smo prišli do točke, v kateri se vse osti pričujoče kritike združijo: Kritika znanstvenega postopka – izpostavitve abstraktne »potrebe nasploh«, redukcioniistične nasprotipostavljenosti naravnega in družbenega, formule medsebojnega učinkovanja – in po drugi strani kritika utemeljevanja »primarnih«, bioloških potreb z neposredno koristnostjo, preko umišljenega povratka do najnaravnejših potreb domorodcev, ki ga omogoča tak znanstven postopek. V tem smislu pomeni tudi Lévi-Straussova analiza vojno na dveh frontah, saj je »enako oddaljena od formalizma in od funkcionalizma«. Metoda se tu ne obnaša več indiferentno do svojega objekta, do konkretnega, zato lahko občasno izstavimo le kot notranjo razčlenjenost celote, kot vsakokratno mrežo posredovanj in zato tudi regresija ni mogoča: tisto poslednje do česar nas lahko poskus izkopavanja naravnih potreb izpod družbenih pripelje, je spet le sama posredovanost, »sistemi korelativnih opozicij«, skupni različnih variant, v katerih dejstva dobesedno šele dobijo pomen. Elementi ne obstojijo neodvisno od »pojmovne sheme«, od diferencialnih razmakov, kar nujno predpostavlja prelom: »... jezik se je lahko rodil le naenkrat«.

Kjerkoli iščemo prvinsko, nepredelano naravo, tudi v »lakoti ki golta surovo meso s pomočjo roke, nohtov in zob«, povsod naletimo na družbeno, ki ga ni moč odšteti od naravnega, na notranjo razčlenjenost, ki se je ne da povzeti v občo shemo. V tem smislu lahko rečemo, da je Lévi-Strauss – če pustimo tu ob strani njegovo lastno izjavo, da je »skušal razviti tisto teorijo nadstavbe, ki jo je Marx komaj skiciral« – razdelal Marxovo misel, da je »človek v dobesednem smislu zoon politikón«, da v zgodovini ne moremo nikoli narediti regresije do izven družbe, v prvinski naravi živečega posameznika – tudi ne v obdobju, ko je bila materialna produkcija še nerazvita. Kot je stališče oposameznjenega individua produkt meščanske družbe, tako je po drugi strani tudi sama opozicija med naravo in kulturo družbenega izvora, simbolna – a ne abstraktna: razlika med naravo in kulturo je mišljena na primerih pečeno/kuhano, živalska vrsta/skupina ljudi, sestre/pripadnice drugih plemen ...

Ločevanje med naravo in kulturo, med biološkimi in socialnimi potrebami je zato obenem nepravilno in pravilno. Nepravilno, ker še vedno verjame v regresijo do točke, ko je človek obstajal v naravnem stanju, brez družbene posredovanosti. Pravilno, ker je hkrati z zastavitvijo nasprotje že prevladano, ker je že sama opozicija med naravo in kulturo kot opozicija simbolna, kulturna, že povsem znotraj specifično človeškega, in ker je po drugi strani nasprotje – prav kot simbolna opozicija – nepremostljivo.

Toda znanost o mitih mora biti sama mitopoetska. Mit o nastanku totemizma,

ki nakazuje pri Lévi-Straussu še neslutene možnosti nadaljnje analize, govori o diskontinuiteti med naravo in kulturo takole:

»... pet izvornih klanov izvira iz šestih antropomofnih nadnaravnih bitij, ki so se iz oceana prišla pomešat med ljudi. Eno od njih je imelo zavezane oči in si ni upalo pogledati Indijancev, čeprav si je tega zelo želelo. Ko se ni moglo več obvladati, je naposled odstranilo tančico in njegov pogled je padel na nekega človeka, ki je v hipu umrl kot od strele zadet. Kljub prijateljski naravnosti obiskovalca je bil namreč njegov pogled premočan. Njegovi tovariši so ga zato prisilili, da se je vrnil na dno morja. Preostalih pet pa jih je ostalo med Indijanci in prinesli so jim veliko dobrega. Iz njih izvirajo veliki klani ali totemi: riba, žerjav, ponirek, medved, los in kuna.«²⁴

Eva Bahovec

¹ Rot, N.: Obča psihologija. MK, Ljubljana, 1973, str. 188.

² Prim. še tale citat: »V vseh družbenih oblikah je neka produkcija tista, ki odreja položaj in vpliv vsem drugim in katere razmerja zato odredajo položaj in vpliv vsem drugim (razmerjem). Splošna svetloba je, v katero so potopljene vse druge barve in (ki) jih modificira v njihovi posebnosti. Posebni eter je, ki določa specifično težo vsega bivanja, ki se kaže v njem.« (MEID, IV., str. 40). Mesta iz *Grundrisse* citiramo po prevodu v pričujoči številki Problemov – Razprav.

³ O tej problematiki prim. Adorno, Th. W.: Soziologie und empirische Forschung. V: Soziologische Schriften I, Suhrkamp, 1979, str. 196–216. O družbenem dometu statistične predpostavke normalne distribucije gl. Tort, M.: Le quotient intellectuel, Maspero, paris, 1974, str. 89–126.

⁴ »... medtem ko mašinerija obenem neprestano reducira sile odpora v vsakem posamezniku.« Adorno, Th. W.: K razmerju med psihologijo in sociologijo. Problemi-Razprave, 1976, št. 163–168, str. 30–54. (Cit. str. 38)

⁵ Delitev na prirojeno in pridobljeno, ki sicer sega nazaj v polemiko med filozofijo racionalizma in empirizma (kjer se je vsaj še nanašala na spoznavajoči subjekt), je danes prisotna predvsem v krogih, kjer še vedno prevladuje socialni darvinizem. Nenazadnje priča od ideološkičnosti tovrstnega vpraševanja tudi strast, s katero skušajo raziskovalci vedno znova določiti natančen procent vplivov dednosti in okolja, strast, ki včasih vodi v že kar direktno potvarjanje – v kakšni smeri, to je pač odvisno od interesa: nekateri sledijo Lisenku, drugi spet Cirillu Burtu.

Poskus moderniziranja lastne teorije ponuja razširjanje sheme dednost-okolje s tretjim faktorjem, s »samoaktivnostjo«. Toda vse dokler tudi dejavnost ostaja le dejavnost nasploh, dokler se ne usmerimo na raziskovanje vpetosti v konkretne zgodovinske razmere, ostaja ta le reprezentant abstraktne dejavnosti, ki ni dejansko povezana s svojim objektom.

Tudi pojem dispozicij, ki naj bi ublažil togost alternative dednost-okolje, ne pripomore veliko k razčiščevanju konceptualne nedorečenosti: človekove lastnosti so podedovane kot gola možnost, ki se šele v interakciji z zunanjim okoljem izoblikuje v tisto dejanskost, ki jo lahko izmerimo s testi. Po drugi strani pa pomeni pojem dispozicij poskus direktne zvrnitve teoretskih postavk, namreč redukcionistične teorije resnice, v »prakso«: dispozicije nastopajo kot tisto, kar ostane po odbitju vsega subjektivnega, v individualni življenjski zgodovini pridobljenega.

⁶ Prim. še tale citat: »Bolj, ko se v zgodovini vračamo nazaj, bolj se kaže individuum, zato tudi producirajoči individuum, kot nesamostojen, kot pripadajoč večji celoti...« (MEID IV., str. 14)

⁷ Prim.: »Temeljna usmerjenost zahtevanih razmerij (potreb) je vrojena, kar pa ne preprečuje, da bi se razvijala in se konkretizirala v neskončno diferenciranih oblikah, ki jih preoblikujejo izkustveni (učenje in kanalizacija) in situacijski (cues) dejavniki, kakor tudi procesi kognitivne obdelave...« Nuttin, F.: *Théorie de la motivation*. P. U. F., Paris, 1980, str. 143.

⁸ Tukaj se omejujemo le na nekatera mesta iz: Fromm, E.: *Čovjek za sebe*. Naprijed, Zagreb, 1966. Fromm, E.: *Bekstvo od slobode*. Nolit, Beograd, 1969. Fromm, E.: *Zdrava družba*. DZS, Ljubljana, 1970. Horney, K.: *Neurotična ličnost našeg doba*. Grafički zavod, Titograd, 1964. Horney, K.: *Novi putevi psihoanalize*. Kozmos, Beograd, 1965.

V kritiki pa sledimo pripadnikom frankfurtske šole. Gl.: Marcuse, H.: *Critique of neo-freudian revisionism*. V: *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Vintage books, New York, 1955, str. 217–251. (Prvotno je članek izšel v reviji *Dissent*.) Adorno, Th. W.: *Die revidierte Psychoanalyse* (1946), *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* (1966) in *Postscriptum* (1966). V: *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, 1979, str. 20–41, 42–92. (O slov. prev. gl. opombi 4 in 15)

⁹ Jacoby, R.: *Družbena amnezija*. Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga. CZ, Ljubljana 1981, str. 218.

¹⁰ Čeprav Fromm v svojih zgodnjih člankih razvija kritično dimenzijo psihoanalitskih konceptov, ki izvira iz vloge spolnosti kot produkcijske sile, iz »cementa, ki lahko postane dinamit«, se njegovo delo kasneje sprevrže v apologijo postvarele družbe. O tem prim. Jay, M.: *The dialectical imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–50*. Heinemann, London, 1973, str. 86–112.

¹¹ »Zdaj tudi mislimo, da sta potlačitev in nezavedno v tolikšni meri korelativna, da moramo s poglobljanjem v bistvo potlačitve počakati vse dotlej, dokler ne bomo bolj spoznali, kako je sestavljen niz psihičnih instanc in kako se diferencirata zavest in nezavedno.« Freud, S.: *Die Verdrängung* (1915). Slov. prev. Potlačitev. V: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1980, str. 113.

¹² Lukacs, G.: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Malik-Verlag, Berlin, 1923, str. 144.

Širše o tej problematiki gl.: Debenjak, B.: *Friedrich Engels – zgodovina in odtujitev*. Obzorja, Maribor, 1970, str. 91–115.

¹³ ... da je bila češnja »kot skoraj vse sadno drevje, kot znano, šele pred nekaj stoletji prek trgovine presajena v naš (podnebni) pas in je bila zato šele prek te akcije neke določene družbe v nekem določenem času dana...« (MEID II., str. 30–31)

Toda produkcija ne »producira le predmeta za subjekt« temveč tudi »subjekt za predmet«, človeka, ki občuti in zaznava; čutnost je »delo celotne dozdajšnje svetovne zgodovine«. (MEID I., str. 339)

¹⁴ O tej problematiki prim. Adorno, Th. W.: *K subjektu in objektu*. V: *Kritična teorija družbe*. Izbor tekstov. MK, Ljubljana, 1981, str. 199–214. (Cit. str. 208).

¹⁵ K temu pravi Adorno: »Drugi potencial psihoanalize je tisti, ki snema nagonu okove. Temu služi stroga teorija seksualnosti; nje se je treba držati. To, da jo preklinjajo kot ortodoksijo, kakor tudi vnema, s katero jo postavljajo nazaj v devetnajsto stoletje, pričata, kot tudi sicer takšni topoi na splošno, o odporu zoper razsvetljenstvo. Stremljenja, da bi analizo fuzionirali z eksistencialno filozofijo, je še zlasti preobračajo v nasprotje.« *Postscriptum* k članku *K razmerju med psihologijo in sociologijo*, *Problemi-Razprave*, 1976, št. 163–168, str. 49–53. (Cit. str. 51)

Ob razpravljanju o pojmovanju etike pri novofreudovcih velja poudariti razliko s Kantom: »Kantove etike, v središču katere stoji popolnoma nepsihološko mišljeni, inteligibilnemu karakterju podrejeni pojem vesti, ne gre mešati z revidirano psihoanalizo, ki zadržuje pojasnitev psihičnega – iz tesnobe, da bi šlo sicer vesti za biti ali ne biti. Kant je dobro vedel, zakaj je idejo svobode postavil psihologiji nasproti: igro sil, s katero se mora ukvarjati psihoanaliza, spada zanj k »pojavi«, kraljestvu vzročnosti. Jedro njegovega nauka o svobodi je ideja, ki je ni moč pobotati z empirijo, da moralne objektivnosti – za katero stoji misel o pravilnosti sveta – ni moč meriti ob stanju, v kakršnem je človek sploh kdaj bil.« Adorno, Th. W.: *K razmerju med psihologijo in sociologijo*, *ibid.*, str. 40.

¹⁶ Brown, R. and Herrnstein, R. J.: *Psychology*. Meuthuen, London, 1975, str. 179.

¹⁷ Prim. Lévi-Strauss, C.: *Mythologiques. L'origine des manieres de table*. Plon, Paris, 1968, str. 400–403. Na podoben način se je lotil analize biblijskih tekstov J. Soler v članku »Semiotique de la nourriture dans la Bible«, A. Colin, *Annales*, Paris, 1973. Širše o tej problematiki gl. Simonis, Y.: *Claude Lévi-Strauss ou »La passion de l'inceste«*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

¹⁸ Ibid., str. 397.

¹⁹ To verovanje je obratno simetrično prepričanju, da bi se živali lovcem poskrile, če bi se voda pri kuhanju prelila preko roba.

V primerjavi kuhanja in sušenja na dimu pridemo do protislovja: kuhanje, ki je zaradi uporabe posode kulturna metoda, pripelje do naravnega rezultata; tako kuhano kot gnilo spada namreč v kategorijo pripravljenega. Pri sušenja na dimu, ki je najbolj »kulturno posredovan« način pripravljanja hrane, pa mora biti uničena ravno sušilnica, kulturno sredstvo. Protislovje se razreši s pritegnitvijo pojma trajnosti: pri kuhanju je trajno sredstvo, posoda, pri sušenja pa sama hrana, rezultat. Če pa je rezultat trajen, mora biti sredstvo uničeno – in obratno.

Za natančnejšo razlago odnosov v »kulinaričnem tikotniku« gl. *L'origine des manières de table*, str. 390–411.

²⁰ Claude Lévi-Strauss. *Textes de et sur Claude-Lévi-Strauss*. R. Bellour et C. Clement (Ed.), Gaillmard, Paris, 1979, str. 112. Širše o tej problematiki gl. Žižek, S.: *Temna stran meseca I. Problemi-Razprave* 1972, št. 113–114, str. 90–109.

²¹ Prim. Rastlinske in živalske klasifikacije so pri domorodcih včasih tudi s formalnega vidika primerljiva z znanstvenimi. Navaho Indijanci, ki se razglašajo za velike »klasifikatorje«, npr. delijo živa bitja najprej v dve kategoriji, glede na to, ali »govorijo ali ne.« K prvim spadajo živali in rastline; živali so spet razdeljene na tiste, ki tečejo, letijo, se plazijo. Vsaka od teh kategorij se naprej deli na osnovi dvojenga kriterija – če se gibljejo po zemlji ali po vodi, podnevi ali ponoči . . . Ptiče klasificirajo na osnovi velikosti, barve in vloge, ki jo imajo v magiji in ritualih. Kriteriji za klasifikacijo rastlin pa so: zdravilne, vizualne in taktilne lastnosti, spol . . .

Kompleksnost mitološkega mišljenja se kaže tudi v jeziku, saj nimajo obsežnega besednjaka le za rastline, temveč tudi za morfologijo. O tem gl. Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage*. Plon, Paris, 1962, str. 48–100.

²² Pojem totemizma zajema zelo različne vsebine, ki jih antropologi nasilno spravljajo pod isto streho: » . . . totemizem je umetna enota, ki obstaja le v antropologovi glavi in čemur izven tega ne ustreza nič specifičnega«. Po drugi strani pa morajo za to, da bi lahko izpostavili skupno jedro, izločiti totemizem iz sistema, »ki mu je totemizem integralni del, kot njegove transformacije« – postpek, ki je antropologe zapeljal v »totemistično iluzijo«. Prim. Lévi-Strauss, C.: *Le totémisme aujour d'hui* P.U.F. Paris. 1974, str. 29.

²³ Na osnovi analize prepovedi v hranjenju lahko npr. ugotovimo, da sta sistema plemen Motlav-Mota-Aurora in Lifu-Ulawa-Malaita obratno simetrična, da en sistem predstavlja transformacijo drugega na osnovi trojnega nasprotja: rojstvo-smrt, individualna-kolektivna prepoved, prepoved-diagnoza. V prvem sistemu je izhodišče rojstvo, diagnoza je kolektivna, prepoved pa individualna: če noseča žena naključno naleti na neko žival ali rastlino, se vrne v vas in se s sorodniki in prijatelji posvetoje o tem, kaj naj bi dogodek pomenil; ti kolektivno določijo posebni status otroka, ki se bo moral podrediti individualni prepovedi. V sistemu Lifu-Ulawa-Malaita pa je izhodišče smrt; diagnoza, ki jo izgovarja umirajoči, je individualna, prepoved pa kolektivna: zajema vse potomce, včasih pa kar celo pleme. Prim. Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage*. Plon, Paris, 1962, str. 100–107.

Po drugi strani velja pripomniti, da totemi niso le »naravni«: v plemenu Bhil iz Bengalije je npr. 43 klanov, od katerih jih ima 19 rastlinski totem, 17 živalskega, totemi ostalih sedmim klanov pa so predmeti: bodalo, razbit lonec, vas, trdnjava, palica, zapestnica, obroček okrog gležnja, kos kruha itd. Pri nekem afriškem plemenu so kot individualni totem našli celo britvico in kovanec. Prim. *ibid.* str. 159–161.

²⁴ To logično podrejenost podobnosti razliki, metonimije metafori, razkriva že sam odnos domorodcev do različnih delov totemske živali: krzno, perje, kljun in zobje predstavljajo tisto, po čemer se pripadniki klana razlikujejo od totema. Zato jih lahko uporabljajo za potrjevanje simbolne povezanosti z živaljo, kot emblem.

Totemske prepovedi v hranjenju in uporabo totema za emblema lahko opazujemo kot sitem transformacij: pri plemenu Elema z juga Nove Gvineje je hranjenje s totemom prepovedano, pri Tikunih s Solomoesa pa je dovoljeno; pripadniki obeh klanov pa lahko uporabljajo dele totemske živali kot emblema, itn. Tako se prvotnima osema narava/kultura (živalska vrsta/klan) in skupina/posameznik, pridruži nova os . . . Prim. ibid. Str. 101-140.

²⁵ Menjava je trojna; prepovedi v hranjenju se ne vežejo le na prepoved incesta, temveč tudi na prepovedi v izgovarjanju besed. Pripadnikom nekega plemena je lahko prepovedano izgovarjanje besede, ki pomeni totem. Take prepovedi se razširjajo tudi na fonetsko podobne besede, včasih tudi na širše skupine besed.

²⁶ V tej analizi potrebe po hrani, v kateri smo skušali ohraniti vso konkretnost Lévi-Straussovih primerov, od katerih ni moč odlepiti občih tez in abstraktnih shem, smo skušali nakazati, kako je ta »primarna«, biološka potreba vseskozi vpeta v mrežo posredovanj, binarnih opozicij, ki jih nikakor ne moremo izvesti iz kakšnih naravnih lastnosti ali funkcionalnih določil. To je arbitrarna diferencialna mreža simbolnega mišljenja, ki je po Lévi-Straussu temeljna lastnost človeškega duha. V razpravljanje o upravičenosti teh splošnih zaključkov se tu ne moremo spuščati; za naš predmet je pomembno predvsem dejstvo, da so Lévi-Straussove konkretne analize dragoceno dopolnilo k materialistični teoriji potrebe, ki jo je treba ostro zoperstaviti teorijam iz psiholoških učbenikov. Po drugi strani opozarja Lévi-Straussova analiza tudi na vprašljivost osnovne delitve psihičnih procesov na kognitivne, emotivne in motivacijske.

¹⁷ Lévi-Strauss, C.: *Le totémisme aujorudhui*. P.U.F., Paris, 1974, str. 31.

Russell Jacoby, Družbena amnezija

izd. Misel in čas, CZ Ljubljana 1981

Kakšno pot naj ubere marksist, ki poskuša razgrniti zgodovino srečevanj med freudovskim poljem in poljem historičnega materializma? Izbira seveda ni poljubna. Grobe »sektaške napade« »marksističnih« dogmatikov na psihoanalizo, ki jo zavračajo kot idealistično in subjektivistično, skratka kot reakcionarno ideologijo«, dopolnjujejo na drugi strani poskusi »integriranja« psihoanalize v Marxovo znanost zgodovine. Pred njihovo redukcionistično naravo bi nas nemara posvarili že naslovi tipa »Marx in Freud«, »historični materializem in psihoanaliza« ali »sociologija in psihologija«, kaj šele njihova vnema pri »prevajanju« »subjektivnih« psihoanalitičnih kategorij v »objektivne«, družbenozgodovinske kategorije histomata. »Objektivna« interpretacija družbenega razvoja seveda ni popolna, pravijo, treba jo je dopolniti in izpopolniti s »subjektivno«, da bo mogoče razložiti tudi tiste odstopajoče primere iracionalnega vedenja posameznikov in množic, kakršne, denimo, poznamo iz zgodovine fašizma. Skratka, psihoanaliza je priznana, kolikor je mogoče s krpami, ki jih iztrgajo iz njenega teoretsko vendarle koherentnega tkiva, mašiti vrzeli v lastni teoretski mreži.

Toda šele »kritični« marksizem (za razliko od »dogmatskega«) je zares izrabil zgodovinsko priložnost za plodno navezavo na psihoanalizo. Ta se je ponujala ob tisti zgodovinski situaciji po prvi svetovni vojni, ko je revolucionarnemu gibanju spodletelo, čeprav so bili dani »objektivni« pogoji za zlom kapitalizma.¹ Marksist, ki ve, da so vse teoretske predpostavke, na katere se opira marksovska teorija, podvržene zgodovinski dinamiki, je zato pred nalogo, da premisli teoretske konsekvence »odpovedi subjektivnega faktorja« za lastno podjetje. Neskladje med nastalo zgodovinsko konstelacijo in klasično podobo marksovske teorije, katere jedro je vendarle kritika politične ekonomije, priganja sodobni marksizem k temu, da na novo artikulira lastno teoretsko podlago. Če se je že pokazalo, da marksovska teorija v svoji zgodovinski podobi ne more konceptualizirati vseh razsežnosti razvoja poznega kapitalizma, to še ne pomeni, da je »zastarela«. Tisti, ki so marksizem zavrgli zato, ker ne ustreza več »novim razmeram«, in se pognali za novimi teorijami, ki »pravilneje« odražajo in doumevajo »naš čas«, so s tem izdali le svoje evolucionistično (ne)razumevanje zgodovine.

Jasno je namreč, da je mogoče presojati neustreznost, nemara že kar netočnost Marxove teorije glede na poznejši družbeni razvoj le sub specie aeternitatis. Materialist se mora pač zateči k skromnejšim sredstvom, zato neskladje med teorijo in novo zgodovinsko konstelacijo izpeljuje iz tistih protislovij, ki so že vpisana v sami marksovski teoriji. Zgodovinska distanca, ki nas je dokončno odrezala od »izvirne« podobe Marxovega nauka, za katero se nekateri tako neutrudno ženejo, nam je zato po svoji strani omogočila dvoje. To, da sploh lahko vidimo »nezadostnost«, se pravi protislovja in prelome v sami Marxovi teoriji, in hkrati to, da ob njih razgrnemo lastno interpretacijsko mrežo. To, da lahko »poznejša« interpretacija razvozla mesta, na katerih se kopičijo nejasnosti in

dvoumja že dane teorije, je mogoče le, kolikor je v sami interpretaciji shranjeno védenje o preteklem, kolikor jo prav to žene naprej.

Kritični teoriji družbe gre nedvomno zgodovinska zasluga za to, da je med prvimi poudarjala teoretsko relevantnost psihoanalize za marksizem. Izhajala je namreč iz podmene, da sam razvoj poznomeščanske družbe terja premestitev poudarka v teoriji z »objektivnega«, »politekonomskega faktorja« na »subjektivni«. Kritična teorija se je tako spopadla z nalogo, da skozi konsekvence zloma »subjektivnega faktorja« artikulira in naprej razvije marksovsko teorijo.

Če torej izhajajoč iz tradicionalne recepcije kritike politične ekonomije nikakor ni mogoče zadovoljivo pojasniti, kateri mehanizmi so privedli do odpovedi revolucionarnega gibanja, potem je za kritično teorijo družbe na neki način nujno, da se polje historičnega materializma »zavozla« s freudovskim. »Kritiki politične ekonomije« je treba ob bok postaviti materialistično »kritiko subjektivnosti«.

To seveda še ne pomeni, da je mogoče doseči nekakšen popoln vpogled v družbeno totaliteto z medsebojnim dopolnjevanjem teorije družbe in znanosti o individuu. Če je sama družbena totaliteta raztrgana na nesimetrični, drugo na drugo nezvedljivi področji družbenega in duševnega, potem vsak poskus sintetiziranja, harmoničnega zgledenja razlik in antinomij na ravni družbenega in psihološkega spoznanja, vsak poskus integriranja ali medsebojnega dopolnjevanja spregleda in zamegli dejanski »samorazcep« občega.

Ločitev med »psihologijo« in »sociologijo« ukazuje že sama razklana družbena dejanskost. Od tod se pokaže, kakšni zmoti so podlegli tisti marksisti, ki so poskušali psihoanalizo vključiti v širši, objektivni okvir historičnega materializma kot edine znanosti o totaliteti. Psihoanalizi so torej že vnaprej prisodili podrejeno vlogo glede na historični materializem, njeno avtonomijo pa so močno okrnili, saj jo, tako menijo, legitimira šele znanost o družbeni totaliteti. A njihova napaka je prav v tem, da so si sicer prizadevali spoznavati totaliteto, toda temu spoznanju so se, paradokсно, odpovedali, kolikor so spregledali, da je antagonistična totaliteta dostopna le spoznanju skozi dejstvo ločitve družbene in psihološke vede. Kritična teorija pa, ravno narobe, postavi na začetek temeljno različnost obeh področij. To seveda ne pomeni, da pristaja na obstoječo »duhovno delitev del«. Ta je legitimna, kolikor se razcep v dejanskosti zabeleži na ravni teorije kot ločitev znanosti, na drugi strani pa je napačna, kolikor sankcionira dejanski prepad med duševnim in družbenim tako, da ga projicira v svoj predmet, se pravi, kolikor dejansko diverganco jemlje kot nekaj naravno razločenega. Pravilna zavest je hkrati napačna:

»Ločevanje družbe in psihe je napačna zavest, ki kategorialno ovekovečuje razcepljenost živečega subjekta in objektivnost, ki vlada nad subjekti, ki pa vendar izhaja iz njih.«²

Antagonizem med individuumom, ki danes prestaja proces postvarelosti in fragmentacije, in med naraščajočo družbeno močjo zakoliči teren, na katerem se spopadajo raznovrstne »psihološke« teorije od »apolitičnih« in sicer konformistične psihologije (humanistična, eksistencialna psihologija, analitični revizionizem novofreudovcev in pofreudovcev) do politično angažirane antipsihiatrije Lainga in Cooperja.

Psihoanaliza je kot nauk o (meščanskem) individuu podvržena zgodovinski dinamiki družbe. O tem priča že sama zgodovinska sprememba psihoanalize iz družbeno kritične teorije v medij praktičnega prilagajanja na obstoječe. *Družbena amnezija* si postavi za nalogo, da v luči marksistične kritike osvetli zgodovino nadaljnjega razvoja freudovske teorije, njenih revizij, humanistič-

nih, liberalističnih in kulturalističnih popačenj. Ta vseskozi polemično pisana knjiga je hkrati implicitna kritika običajnih »nevtralnih« zgodovinskih prikazov razvoja psihoanalize.

Dostikrat smo že prebrali, da je psihoanaliza le specifičen produkt kulturnega miljeja in puritanskega dunajskega ozračja na prelomu stoletja.³ Njenemu utemeljitju je dodeljena vloga »genialnega otroka svojega časa«, kar z drugimi besedami pomeni, da ostaja zamejen z mehaničnim materializmom in biologizmom, se pravi z dediščino 19. stoletja. Freud je toliko poudarjal spolnost, pravijo, ker je živel v seksualno represivni družbi, ki pa je bila ravno zato obsedena s spolnostjo. Skratka, Freudova psihoanaliza ne ustreza več »današnjim razmeram«.

Ni težko pokazati, da se za redukcionističnim oz. historicističnim prijemom takih »zgodovin« skriva težnja po nevtralizaciji kritične osti Freudovega nauka. Težnja po humanizaciji, liberalizaciji in sociologizaciji freudovske teorije je tista skupn značilnost, ki jo Jacoby zasleduje od »prvega revizionista« Alfreda Adlerja tja do sodobnih eksistencialnih psihologov, kakršni so Abraham Maslow, Rollo May, Carl Rogers in drugi. To težnjo spremlja odločilen premik od metapsihološke teorije k praksi (terapiji), od globinske psihologije, ki je osredinjena na nezavedno, k površinski psihologiji jaza, ki jo vodi zahteva po »močnem jazu«, od spolne narave libido k prizadevanjem po njeni deseksualizaciji. Psihoanalitično terapijo dojamemo kot golo tehniko uspešnega prilagajanja, ki jo je mogoče neposredno »aplicirati«, pač glede na vsakokratne dnevne pragmatične zahteve. Tako se jim posreči psihoanalizo »vključiti v družbo«. Na njeno teorijo pa pozabijo, »potlačijo« jo kot neprijeten spomin na »materializem« prejšnjega stoletja.

Jacoby nas najprej sooči z razdejanjem, z razsulom, v katerem se nahaja psihoanaliza po emigraciji v Ameriko. Freudov nauk je bodisi zveden na discipline, ki so tuje njegovemu odkritju (na biologijo, medicino, psihologijo, sociologijo), ali pa postane žrtev revizij (pozitivistično-funkcionalistične, humanistične, kulturalistične), ki izkrivljajo pomen njegovih dognanj. To so seveda le nasledki asimilacije psihoanalize v pozitivistično tradicijo, ki je v ZDA vendarle prevladujoča. Psihoanaliza je namreč podvržena »behavioristični« psihologiji, ki je sovražna Freudovi analitični izkušnji. Nezavedno, spolnost, mehanizme potlačitve opuščajo, se pravi, izrežejo najbolj žive pojme analitične izkušnje, in nato jo tako predelano zasučejo k adaptaciji individua na družbeno okolje. S tem, ko se terapija odlepi od teorije, je seveda opuščen za freudovsko teorijo konstitutiven razcep med individuum in družbo kot instanco zatiranja. Smoter terapije postane individualno prilagajanje ali neprilagajanja družbenim vrednotam in normam.

S stališča zdravega razuma so odklanjali temeljne koncepte freudovske psihoanalize, ki da so težko razumljivi (Adler), s tem pa so se predajali »ljubosumni ozkosti jaza« (Freud), ki ni voljan priznati zanj konstitutivnega lastnega nezavednega. Freudu so očitali, da je zanemarljivo družbeno razsežnost, sami pa so hiteli, da bi v »družbenih vplivih« neposredno prepoznali psihične določilnice. Potem ko so nezavedno »sociologizirali«, so se z njm nehali ukvarjati. Sprebledali pa so, da družbeno sega daleč noter v psihično, le da je posredovano z nezavednimi procesi v »globini«, ki niso neposredno dostopni jazovemu pogledu. Ego psihologi in analitični revizionisti so obrnili hrbet notranji razčlenjenosti in protislovnosti psihičnega aparata, prepletenosti funkcij onega, jaza in nadjaza, ki jih je Freud skrbno razločeval. Zanikali so konflikt med nezavednim in zavestnim, da bi zabrisali meje med psihičnim in družbenim. Zgubili so predvsem to, kako se v samem individuu, v konfliktni strukturi njegove duševnosti,

medsebojno prepletajo, križajo njegove lastne zahteve z družbenimi. Pokazalo se je, da je prekoračenje meja individualne duševnosti v smeri družbe, za kar so se zavzemali analitični revizionisti, pomenilo zagovarjanje družbe proti individuu. Tako so bili prav Freudovi kritiki, ki so mu očitali ozkost, tisti, ki so psihoanalizi vsilili apologetsko in konformistično vlogo.

Revolucionarna prodornost Freudove teorije je izvirala prav iz dejstva, da se ni raztezala prek meja, ki jih zarisuje individualna duševnost, in da je prav na tem omejenem področju odkrivala sledove antagonizma med individuum in družbo. »Antagonistična narava družbene dejanskosti« (Adorno) je tako rekoč zapisana v protislovjih, v nehomogenosti Freudove teorije, kolikor si Freud ni prizadeval po homogenizaciji, harmonizaciji upirajoče se »snovi« tam, kjer je bila stvar sama v sebi raztrgana.

Številni marksisti so doslej že opozorili na svojevrstno afiniteto, ki jo psihoanaliza kaže do marksizma. O tej bi pričala predvsem kritičnost same psihoanalize, ki na svojem področju razkriva učinke družbene prisile. Redkejši pa so bili poskusi, ki so razkrivali strukturno sorodnost marksovske in freudovske teorije, sorodnost, ki pa ne dovoljuje njunega izenačevanja in nekakšnih površinskih analogij, denimo: tako kot je psihoanaliza zasnovana na svojevrstni spregi teorije in terapije, tako se tudi marksizem utemeljuje na dialektiki teorije in prakse. To je nedvomno res, a s tem nismo kdove koliko specificirali njune narave. Sorodnost, o kateri govorimo, izvira prej iz praktičnosti obeh teorij. Zavezanost teorije praksi ne pomeni, da lahko praksa teorijo potrdi ali ovrže, narobe, o veljavnosti praktične teorije odločajo imanentni teoretski kriteriji. Teorija je praktična, kolikor reflektira svojo vključenost v lasten »predmet« in kolikor ga prav skoz to refleksijo že preoblikuje, saj šele s tem prebije prvotno neposredno zlitost z njim. Freudovska teorija artikulira, se pravi s pomočjo konceptov strukturira analitično izkušnjo, hkrati pa reflektira svojo lastno nezvedljivost na analitično prakso. S psihoanalitično tehniko je zato mogoče pravilno rokovati le, če poznamo tiste pojme, na katere se opira.

Zgodovinsko dejstvo je, da je družbeni dinamiki podlegla najprej praktična stran psihoanalize, in sicer v hipu, ko so jo odtrgali od njene teoretske podlage. Tej zmoti nista podlegli le obe obliki analitičnega revizionizma, pač pa tudi družbeno kritična antipsihiatrija. Zato ni presenetljiva Jacobyjeva ostra kritika »radikalne terapije«, ki ji očita predvsem to, da je ukinila napetost med teorijo in terapijo in da je terapijo nedopustno razširila na domeno političnega. Jacoby najprej oporeka temu, da bi »radikalna terapija« lahko nadomestila radikalno politiko. Ne glede na to, da ni mogoče zanikati političnega angažmaja antipsihiatrije, njene kritike in obtožbe družbe, da producira norost, in ne glede na to, da se od drugih praktično naravnanih »psihologij« loči tudi po tem, da kaže precejšnje zanimanje za filozofijo, zlasti za Sartrov eksistencializem, antipsihiatrija na koncu vendarle konvergira proti subjektivnemu redukcionizmu. Ravno zato je deležna pri Jacobyju enakih očitkov kakor konformistična psihologija (»slepa terapija«, »pozitivizem«, »pop eksistencializem«, »misticizem«), čeprav je glede na politično radikalnost nikakor ne moremo metati v isti koš kot konformistično psihologijo.

Če antipsihiatrija, paradokсно, nastopi kot »fasada za psihologijo establishmenta, politično pasivnost, spiritualizem itn.«⁴, potem je to le posledica njene nedomišljene zastavitve, nasledek naivnega enačenja družbene, se pravi politične spremembe z individualno in družinsko terapijo.

»Nagnjena sta k temu, da individualne psihoze in norost enačita z družbenim osvobodanjem; v prvo investirata tisto, kar je mogoče doseči le z zadnjim«⁵

Družino shizofrenika preučujeta kot instanco družbene prisile glede na individua, pozabljata pa raziskati tisto družbo, ki potrebuje družino kot predovnika represije. Če torej družina nastopa kot nekakšen pomenjšan model družbe, sledi, da izgine nujnost revolucionarnega družbenega prevrata, saj ga nadomesti družinska terapija. Zato je nujno, meni Jacoby, da terapija reflektira svojo protislovno naravo, tj., da misli »razcep med individualno obliko bolezni in njenim družbenim izvorom«. ⁶ Samo tako se bo namreč izognila mistifikacijam, da je radikalno zdravljenje tudi že družbeno osvobajanje.

Jacobyjeva kritika antipsihiatrije je seveda, abstraktno vzeta, pravilna, a svojemu »predmetu« je vendarle vnanja, kolikor pozablja, da sam izhaja iz posledic »odpovedi subjektivnega faktorja«. Ko namreč Jacoby postavlja obči družbeni prevrat kot »pogoj možnosti« *individualne osvoboditve*, mora nujno poredpostaviti neokrnjeno vlogo kritike politične ekonomije, ki je dala teoretsko doslej najbolj dognan koncept posredovanosti individualnega in družbenega osvobajanja. Mehanizmi, ki so privedli do zloma »subjektivnega faktorja«, terjajo premislek same podlage revolucionarne teorije. Ne zadostuje le golo opozorilo pred enostranstvijo, saj se teoriji postavlja kot naloga prav razdelava »pogoja možnosti« *povezave* individualne in obče družbene osvoboditve.

Dvoumna narava freudovske psihoanalize, dvojnost teorije in terapije, spravi v zadrego tiste, ki jo poskušajo uvrstiti v kak predalečk, kakršnega pač ponuja obstoječa delitev resorjev med naravnimi in družbenimi znanostmi. Temu, da bi psihoanaliza dobila »svoje končno odlagališče v učbeniku za psihiatrijo v poglavju o terapiji«, ⁷ se je upiral že Freud. Psihoanaliza postane poslušno orodje obstoječe družbene ureditve v hipu, ko je degradirana v orodje medicine, v »služkinjo« ameriške psihiatrije. Tisti, ki so se osredinili na psihoanalitično prakso, so na drugi strani o metapsihologiji dvomili, da ji je sploh mogoče prisojati pomen teorije v strogem pomenu besede. Ta naj bi raje bila nekakšna metodološka transpozicija terapije, vsota naključnih arbitrarnih tehničnih pojmov, s pomočjo katerih psihoanaliza reflektira svojo prakso. Možnost takšne degradacije psihoanalize je navzoča že v sami dvojnosti terapije za individua in teorije/kritike družbe oz. »kulture«.

Razvoj teorije in terapije ni nujno sinhroniziran. O tem dovolj priča usoda psihoanalize v Ameriki, kjer se je terapevtska psihoanaliza ohranila in celo razširila po različnih šolah. Vendar Jacoby oporeka temu, da bi bil napredek psihoanalize podrejen napredovanju njene praktične strani. Strinja se z Marcusejevim opažanjem v spisu *Eros in civilizacija*, da »noben terapevtski argument ne bi smel ovirati razvoja teoretske konstrukcije, ki ne meri na zdravljenje individualne bolezni, pač pa skuša postaviti diagnozo splošnega razdejanja«. ⁸ Če freudovska teorija beleži dejanski razcep kot konflikt med zavestjo in nezavednim v samem individuu, vendar razcep, ki ga ni mogoče zacementirati na območju duševnega, pa na drugi strani terapija, odtrgana od teorije, teži k temu, da »sprti stranki« spravi v ravnotežje. Na to najbrž misli tudi Marcuse, ko pravi, da je »terapija soočena s položajem, v katerem, kot kaže, bolj pomaga obstoječemu kot indivuu«. ⁹ Dokler družba nesvobode omejuje praktični obravnavi individua področje delovanja, ni mogoče upati na nekakšno harmonijo med teorijo in terapijo. Revizionistično pragmatično geslo: »vse je sprejemljivo, če le deluje«, pripelje ozdravljenega pacienta v protisloven položaj, da »postane zares bolan, ko se prilagaja bolni celoti«. ¹⁰ Zato psihoanalize ni mogoče soditi po uspešnosti njene terapije, ki ima lahko sicer določene rezultate (ozdravitve), kar pa glede na omejitve, ki jih zapoveduje obstoječa družba, nikakor ni nujno.

»Psihoanaliza je teorija nesvobodne družbe, ki jo potrebuje kot terapijo. Reducirati teo-

rijo na terapijo pomeni dobiti orodje na škodo resnice; psihoanaliza postane zgolj medicina.«¹¹

Resnico psihoanalize je treba iskati v tem, kako konceptualizira individualno nesvobodo v nesvobodni družbi prek psihičnih mehanizmov, ki izoblikujejo nezavedne prepovedi tam, kjer so individuu prisilno naložene nesmiselne družbene zahteve.

Teoretski status psihoanalize se določa v spoprijemu z uveljavljenim (meščanskim) modelom pozitivne, se pravi »objektivne« oz. »nevttralne znanosti. Psihoanaliza ni nakakršna eksperimentalna znanost, ki bi svojo znanstvenost, objektivnost dolgovala preverljivosti svojih rezultatov. Jacoby bi rekel, da nima nič skupnega s »podganjo psihologijo«, ki raziskuje medčloveške odnose (human relations) po utrjenih vzorcih (pattern) vedenja. Prav tako ni gola sistematizacija individualnega opazovanja. Ravno narobe, psihoanaliza je svojevrstna interpretacija mehanizmov nezavednega. To seveda ne pomeni, da vnaprej izdelane, nemara kar abstraktne interpretacijske modele polaga na »empirično snov«. Analiza nezavednega je nameščena na ravni konkretnega. Simptomu ne išče nekih globoko zakopanih pomenov, ravno narobe, razlaga in razreši ga tako, da ga vključi nazaj v njegovo materialno mrežo, da razkriva in razpleta njegovo vozlasto strukturo, njegov dvojni smisel. Za to gre namreč, da analiza pokaže, kako je simptom, se pravi znamenje nekega že preteklega, nemara že pozabljenega konflikta, naddoločen s tem, da je vpleten v neki konkreten, sedanji konflikt. Kolikor analiza pokaže, kako je simptom opredeljen po tem konfliktu, kakšno vlogo ima v njem, lahko razreši tudi sam konflikt.

Da Freud v resnici ni bil slep za družbeno, pokažejo prav tisti kvazibiološki pojmi, ki jih je Freud skoval za to, da bi z njimi artikuliral svoje odkritje. Ne le, da so po jazu posredovani mehanizmi potlačitve, ki zatirajo gone, družbeni, tudi v samem nezavednem je treba razbrati učinke družbene prisile. Po izhodiščni postavki ni kontinuitete med družbenim in psihičnim, se pravi, družbeno se ne zrcali v psihičnem. Toda momenti družbenega so vendarle navzoči v nezavednem, vendar tako, da so že »prevedeni« v njegovo govorico. Z drugimi besedami že »neposrednost gonskih vzgibov« je nekaj posredovanega, kar teoretiki frankfurtske šole opredeljujejo s pojmom »druga narava«, se pravi usedlina zgodovinskega procesa. Sam razkorak med nezavednim in zavestnim je nekaj zgodovinsko nastalega. Njun konflikt priča o tem, da je napredek civilizacije, kulture, plačan z represijo. A njen učinek je v nezavednem vselej že predelan, »preinterpretiran«, zato je mogoče prepletenosti družbene dejanskosti in nezavednega šele naknadno razvozlati.

Freudovo odkritje nezavednega je spodkopalo tla pod nogami eni najmočnejših ideoloških trdnjav meščanske kulture, to je, ovrglo je mit o homo psychologicus, ki si zavesten jaz postavi kot središče in organizacijsko načelo. Zavest je razsrediščena glede na nezavedno, še več, zavest je konstitutivno slepa za svoj lastni (nezavedni) konstituens. Namesto osrediščene organske celovitosti nastopi konfliktna struktura medsebojno prepletajočih se momentov psihičnega aparata. A prav na vsakega izmed teh momentov razčlenjene strukture družba »računa«, se pravi izkorišča njegove specifične psihološke lastnosti. Freud pokaže, denimo, v spisu *Množična psihologija in analiza jaza*, da je mogoče nezavedne mehanizme na podlagi njihove »tipične« narave, tj. njihovih še predindividualnih in nediferenciranih lastnosti, družbeno manipulirati, tako da se spremenijo v vzvode »iracionalnega« vedenja množic. S tem je Freud tako rekoč anticipiral, da lahko nezavedno stopi v službo družbene konstelacije. Za to gre namreč, da objektivna družbena situacija »izbira« in »podpira«

določene psihološke težnje (»primitivnost« »arhaičnih« potez nezavednega), saj se le skozi sploh more uveljaviti, in ne nemara za to, da se v duševnem odraža/izraža.

Psihoanaliza si ničesar ne sposoja od družbene znanosti. Iz lastnih postavk izpelje, na podlagi katerih psihičnih mehanizmov se gospostvo občega uveljavlja nad individuom in v njem. Prav ta dognanja je mogoče plodno navezati na družbeno spoznanje historičnega materializma. Njun »dialog« opredeljujejo razmere poznokapitalistične družbe, ki jo kritična teorija označi kot »postvarela družba«, »upravljani svet« ali celo »uravnilovska družba«.

Če drži, da je »vsaka postvarelost pozaba«¹², potem je treba pokazati, katerim »ekonomskim« zakonitostim je zavezana produkcija postvarelosti in katera družbena razmerja jo štejejo med pogoje za lastno reprodukcijo. Samo z vzporednim raziskovanjem »ekonomske« in »psihične« razsežnosti postvarelosti bo mogoče pojasniti učinke »družbene amnezije« oz. »načrtovane zastarelosti mišljenja (Jacoby), ki so bili tako usodni za marksovsko in freudovsko teorijo.

Sodobni relativizem in historizem, ki sta si močno prizadevala oklestiti vse, kar v Marxovem in Freudovem nauku »ne ustreza več« novim zgodovinskim razmeram (ekonomizem, biologizem, panseksualnost itn.), sta po Jacobyju le specifični prikazovalni obliki dobro uhojenega pozabljanja. Pozabljanje, ki ga poganja naprej naivna vera v napredek, da je novo boljše od starega že zato, ker je pač novo, sloni na predpostavki homogenega, linearnega zgodovinskega časa. To pomeni, da ničesar ne ve o tem, kako je »staro« vselej že vključeno v »novo«, in sicer tako, da je po njem opredeljeno, se pravi, da se mu z vključitvijo v »novo« nujo spremeni tudi pomen.

Temu, da bi bila psihoanaliza zadostno pojasnjena iz »družbenega konteksta«, se je posmehnil že Freud:

»Vsi smo že slišali zanimiv poskus pojasniti nastanek psihoanalize z dunajskim miljejem. Domislek se glasi: psihoanaliza, oziroma trditev, da se dajo nervoze zasledovati vse do motenj v spolnem življenju, je mogla nastati samo v takšnem kraju, kakršen je Dunaj, ... in predstavlja enostavno odsev (Abbild), tako rekoč teoretsko projekcijo teh posebnih dunajskih razmer. No, zares nisem noben lokalpatriot, toda ta teorija se mi je vedno zdela še posebej nesmiselna.«¹³

Ni dvoma, da sklicevanje na Freuda še ne spodbije historicističnih argumentov. Govoričenje o družbenozgodovinski pogojenosti vsake teorije je vendarle abstraktno, kolikor pozablja na lastno pogojenost, kolikor o preteklih teorijah sodi z nekega nevtralnega, zgodovini izvzetega gledišča. Za tem tiči za vsak relativizem značilno omalovaževanje teorije. To namreč prepušča na milost in nemilost okoliščinam in naključjem, katerih odsev naj bi bila in ki bi jo baje popolnoma opredeljevale. S tem seveda teoriji iztrgajo tisti »spekulativni moment« (Adorno), ki ji omgoča, da kot artikulacija konkretne zgodovinske dejanskosti preseže neposredno danost empirije, vtem ko stoji sredi nje.

Na to nemara meri tudi Horkheimerjeva pripomba v pismu Löwenthalu:

»Čim večje je delo, globlje je zakoreninjeno v konkretni, zgodovinski situaciji.«¹⁴

»Biti zakoreninjen v konkretni, zgodovinski situaciji« pomeni biti z njo obeležen. To pa je mogoče šele, kadar teorija, potopljena v svoj »material« nastopi kot tisti »ekran«, skozi katerega se nam šele razločijo »naključja« in »okoliščine« od »obče zakonitosti«. Zgodovinskost psihoanalize je potemtakem le drugo ime za to, da ni vnansa svojemu »predmetu«.

Predmet psihoanalize je individuum, vendar ne nekakšna invarianta, pač pa

individuuum kot družbenozgodovinski produkt, ki v sebi reflektira določeno, danes že preseženo obliko podružbljanja. Kritična teorija hvali Freudovo psihoanalizo, saj je zapažala razcep med individuom in družbo na lastnem raziskovalnem področju, se pravi v konfliktu med jazom in onim. To je bilo mogoče le, ker se je že ta notranji konflikt križal, prepletal z onim zunanjim razcepom. Vendar: tudi če drži, da konflikt, kakršnega je izločila freudovska teorija, zares popolnoma velja le za monadološki, relativno samostojen individuuum, ne velja pa več za brezsubjektnega subjekta, ki tako rekoč »refleksno odraža objektivne poteze« (Adorno), s tem še nismo zanikali veljavnosti Freudovega modela. Saj je šele freudovski konfliktno konceptualiziran model artikuliral tisto občo zakonitost (ojdipsko situacijo), artikuliral pa jo je prav skozi svojo posredovanost s konkretno zgodovinsko konstelacijo, v kateri je ta zakonitost šele izstopila. Zdaj seveda ne gre za to, da freudovsko konceptualno aparaturo očistimo od znamenj vpletenosti v zgodovinsko podobo meščanskega individua, ki je bil Freudov »model«, in jo nato spremenimo v abstrakten kalup, ravnodušen do procesa, ki je že prestrukturiral notranja razmerja med njegovimi instancami. Če se je družbena premoč glede na individua od Freudovih časov do danes še stopnjevala, potem se je hkrati z zunanjim družbenim antagonizmom premestil tudi notranji konflikt. Če torej postavimo, da že Freudova teorija reflektira razmerje med notranjim in zunanjim konfliktom, ne da bi ju za hip poskušala izenačevati, potem je jasno, da se »v skladu z« novo zgodovinsko situacijo, se pravi s spremembo tega razmerja nujno spremenijo tudi mesta in vloge instanc v psihičnem aparatu. To pomeni, da jih je treba na novo opredeliti. Kritična teorija, ki izhaja od družbene posredovanosti Freudove psihoanalize, poskuša pokazati, kako je nova zgodovinska konstelacija aficirala občost njegove teorije. Marksist, ki bi pohitel z razsodbo, da je psihoanaliza danes že presežena, kolikor je zgubila svojo materialno podlago, »substanco« (Adorno), bi spregledale tiste ključne točke, kjer se psihoanaliza vendarle dotika historičnega materializma. Te točke so anticipirane v samem analitičnem podjetju, kolikor preučuje, kako momenti družbene dejanskosti vstopajo v nezavedno in kaj se z njimi tam zgodi. Na drugi strani pa marksizem nikakor ne more biti ravnodušen do dejstva, da objektivno družbeno spoznanje trči ob svojo mejo, kolikor ne more pojasniti, kako je mogoče, da razredni konflikti, ki imajo ekonomsko podlago, latentno vztrajajo, tudi kadar so ekonomska razmerja na sebi že spremenjena.

»Odkar je bila tržna ekonomija razmajana in znova do nadaljnjega zakrpana, odtlej za pojasnitev ne zadoščajo samo njeni zakoni. Drugače kakor s pomočjo psihologije, ki se v njej vedno znova ponotranjajo objektivne prisile, bi ne bilo mogoče razumeti, zakaj ljudje pasivno prenašajo stanje nespremenjene destruktivne iracionalnosti in zakaj se vključujejo v gibanja, za katera ne bi bilo težko uvideti, da so v protislovju z njihovimi interesi.«¹⁵

Psihoanaliza izpričuje svojo družbeno kritičnost s tem, da diagnosticira patogene procese v individuuum, ne da bi jih mogla realno spreminjati, saj so učinek tistih družbenih razmer, v katerih je individuuum obsojen na duševno in telesno pohabljenje. A svojo nalogo opravi korektno, kolikor pokaže, kako se v individuuum reproducira družbeni antagonizem. Freud je imel prav, da ni segal čez okvir »psihologije individua«, saj je lahko v »monadoloških mejah individua razbral sledove njegove globoke krize in njegovo pripravljenost, da se nekritično vda mogočnim vnanjim kolektivnim močem«. Freud je lahko pokazal zgodovinske težnje družbenega razvoja že samo s tem, da je razvijal lastno delo, »s tem, kako je izbiral svoje raziskovalne teme in razvijal glavne koncepte«.¹⁶ Sodobna uravnilovska družba je individua v tolikšni meri razindividualizirala,

da je napravila konec tisti notranji razčlenjenosti psihičnega aparata, kakršno je konceptualiziral Freud. To je seveda rezultat družbenega razvoja, ki mu je individuum podrejen. Kritična teorija zastavi svoje »zgodovinsko branje« Freud tako, da zdaj poskuša izbežati tista pojmovna protislovja, negotovosti, prelome v Freudovi teoriji, ki pokažejo, da se je že Freudu zaslepljenost za družbeno maščevala pri tvorbi pojmov. O tem, denimo, pričajo protislovne opredelitve jaza, ki je, kot pravi Adorno, hkrati »nasprotek potlačitvi«, kolikor je zavesten, in »instanca, ki tlači«. Instanca nadjaza, ki je vpeljana zato, da bi razjasnila zapletena razmerja med jazom in onim, se izkaže za golo zasilno konstrukcijo, ki zgolj prikriva, da »pravi« problem ni rešen. Psihoanaliza ne more misliti te dialektike jaza, dvojnosti njegove vloge, za katero ga je določila njegova zgodovinsko nastala sestava (del libido in zastopnik realnosti). Dialektičnosti jaza ne more misliti zato, ker ontologizira njegovo nasprotipostavljenost onemu, se pravi, kolikor jemlje kot ontološko določnico tisto, kar je zgodovinski rezultat. Vendar pojmovno protislovje ni rezultat naključne pomanjkljivosti, pač pa nosi pečat resničnega precepa, kamor je družba pregnala individua. Freuda žene mehanicistično mišljenje, ki se zgleduje po naravnih znanostih, da vidi v konfliktu med nezavednim in zavestnim, ki je vendarle cena, s katero je človeštvo plačalo napredek kulture, antropološko določitev. Tisto, kar je zgodovinsko nastalo, naredi za nespremenljivo, zato spregleda domet lastne interpretacije, ki že anticipira možnost »harmonije« med nadjazom in »arhaičnim« nezavednim. V tem se namreč že napovedujejo tiste zgodovinske težnje »upravljanega sveta«, kjer bo posamezno tako rekoč izginilo v občem. Primat družbe se glede na individualno nemoč še okrepi zaradi delovanja družbe na tiste nezavedne mehanizme v individuu, ki pripeljejo do regresije jaza v nezavedno.

Kolikor je psihoanaliza nakazala te zgodovinske težnje, čeprav ni že razvila njihovega dometa, se pravi tistega položaja, ko zmago onega nad zavestnim jazom dopolnjuje prevlada družbe nad individuumom, lahko rečemo, da misli svojo »smrt«, saj že vizira tisti zgodovinski proces, ki pripelje do ukinitve njenega predmeta.

Totalno podružbljen svet, pravi Adorno¹⁷, ne pozna več »psihologije«. Kadar je individuum zreduciran na »socialni atom«, je psihoanaliza lahko le še negativna. To seveda ne pomeni odvrčanja od freudovske teorije, ravno narobe, njene koncepte je treba še radikalizirati.

»Ne gre toliko za to, da je freudovska psihoanaliza prežeta z videzom individualnosti, pač pa za to, da ga tako temeljito razkraja, kot to more samo filozofski in družbeni pojem.¹⁸

»Negativna psihoanaliza« je teorija o »razindividualiziranem« individuu:

»Negativna psihoanaliza je psihoanaliza v dobi sinhroniziranega kapitalizma, je teorija o individuu, ki izginja. Je psihoanaliza, ki je pravšnja lastnemu polju raziskovanja, individuu, ki pod pritiskom množične družbe prestaja proces razkrajanja svojega jaza.«¹⁹

Pravilni »odsev« družbe, ki za svoj nadzor niti ne potrebuje več »posredujočih instanc«, kakršni sta družina in individualnost (Adorno), ni več individualna in liberalistična narava freudovske psihoanalize, pač pa ravno analitični revizionizem, ki sprejme kot svoje geslo zahtevo same družbe: individuum naj se ji popolnoma podredi.

Psihoanaliza se je izoblikovala po modelu relativno »samozadostnega« meščanskega individua, a razvoj pozno industrijske družbe je njegovo avtonomijo zve-

del na minimum. Individuum vztraja le še kot residuum, kot »socialni atom«, ki se mu nasproti postavlja družba kot absolut. Freudov model ne ustreza več duševnosti »socialnega atoma«. Temeljne postavke Freudove teorije »so zastarele toliko, kolikor je v družbeni dejanskosti zasterel njihov predmet, namreč 'individuum' kot utelešenje onega (Es), jaza in nadjaza.«²⁰ Do tod bi se strinjali tudi revizionisti, ki so si močno prizadevali posodobiti »zastarelo« freudovsko psihoanalizo tako, da so jo »ovesili« z »objektivnimi« družbenimi in kulturnimi kategorijami. S tem so samo pokazali, da jim popolnoma manjka čut za zgodovinskost. »Zgodovinska pogojenost« Freudove teorije ne pomeni, kot smo že povedali, da je suženjsko odvisna od razmer svojega nastanka. Tu ima prav Marcuse, ko vztraja: »Kar je zastarelo, zato še ni napačno.«²¹ Obče zakonitosti, ki jih zajema freudovska konceptualna mreža, so v tolikšni meri prepletene s konkretnimi razmerami, v katerih vladajo, da jih je sploh šele mogoče razločiti in identificirati le skozi njih. Te namreč niso nekakšne prikazni, v katerih bi se obče zrcalilo, ravno narobe, »eksistenčni pogoji« (Althusser) občega so, njegove določilnice, ki se tako rekoč vpisujejo v samo njegovo notranjost. Obče namreč nikoli ne nastopa v »čisti obliki«, vedno je že specifičirano s konkretnimi razmerami. Če gre torej za to, da se samo obče kot obče vpisuje v »konjunkturo posebnega momenta« (Lacan), v katerem se kot obče sploh šele utlesi in brez katerega bi se razpršilo v golo abstrakcijo, potem ima to določene nasledke tudi za samo teorijo. Zastarela je lahko, ni pa tudi napačna, ravno zato ne, ker misli svoj proces zastarevanja, ker je zmožna misliti svojo »mejo«. Če je vsa vpletena v svoj (zgodovinsko posredovan) predmet, pomeni, da njeni koncepti nimajo enkrat za vselej utrjene vloge in pomena, pač pa se spreminjajo glede na to, kako se znotraj same teorije artikulira njena lastna družbeno-zgodovinska posredovanost.

Zasluga zgodovinsko posredovane interpretacije Freudove teorije, kakršno je razvijala kritična teorija, ni le v tem, da je razvila domet tistih zgodovinskih teženj, ki jih je Freud že anticipiral, da je tako kot Freud vztrajala pri ločitvi psihološkega spoznanja od družbenega, pač pa tudi v tem, da je pokazala, kje je še sam Freud spregledoval domet lastnih dognanj. A jasno nam da vedeti, da je Freudova slepota za lastno družbeno posredovanost, se pravi povsem nenaključna, nujna slepota, dejstvo, ki ga je treba šele teoretsko razdelati. »Zgodovinsko branje« ima zasluge tudi pri tem, da je izpostavilo mehanizme družbene posredovanosti psihoanalize, ki so storili, da si v družbo vključena psihoanalitična terapija prizadeva krepiti sposobnost individua za prilagajanje funkcionalni družbeni celoti. Toda v vnemi, da bi razkrinkala sodobno postvarelo družbo, ki je individua spremenila v »brezsubjektnega subjekta«, je spregledala, v kolikšni meri je freudovska teorija že razkrojila ne le ideološki videz »individualnosti«, kot pove Adorno, pač pa tudi tisti model racionalnosti in refleksije, ki je opora meščanski subjektivnosti. Zato analizo razume po heglovskem modelu samorefleksije, ki naj pacientu omogoči, da se zave svojega nezavednega in se ga nato osvobodi. V tem smislu Marcuse interpretira znameniti in neštetokrat ponavljani Freudov stavek: *Wo Es war, soll Ich werden*.

»Kjer je bilo tisto, tja bom moral priti: v tem je racionalistični, racionalni program psihoanalize: zmaga nad nezavednim, nad njegovimi 'nemogočimi' goni in cilji. Na podlagi svojega lastnega uma in z njegovo pomočjo se individuum odpove brezkompromisnim zahtevam načela ugodja in se podvrže diktatu načela realnosti, uči se ohranjati negotovo ravnovesje med erosom in thanatosom – uči se, kako naj se prebije v družbi (Freud pravi 'kultura'), ki ga je vse manj in manj zmožna osrečiti, to se pravi zadovoljiti njegove gone.«²²

Mračne prerokbe o družbi kot občem, ki da grozi popolnoma asimilirati individua, opredelitve le-tega kot »brezsubjektnega subjekta« ali kot »razindividualiziranega individua« napravijo vtis, kot da kritična teorija nekje na tihem še verjame v možnost neodtujenega subjekta, ki bi bil sposoben preseči tako notranji konflikt med onim in jazom kot tudi zunanji razcep med postavljeno, od-tujeno družbo in »socialnim atomom«. Skratka, ta mesta dvoumja v sami kritični teoriji nam povedo, da ji pravzaprav manjka teorija subjekta, namreč de-psihologiziranega subjekta, radikalno razcepljenega subjekta, razsrediščenega glede na nezavedno. Pokazati je treba konstitutivnost in hkrati s tem neukinljivost te razsrediščenosti za samega subjekta. Tu je potreben nov koncept nezavednega. Toda to nezavedno ni nič psihološkega, pač pa gre za »objektivne« mehanizme simbolnega reda, ki subjekta tako rekoč »od znotraj« obvladujejo. Od tod se pokaže kot nesmiselna zahteva kritične teorije po ukinitvi nezavednega s procesom samorefleksije, saj bi ukinitve lacanovsko konceptualiziranega nezavednega (»nezavedno strukturirano kot govorica«) pomenila hkrati ukinitve samega subjekta, kolikor drži, da se subjekt konstituira šele z vključitvijo v simbolno, natančneje, da je subjekt učinek nezavednih označevalnih mehanizmov. Tu se seveda postavlja vprašanje Lacanove retematizacije Freudovega nauka, a tudi pretres dognanj kritične teorije v luči te retematizacije.

Jelica Šumić-Riha

¹ »Ko je bila v usodnih mesecih po novembru 1918 zlomljena politična organizacija oblasti (Machtorganisation) meščanskega razreda in ko prehodu iz kapitalizma v socializem ni stalo na poti nič zunanjega«, je moral »kljub temu veliki trenutek najprej miniti neizrabljen ... ker so za njegovo izrabo (Ausnutzung) manjkale družbenopsihološke predpostavke.« Karl Korsch, »Grundsätzliches über Sozialisierung« (Nekaj načelnega o socializaciji) v *Schriften zur Sozialisierung*, Frankfurt/M 1969, str. 74.

² Th. W. Adorno, »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie«, v *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt/M 1970, str. 10; »K razmerju med psihologijo in sociologijo« v *Problemi-Razprave* 163–168, str. 31.

³ Dolgočasna, nenehno ponavljajoča se kritika Freudove teorije, češ da je zavezana kulturnim in družbenim razmeram Dunaja ob koncu stoletja, družbi kar se da različne »tabore« od psevdomarksistov prek analitičnih revizionistov do glasnic ženskega gibanja. Freudovemu »biologizmu« in »panseksualizmu« postavljajo nasproti svoj »kulturalizem«. Medtem ko je Freud povsod iskal biološke gone (nemara celo istinkte) in spolnost, spoznajo ti sodobni »razsvetljenci«, da je pri oblikovanju individua vendarle odločilno delovanje »kulture«. »Teoretičarke« ženske emancipacije vidijo v Freudu »avantgardo seksualne mitologije svojega časa«. Tej »ideologiji seksualne revolucije« se Juliet Mitchell upravičeno zoperstavi: »To, da je imel Freud osebno reakcionarno ideološko stališče do žensk, nikakor ne zadeva njegove znanosti ... To, da je bil deležen družbenih običajev in ideologije svojega časa, medtem ko je razvijal neko znanost, ki jih je bila zmožna preseči, ne pomeni niti protislovja niti omejenosti.« Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, Middlesex 1971, str. 167, navedeno po R. Jacoby, *Družbena amnezija*, str. 35.

⁴ R. Jacoby, *Družbena amnezija*, CZ, ljubljana 1981, str. 235.

⁵ Op. cit., str. 237.

⁶ Op. cit., str. 238.

⁷ S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse*, GW Band 14, str. 238.

⁸ H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, New York 1962, str. 7. Podobno tudi Jacoby: »Psihoanaliza kot individualna terapija je nujno zajeta v območje družbene nesvobode, medtem ko ima psihoanaliza kot teorija to zmožnost, da to področje preseže in kritizira.« Op. cit., str. 216.

⁹ H. Marcuse, »Das Veralten der Psychoanalyse«, v *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt/M 1970, str. 8; »Zastarelost psihoanalize«, v *Psihoanaliza in kultura*, DZS Ljubljana 1981, str. 175.

¹⁰ Th. W. Adorno, »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie«, v *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt/M 1970, str. 11; »K razmerju med sociologijo in psihologijo«, v *Problemi-Razprave* 163–168, str. 33.

¹¹ R. Jacoby, *Družbena amnezija*, str. 219 sl.

¹² Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung (Dialektika razsvetljenstva)* Amsterdam 1947, str. 279.

¹³ S. Freud, *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung (K zgodovini psihoanalitičnega gibanja)*, GW Band 10, Frankfurt/M, London 1973, str. 80.

¹⁴ Navedeno po M. Jay, *Dialektische Phantasie, Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950 (Dialektična domišljija. Zgodovina frankfurtske šole in Inštituta za socialno raziskovanje 1923–1950)* Frankfurt/M 1976, str. 131.

¹⁵ Th. W. Adorno, *Stichworte*, Frankfurt/M 1968, str. 182 sl. Tudi Horkheimer očita takšnemu pojmovanju zgodovine, da ne more pojasniti, da »prisila v svoji goli podobi nikakor ne zadostuje za pojasnitev, zakaj so obvladani (beherrschen) razredi celo v obdobjih zatona kulture, ko so obstoječa lastninska razmerja kot obstoječe življenjske oblike nasploh očitno postale spona za družbene sile, tako dolgo prenašali jarem kljub zrelosti ekonomskega aparata za boljši produkcijski način.« Cf. članek iz leta 1932 z naslovom »Geschichte und Psychologie« (Zgodovina in psihologija), ponatisnjen v *Kritische Theorie der Gesellschaft* zv. I. Frankfurt/M 1968, str. 19 sl.

¹⁶ Th. W. Adorno, Freudovska teorija in struktura fašistične propagande, v *Psihoanaliza in kultura*, DZS Ljubljana 1981; cf. tudi obdelavo tega članka v: M. Dolar *Struktura fašističnega gospostva*, DDU Univerzum, Ljubljana 1982 str. 72–85.

¹⁷ Th. W. Adorno, »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie«, str. 27; »K razmerju med sociologijo in psihologijo«, str. 48.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik (Negativna dialektika)*, Frankfurt/M 1966, str. 342.

¹⁹ R. Jacoby, op. cit. str. 154.

²⁰ H. Marcuse, »Das Veralten der Psychoanalyse«, str. 85; »Zastarelost psihoanalize«, str. 175.

²¹ H. Marcuse, op. cit. str. 105; 192

²² H. Marcuse, »Das Veralten der Psychoanalyse«, str. 86; »Zastarelost psihoanalize«, str. 176.

PARADOKSNI OBJEKT

»...; in kolikor si lahko zamislimo samozavedanje boga, je bog sam za boga subjektiven.« (Recension des Aenesidemus ... Fichtes Werke B. I. s. 23) Kakor nam sporočajo teksti nemške klasične filozofije, jim je razsvetljenska tradicija izdelala oporo-pomagalo: razliko med dogmatizmom in skepticizmom. Gre za dve koordinati polja kritične filozofije. Vendar pa ne gre za nikakršna »pravilna« razmerja, ne gre za to, da je kritična filozofija kakršenkoli presek sestavljen iz elementov omenjene razsvetljenske tradicije. Kajti gre ravno za obrat samega polja, ki ga formirata oba tipa filozofiranja, torej za nov status same filozofije. Pri Fichteju razbiramo učinek skepticizma Aenesidema in Maimona v usmeritvi njegovega filozofskega interesa, katerega seveda formira Kantova kritika. Fichte se ne postavlja na stališče skepticizma, ampak pri njem samo najde vprašanja, ki ga odpeljejo korak naprej od Kanta, korak, ki ga Hegel vidi v Fichtejevi odpravi manjkanja spekulativne enotnosti Kantove filozofije, kar je za Hegla Kantova »nepremišljena nedoslednost.« V skladu s tem Hegel klasificira Fichtejevo filozofijo kot izpolnitev Kantove filozofije, pri čemer vračunava v to izpolnitev samo spekulativni (teoretski) del Fichtejeve filozofije, ne pa tim. popularnih Fichtejevih spisov.¹ Ta Heglov pogled na Fichteja pove več o lastnem Heglovem spekulativnem interesu, kakor pa razloži Fichteja. Kar je za Hegla pomembno pri Fichteju, je zarisano v območju fichtejanskega subjekta, ne v takšni meri sam rezultat, kot rezultat skupaj s tistim, kar ga vzpostavlja, s čimer v Heglovem pogledu zavzema centralno mesto Fichtejev *Nauk o znanosti*.² Hegla namreč fascinira dejstvo, da Fichte v svojem filozofiranju naredi za predmet utemeljevanja svoje celokupne filozofije *védenje* (das Wissen). Za Hegla se torej pri Fichteju odvije produktiven odmik od spoznavne teorije in njenih neizbežno nerešljivih dualizmov, katerih produkt je pri Kantu *stvar na sebi*. Fichtejev odmik od Kanta, kljub temu, da je obeležen s svojo lastno »nedoslednostjo« (z »nedoslednostjo«, ki je torej produkt lastnega Fichtejevega sistema), s postavitvijo *samozavedanja* zagotovi instanco, ki ima eno ključnih mest v Heglovi filozofiji absolutnega duha. Toda zahvaljujoč temu, da ne uživamo Heglove bližine Fichtejevi filozofiji, smemo podvomiti v Heglovo delitev Fichtejeve filozofije, oz. lahko odgovarjamo na vprašanje, ali je Heglovo zavrženje velikega dela Fichtejevega filozofskega opusa »upravičeno«. Še več: postavi se celo možnost, da je v tistem za Hegla irelevantnem delu Fichtejeve misli morda nek presežek, ki prekoračuje celo samega Hegla. Ta možnost se na-

mreč postavi, če postavimo oba dela Fichtejeve produkcije v relacijo soodvisnosti, s čimer se nakazuje pravzaprav relacija svojevrstne »posredovanosti« enega z drugim in obratno. Kar postane v Heglovem interesu zavržek Fichteja, je velik del tistih tekstov, ki »pokrivajo« Fichtejev *praktični* interes, torej tistih tekstov, ki so diskurz ideologa meščanske revolucije v njeni radikalni (jakobinski) varianti. Prav ta praktična plat, ki je ne samo pri Fichteju načrtana na temelju moralne filozofije, pa je v zgoraj omenjeni relaciji še kako pomembna, saj je mogoče govoriti o tem, da je spekulativna filozofija kristalizacija »popularne« v sferi ontologije. To se nam bo med drugim pojasnilo ob obravnavanju Fichtejevega spisa, ki utemeljuje ves nauk o znanosti: *O pojmu nauka o znanosti*.³ Še prej pa naj do konca razvijemo koncept možnega Fichtejevega presežka Hegla v tistem, kar Hegel od Fichteja zavrže, kajti pomislek, da gre samo za gesto superiornega Heglovega diskurza, je vse preveč enostaven. Gledišče, ki torej odpre percepcijo Fichtejevega presežka, ne more biti nič drugega kot kritika samega Hegla, pri čemer mislimo na tisto kritiko, ki izpostavi Heglovo ideološkost v tistem, v čemer abstraktne kategorije pri Heglu ne reflektirajo samih sebe v svoji konkretni posredovanosti, ki je zgodovinsko profilirana posebnost. Hegel zavrže Fichtejeve »popularne« spise prav kot artikulacijo zgodovinsko posebnega, kateremu so svojevrstno zavezane njegove tudi najabstraktnejše kategorije.⁴ Fichte in Hegel sta v skupnem ideološkem prostoru, ideološki »popularni« Fichtejev diskurz zapade tistemu Heglovemu spregledu, kateremu zapade tudi njegova lastna ideološkost, vsak uvid v posredovanost spekulativne Fichtejeve filozofije s »popularnimi« spisi bi torej Heglu ogrozil konsistentnost njegovega lastnega sistema, saj »popularni« spisi prav nastopajo kot reprezentant historične konkretizacije, v konstelacijah katere so artikulirani. To seveda ne more veljati za vse ravni Heglove kritike Fichteja, nadaljevanje v to smer pa bi utegnilo omogočiti širše razvitje te kritike.

Heglu se posebej ne postavlja vprašanje, *zakaj* Fichte še poleg imanentnih razlogov za nadaljevanje Kanta formulira svoj *Nauk o znanosti*, še zlasti ne glede na razloge, ki jih kaže korpus »popularnega« Fichtejevega pisanja, ki nastane že pred izidom *Nauka o znanosti* in se odvija do konca Fichtejevega delovanja, in ki formira temelj meščanskega liberalizma devetnajstega stoletja, pri čemer pa *Govori nemški naciji* artikulirajo še konkretnjšo situacijo nemškega meščanstva. Vprašanje po Fichtejevi filozofski motiviranosti nakazuje odgovor ravno v »popularnem« pisanju. Povezava spekulativne in »popularne« plati Fichteja razkrije odločilno notranjo razlikovanost celotne nemške klasične filozofije: medtem ko čisto spekulativna plat, kakor lahko rečemo z Bernardom Willmsom,⁵ odpira univerzalno težnjo meščanstva, pa »popularni« spisi partikularizirajo to univerzalno težnjo v historični konkretizaciji, s čimer pa se tudi natančneje izriše domet meščanske emancipacije, pridobimo pregled nad ideološkim poljem, v katerega se oboje vpisuje.

Pravkar povedano ni temelj za lahkotno rokohitrsko redukcijo spekulacije, ampak omogoča samo razmestitev sestavin tukaj obravnavanega predmeta. Fichte namreč v *Nauku o znanosti* formulira teorijo subjekta, v uvodu v nauk – torej v spisu *O pojmu nauka o znanosti* – pa skuša vzpostaviti nevprašljivost statusa nauka o znanosti, utemeljiti njegova načela itn.

Fichtejeva ambicija pri izdelavi nauka o znanosti je brez dvoma doseči raven občega – in še več: absolutnega kar je, kakor smo nakazali, poteza inovacije, ki jo je prinesla v zgodovino meščanska revolucija. V tej ambiciji se Hegel prav nič ne razlikuje od Fichteja. Za razliko od spinozističnega absolutnega, pa absolut nemške klasike, posebno pa Fichtejev, ni določen po izvenčasnih težnjah. »Zgodovini človeškega duha bi bil izročen najpoučnejši prispevek, ko bi mogli po-

vedati, kako so bili določeni filozofemi dojeti ob svoji prvi pojavitvi; resnična izguba je, da ne posedujemo več sodb sodobnikov o posameznih starejših sistemih izrečenih v prvi osuplosti.«⁶ Gre torej za refleksijo časovne pogojenosti, ali natančneje refleksijo produkcije vedenja, kar potrjuje tudi naslednji citat: »Nismo zakonodajalci človeškega duha, ampak njegovi historiografi; seveda ne pisci časopisov, ampak pragmatični zgodovinopisci.«⁷ Filozofija, ki se formira iz Uma, si išče svojo trdno točko drugje, kakor v metafizično transponiranem času, ampak v času, ki ga zapopada kot zgodovinskega, in v katerem se situira kot produkcija znanja.

Fichtejeva praktično zgodovinska motiviranost, ki je očitna v njegovih tudi še »predkantovskih« revolucionarnih spisih, pa na drugem mestu – v spekulaciji (v teoriji) – nastopa v razmerju do zgodovinskega v obrnjeni perspektivi glede na praktično-revolucionarno pisanje. Obrnjena perspektiva ostane obrnjena samo dokler ne začnemo brati obojega skupaj. Dilematičnost praktičnorevolucionarnega pisanja se vpiše tudi v teorijo znanosti. »Ni dvoma, da je Fichte ... predvsem filozof, ki govori, čigar knjige so le usedlina govora. V nekem smislu se njegov diskurz ne sme ohraniti, izrečen je z namenom, da zgine, vanj je vselej vpisana anulacijska klavzula, ki jo je Wittgenstein zapisal v točki 6.45 *Traktata*.«⁸ Za Fichteja je že dan »človeški duh«, ki ni nič drugega, kakor svoja lastna zgodovina, atribute tistega, kar je za Fichteja določujoča instanca zgodovine: subjekta. Dokazovanja novejšega nemškega marksističnega proučevanja Fichteja, ki izpeljejo ugotovitve o tem, da Fichtejeva formulacija subjekta pomeni meščanskega posesivnega individua, so točna, vendar pa nas ne rešijo določene paradoksnosti, ki se izkaže, če vidimo v Fichtejevem razvijanju koncepta subjekta enigmatičnost objekta. Stvar je namreč v tem, da je paradoksnost filozofije subjekta, katere objekt je sam subjekt položena v samo jedro Fichtejeve refleksije vedno znova izstopajoče razlikovanosti. Toda Fichte v svojem lastnem samorazumevanju ni ujet v to samoniklo protislovnost ravno zato, ker ima pred očmi praktično plat, ker se mu čisti *Jaz* posreduje v razliki glede na *empirični Jaz*, ker je *samozavedanje* možno kot *Tathandlung* (dejavnost), katerega neskončnost je ujemljiva v določitvi središča kroga krogov. »Na možen očitek, ki pa bi ga lahko izrekel samo kakšen popularen filozof. – Prave naloge človeškega duha so seveda, tako po svojem številu kot po svoji razsežnosti, neskončne; njihova rešitev bi bila možna samo s popolnim približevanjem neskončnemu, kar je na sebi nemogoče: toda so samo zato, ker so ravno dane kot neskončne. So neskončno mnogo radijev neskončnega kroga, katerega središčna točka je dana; in tako kakor je dana središčna točka, je vendar dan celotni neskončni krog in neskočno mnogo radijev. Ena končna točka le-teh seveda leži v neskončnosti, toda druga leži v središčni točki in ta je vsem skupna. Središčna točka je dana, smer črt je tudi dana, ker morajo biti preme črte: torej so dani vsi radiji. (Posamezni radiji iz neskončnega števila so *določeni* s počasnim razvojem naše izvirne omejenosti kot tisti, ki jih je dejansko potrebno zarisati; toda niso *dani*; *dani* so bili obenem s središčno točko). Človeško vedenje je po *stopnjah* neskončno, toda po *vrsti* je povsem določeno s svojimi zakoni in ga je mogoče povsem izčrpati. Naloge ležijo tu in jih potrebno izčrpati; toda niso rešene in ne morejo biti rešene.«⁹ Iz predstave središča neskončnega kroga, je torej razvidno, da je znanost, na raven katere Fichte dviga filozofijo, vendarle možna v povsem izčrpnosti. Kot pravi Fichte, se izčrpnost vedenja vzpostavi tako, da ga določimo brezpogojno in absolutno. Tu gre zopet za nekaj, kar je Hegel pripoznal za Fichtejevo zaslugo, da je namreč Fichte doumel absolutno formo (cf. *Zgodovina filozofije*). Fichte torej uveljavi zahtevo Uma, ker razgrne problematiko vedenja v sistematični izpeljavi načel enega iz dru-

gega, s čimer se priklonja do prvega absolutnega in absolutno evidentnega načela.

To absolutno evidentno načelo je na koncu verige dokazovanja zato, ker ga ni mogoče dokazati in le tako je lahko za izhodišče samemu dokazovanju. »Potrebujemo neko pozitivno znamenje za dokaz, da povsem in brezpogojno ni mogoče ničesar izvajati naprej; in to ne more biti nič drugega, kakor da je samo načelo, iz katerega smo izšli, obenem tudi končni rezultat.«¹⁰ Ta »končni rezultat« je seveda subjekt – Jaz, do katerega kot obenem prvega načela Fichte pride z dedukcijo izomorfizma – $A = A$. Izhodišče in končni rezultat je Jaz, sama pot dokazovanja, ki pripelje do točke, ki je ni mogoče in potrebno dokazovati, pa sugerira določeno »kvaliteto« prvega načela. Jaz je – ravno zato, ker postavlja samega sebe, *delujoči Jaz*: neposredna identiteta subjekta in objekta (v kateri je objekt ukinjen) – torej je prav protislovnost pogoj njegove enotnosti. Stavek identitete nastopa kot metafora dejavnosti Jaza, tisto kar Hegel očita Fichteju kot *slabo neskončnost* za Fichteja ni nikakršen problem, saj se mu dozdeva, da je v svojem monizmu absolutnega subjekta neskončnost izstavil v amorfno objektiviteto Ne-Jaza. Ta plat pa ni predmet Nauka o znanosti, ki je kot sistem zaključen, ker določa nujna delovanja. Kot tak torej nauk o znanosti lahko pomeni izhodišče svobodnemu delovanju. Nauk o znanosti ima absolutno totaliteto, izpolnjenost je njen najinherentnejši karakter, kar pa ne velja za druge znanosti, ki se ne končajo in torej nimajo kakor nauk o znanosti krožnega toka. Nauk o znanosti, ki je izveden iz prvega načela sistematično, kar pomeni, da je vsak korak dokazan, če je strogo izveden iz že dokazanih korakov, je potem-takem tista enotnost vsebine in forme, ki je absolutna forma za vse druge znanosti. Pri tem Fichte trči na logiko, ki prav tako pretendira na to, da bi pomenila občo formo vsega znanja. V nasprotju z načeli nauka o znanosti bi bilo, če bi mu logika dajala formo. Spričo tega Fichte dokaže, da *ni nauk o znanosti pogojen* z logiko, marveč je obratno logika pogojena z naukom o znanosti. To trditev Fichte utemelji z izpeljavo, ki se zdi presenetljivo simplistična. Če logika namreč izhajajoč iz stavka $A = A$ pravi: ko je A postavljen, potem je A postavljen, pa se v polju nauka o znanosti to vprašanje radikalizira: kako je A sploh lahko postavljen, če ni postavljen v Jazu? V nauku o znanosti se s formo stavka postavi tudi njegova »notranja vsebina«, kajti iz postavljenosti A se vprašanje prenese na postavljenost Jaza, ki je postavljen, ker je postavil *samega sebe*. Torej namesto logično: ko je A postavljen, je postavljen A, nauk o znanosti pravi *ker je A (Jaz) postavljen, je A postavljen*. Če bi Fichte dosledno ostal smao na tem stališču, ko ne bi v sam pojem subjekta položil dejavnost, bi imeli opraviti samo s še enim solepsističnim filozofemom. Toda prav izhod iz solepsizma vzpostavi moment rušenja konsistentnosti Fichtejeve filozofije. Delujoči Jaz namreč nahaja svojo mejo v Ne-jazu in z neskončnim prestavljanjem te meje vedno znova vzpostavlja samega sebe. Gre torej za pulziranje sukcesivnih negacij in afirmacij. Enotnost vsepostavljajočega jaza, ki je glede na to, da je enotnost ukinjeno protislovje, absolutno negativno, je torej vzvratno razdrta: na enem koncu se reši protislovja, na drugem se mu le-to vrne kot dualiteta. V celotnem Fichtejevem pisanju mrgolijo podvojitve: čisti in empirični Jaz, realnost in najstvo (Sollen), identiteta in razlika itn. Problematičnost teh dvojnosti se izriše na ozadju težnje po njihovem enotanju, kar pa je žarišče produkcije infinitnega niza. Izhodiščna in končna enotnost v dejavnosti Jaza je s tem izpostavljena tehtanju, kaj je z njeno postavitvijo sploh doseženo. »Fichte je iznašel filozofijo povsem iz enega kosa, neko filozofijo, v kateri ne bi bilo povzetega ničesar empiričnega od zunaj. – S tem je ravno vnešeno napačno gledišče; in ta misel pade v staro predstavo znanosti, po kateri je potrebno začeti z načeli v tej formi

in iz njih izhajati tako, da temu načelu stopa nasproti realnost, ki je iz njega izpeljana in je tako v resnici drugo, ni izvedena. Toda tisto načelo izraža le absolutno gotovost samega sebe brez resnice.«¹¹ Heglov očitek je osnovan na kriteriju resnice, ki izpodbija sâmo Fichtejevo zamisel znanosti. Fichteju je torej po Heglu mogoče priznati le, da »v Fichtejevi filozofiji ni videti nič drugega kot moment samozavesti, samozavedne vsebnosti (insichsein)«. ¹² V tem se zrcali tisto Heglovo stališče, ki mu ga očita poznejši (in tudi že sočasni) eksistencializem, stališče celote nasproti posamičnemu, stališče objektivnega duha nasproti subjektu. Toda ugovarjanje »eksistencializma« ne pomeni, da je mogoče zatrejvati enakost Fichtejeve filozofije s poznejšimi »subjektivizmi«, kajti tendenca Fichtejeve formulacije subjekta se dovrši prav v Heglovi filozofiji, v kateri pa se samozavest realizira ravno v svoji kapitulaciji v razmerju do svojega drugega, je v totaliteti odplačana za svoj prispevek. Fichtejeva formulacija subjekta, ki je inspirirana z zgodovinskim meščanskim prevratom povnanja tendenco obvladanja zgodovine in narave. Fichtejev subjekt *ni izoliran subjekt*, smpak po svoji osnovni opredelitvi kot dejaven subjekt inherentno družben. V vsej svoji praktični dejavnosti je subjekt določen kot svoboden, kajti iz nujnosti ga reši teorija, ki postulira prav svobodo kot nujno določilo. Transcendentalni subjekt, katerega je v osnovi opredelil Kant, se pri Fichteju iz predvsem spoznavajočega transformira v predvsem delujočega, toda v končni instanci je produkt njegove praktične in v dovršeni formi teoretične dejavnosti zopet on sam. Objekt subjekta je v formi identitete vpotegnjen noter v območje subjekta. Na ravni znanosti to pomeni, da »forma znanosti stalno prehiteva svojo snov.«¹³ Na vseh ravneh pa to pomeni, da dejavnost subjekta, producirajoča samega subjekta, prehiteva kot dejavnost subjekta svoj objekt, ki pa ni preprosto zoperstavljen subjektu, saj je predhodno že položen v njem samem. Dejavnost subjekta je tako nujno investirana v produkcijo nečesa, kar torej ni mogoče sproducirati, ker kot produkt izgublja status objekta in je torej delovanje obsojeno na kroženje v polju avtorefleksivnosti. To je tisto, kar smo imenovali za paradoksn objekt Fichtejeve filozofije.

Problem pa je zdaj še nekje drugje. Ni namreč možen nikakršen diskurz s stališča dokončne rešitve Fichtejevega problema. Opredelitev Fichtejevega stališča subjekta kot stališča, ki v historičnih koordinatah dobi kvalifikacijo meščanskega stališča subjekta, je opredelitev, ki opazuje obravnavani problem z drugega konca, pri čemer »pozabi« tudi Heglovo opozorilo, da se instanci samozavedanja ni mogoče izogniti. Iz materialističnega razvitja te opredelitve pa vendar lahko nekaj pridobimo: sam nauk o paradoksnosti stališča subjekta. Ni se mogoče izogniti temu, da se pri tem, ko se enkrat najdemo na terenu subjektivnega, ne bi soočili s paradoksnostjo objekta, ki se v njej formira kot nekaj »neujemljivega«, kot nekaj presegajočega, kot nekaj protislovnega, kot nekaj mimobežnega, kot skratka samemu sebi izmikajočega se. »Nikar ne dvomimo, da notranja nedopolnjenost Doktrine (tj. Nauka o znanosti op. D. Š.) ni naključna: razpršenost je edina oblika, ki je zanjo možna. Za to Doktrino ni metagovorice, zato tudi bistveno ni nikoli izrečeno ali pa je izrečeno vsak trenutek, vselej je navzoče, a nikoli ni tu.«¹⁴ Ves nauk o znanosti je preprežen ravno z avtorefleksijo, ki je refleksija te v izhodišče vključene težave, ki se z vsakim korakom reševanja še nadlajše multiplicira: bolj ko se na subjekta pripenja mreža njegove determinirajoče vloge, bolj se zdi, da je subjekt determiniran v strukturi, ki si ga podrejuje in nastajanje nauka o znanosti samo sebe nenehno »materialistično« subvertira. Potrebna je ujetost v idealistični koncept prakse, da Fichte lahko vztraja na svojem stališču. V tem pogledu se nauk o znanosti opira na predstavo produkcije empiričnega individua v moralno-pravnem redu,

predstavo, ki deluje v diskurzu nauka o znanosti kot neizrečeni agens razcepa, v katerega je ujeta filozofija identitete. Na to predstavo se skuša nacepiti ideja nauka o znanosti, da se subjekt doseže kot svoj lastni objekt, da njegova dejavnost pomeni tudi že zaobseženo predstavo produkta, da se v produktu torej ukinе razlika subjekta in objekta, in da je faktor neskončnosti brez škode za celostnost nauka lahko vračunan.

Če hočemo izluščiti »napako« Fichtejevega stališča subjekta, moramo na drugačen način rekapitulirati celoten proces samoprodukcije subjekta. Izreka subjekta v figuri samoprodukcije nakazuje, da mora v procesu te dejavnosti priti do instance razdvojenosti, v kateri se razlikujeta subjekt in subjekt plus še skupaj z njim neki objekt. Če se po tem objektu (ki najširše nastopa v figuri Ne-jaza) pravzaprav subjekt vzpostavlja (se reproducira), je torej nekaj na objektu, kar proizvaja subjekta v njegov lastni objekt. Še v skladu s Fichtejem: subjekt edino tako je, da v pojmu dejavnosti oboje združuje. Zdaj pa moramo stopiti na teren, na katerem se samovzpostavljajoča dejavnost subjekta transpornira kot zgodovina, kot neskočni, a po subjektu determinirani proces. To je seveda polje prakse, za katero smo rekli, da je pri Fichteju idealistično vključena. Praksa je opredeljena kot pojmovna praksa, ali drugače kot polje moralnopravnega (v osnovi gre še vedno za polje, ki ga opredeljuje Rousseaujev *contrat social*), torej na svoji empirični ravni kot svoboda privatne lastnine, je torej kot takšna tista praksa, ki jo Um lahko determinira, če je seveda sama dejavnost Uma razdelana kot sistem. V sistemu je praktično vedno posredovano po pojmi, ki so medsebojno določeni brez ostanka. Dejavnost samovzpostavljajočega se subjekta torej v tej praksi podredi objekt sferi subjektivnega. V tej sferi pa se subjekt znajde sam pred seboj kot svoj lastni objekt, pri čemer je razvidno že po dikciji te izjave, da je paradokсна, da se paradoksnost proizvede na mestu objekta, ki ni to kar je, ki ni na tistem mestu, na katerem je. Če smo rekli, da v določilu subjekta kot dejavnega Fichte reflektira družbenost subjekta, pa seveda še nismo dokončno rekli ničesar o kvalitativni plati te družbenosti, ki je natančno dana v formi privatnosti subjekta v polju moralno-pravnega delovanja. Kar subjekt naredi za paradoksní objekt je prav to, da v svoji praksi (v obračunavanju z identiteto, kot funkcijo vrste izomorfizmov) naleti na nekaj zunanjega, ki se vpisuje vanj in ga dela za objekt. Toda v sistemu se subjekt vedno znova znajde na »začetku« svojega kroženja, vedno je na koncu on sam, kar je, kot pripominja Hegel, razvidno filozofskemu, ne pa običajnemu razumu. V svoji vključenosti v sistem, v katerem dejavni subjekt pomeni prvo načelo, pa nekaj preostane: tisto kar je subjekt v svoji dejavnosti pridobil, tisto torej, ki mu omogoča vsakič novo raven produkcije samozavedanja. Sistem, ki »izčrpa vse, kar je nujno« je torej lahko formiran samo v preskoku tistega »Jaz sem«, kar je izreka, ki pravi, da »sem subjekt, ker sem objekt«. Kljub vsemu dinamizmu Fichtejevega sistema, samo njegovo načelo ostane statično. Neka instanca samogotovosti subjekta seveda ostane, toda izjalovi se na tem zasnovani sistem. S tem, ko se izjalovi spekulativni sistem, pa se izjalovi vse po vrsti; sistem védenja, ki zagotavlja mesto subjekta v polju historičnega ima ta rezultat, da historično s tem, da se izmakne determiniranosti po sistemu, »postavi na laž« sam sistem védenja.

Ob tem je očitna vablјivost, da bi Fichtejev poskus konstrukcije sistema védenja proglasili za ideologijo. Toda če pregledamo zgornjo izpeljavo, se izkaže, da je sam nauk o znanosti samo obkrožen z ideologijo, v polje katere je investiran teoretični poskus, ki ostaja v izzivalni pozi. Kajti če začnemo na drugem koncu in iz objekta deduciramo subjekta se najdemo zopet na enako spolzkih tleh kakor Fichte. Heglovsko motivirana dialektična razrešitev, ki ponudi za izhodišče

subjekta v razmerju z drugim (z objektom), v svojem poteku zopet nekje izloči samozavedanje, ki vsem razrešitvam v mreži procesa tega razmerja navkljub, izstavi subjekta kot mesto, kjer ta proces proizvede svoj presežek, svoje žarišče proizvodnje nečesa, kar je le izmikajoči se objekt.

Darko Štrajn

1. Primerjaj razdelek o Fichteju v: G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke in 20 Bänden) Frankfurt (M, 1971, s. 387–415
- 2.) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, ki je prvič izšlo leta 1794. Tu se opiramo na izdajo Fichtes Werke, hrsg. von H.I. Fichte, Berlin 1971. Obravnavani Fichtejevi teksti so izšli v prvem zvezku te edicije.
- 3.) Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, cf. op. 2
- 4.) Kritika Hegla, na katero se sklicujemo je vzorno izluščena iz Marxovih »Grundrisse« v: Slavoj Žižek: Hegel in označevalec, Ljubljana 1980, s. 120
- 5.) Primerjaj: Bernard Willms: Revolution und Protest . . . , Stuttgart, Berlin . . . , 1969, posebej poglavje: Der Bürger und seine Revolution
- 6.) Fichtes Werke B.i (cf. op. 2) s. 34/35
- 7.) Ibid. s. 77
- 8.) Jacques-Alain Miller: Dejavnost strukture (prev. R. Močnik) – zbornik Psihoanaliza in kultura, Ljubljana 1981, s. 252
- 9.) Fichtejeva opomba v Über den Begriff . . . , Fichtes werke B I, s. 58
- 10.) Ibid. s. 59
- 11.) G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte . . . , s. 392
- 12.) Ibid. s. 414
- 13.) cf. Fichtes Werke B. I s. 80
- 14.) J.-A. Miller: Dejavnost strukture (cf. op. 8) s. 253

MAGIJA, BLAGOVNO GOSPODARSTVO IN DRUŽBENA MOČ

1.

Ta spis se ukvarja z razmerjem magije in blagovnega gospodarstva, kolikor se to razmerje kaže znotraj problema manipulacije z družbeno močjo. Stroge, s tradicijo utrjene meje med magijo in ekonomijo je treba pri takem obravnavanju relativirati, kajti njihov obstoj umetno zakrije globjo istovetnost obeh form. Skica te globje istovetnosti obeh form naj torej pokaže vzroke možnosti medsebojne zamenljivosti obeh struktur, ki v zgodovinsko določenih okoljih proizvajata magični učinek. Nadalje je v zvezi s tem potrebno vsaj nakazati ideološko potiskanje pojma magijskega v neko historično, za današnji čas navidez preseženo obliko družbene zavesti. To izrivanje pa se v resnici godi le za ideološko zavest samo, saj si ta ni na jasnem s svojo lastno družbeno, tj. »neprirodno«, na nek način ponovno magijsko ujetostjo.

2.

Za osvetlitev funkcije magije v običajnem pomenu besede, se je potrebno najprej obrniti k modelu arhaične družbe, družbe torej, v kateri je magijska zavest očitno prevladujoča. Osnovni racionalizirani principi magijske manipulacije so v literaturi doživeli številne analize; mnenja se razhajajo predvsem glede njihovega števila. Sam sem poskušal v članku z naslovom: Pojem ma-ne/vrednosti: magija in blagovno gospodarstvo (Anthropos), izvesti redukcijo vseh tako imenovanih zakonitosti na principa metaforičnosti in metonimičnosti in se tu k temu problemu zdaj ne bi več vračal.

Kako je v taki družbi z močjo s katero manipulirajo magijsko? Kljub temu, da ta še ni diferencirana na prirodno in družbeno, se v vsakem primeru kaže primat družbenega. Tu se je seveda mogoče nasloniti na Durkheimovo tezo o spoznavnoteoretični prednosti družbenega: tezo, ki se je skozi različne modifikacije ohranila do francoskega strukturalizma in prav tu dobila eno svojih najmočnejših potrditev. Spričo homologije družbenega in prirodnega je bila trditev o nujnosti personifikacije prirodnih sil (moči). Seveda pa je možno Levi-Straussove in Godelierjeve analize interpretirati tudi dosti širše: personifikacija prirodnih sil je namreč le ena od oblik projekcije družbenih kategorij na pri-rodo, ustreza namreč tisti stopnji družbenega razvoja, ki že proizvede pojem osebe.

Pri vseh takih in sorodnih analogijah in prehodih pa je vendarle jasno, da je moč, ne glede na to, kaj si pod njo ljudje historično predstavljajo, za magijsko zavest ena sama. Tako nediferencirano spajanje je za magijsko zavest nujno, saj drugače ne bi bilo mogoče neposredno obvladovanje prirode z družbenimi sredstvi. Med prirodo in družbo namreč tu še ni posredovalnih členov (npr. znanosti), oziroma lahko pri abstraktnejši obravnavi taka posredovanja zanemarimo. V svojih družbenih razmerjih so ljudje hkrati vključeni v prirodna razmerja, pri čemer so razmerja med stvarmi in razmerja med ljudmi istega reda. Tako neposredno družbeno prisvajanje, prisvajanje, v katerega ni vključen znanstveno-tehnični proces, pravzaprav je v njem povsem utopljen, pa je lahko samo akt posvetitve v religiozni in magijski varianti.

Pojem magijskega, kot ga uporabljam v tem tekstu, se nanaša na magijski moment, ki obstaja tako v tradicionalno razumljeni magiji kot tudi v religiji, pa naj se kaže ideološki zavesti potem čudež za rezultat človeške ali božanske manipulacije. Sočasno pojavljanje svetega pa hkrati že opozarja na podvojitve predmeta: na eni strani ostaja ta nespremenjen, ali pa je gledano tehnično postal realni predmet spremenjen povsem nesmotrno, na drugi pa nastopa ideološka sprememba njegove vsebine v magijski, oziroma religiozni varianti.

Stopnja osamosvojitve te druge sfere pojavljanja predmeta, nastanek nekakšne »druge biti«, pomeni radikalno drugost, okultnost na novo izoblikovanega sveta. Ob tem velja opozoriti, da logično gledano, med okultnim in svetim ni odnosa ekvivalence, da, rečeno drugače, pojem »druge biti« ne vsebuje pojma svetega, da pa eksistirajoča, dejanska »druga bit« zahteva akt vere. Sveto torej v vsakem primeru implicira »drugo bit«, ena njenih osnovnih potez pa je ravno nadizkustvenost.

Omenil sem že, da se ob neizoblikovanih posredovalnih mehanizmih kaže ideološki zavesti družbeno prisvajanje predvsem kot akt posvetitve. To je lepo videti iz primerov, ki jih navaja M. Eliade. Ko se neka arhaična skupnost na novo naseli na nek teritorij, odgovarja aktu prisvojitve akt posvetitve. Svet se s tem dejansko na novo ustvari: »Za arhaično družbo to, kar ni »naš svet«, sploh ni »svet« (1.19). Na novo je vpeljana družbenost – nepredelan, neprisvojen, tj. neposvečen svet ni človeški svet. Svet človeka nastaja s artikulacijo družbenega s pomočjo prirodnega.

Za vsem tem tiči tudi problem identifikacije, vendar je odločno pretirano trditev H. Mola, da je religija zgolj sakralizacija identitete (2), razen seveda, če akte identifikacije tako posplošimo, da potem nič več ne pomenijo. Religija in magija pa totalizacijo v tem smislu vsekakor lahko predstavljata. To nazorno ilustrira naslednji citat, ki sem ga vzel iz Bhavagad Gite, kar pa ni bistvenega pomena in bi podobno tendenco zasledili verjetno v vsaki religiji:

»Vsemu svetu vlada karma, razen tistim dejavnostim, ki imajo za cilj žrtvovanje; zato izpolnjuj svoje dolžnosti s tem ciljem, brez sebičnosti.« (3.33–34). V bolj svobodnem prevodu bi lahko celo zapisali, da je svobodna samo ena dejavnost: bogoslužni obred – žrtovanje. Vse, kar delaš, delaj, kot da je tvoje delo obred! Religija in magija v tradicionalnem smislu besede lahko v principu vedno zajameta totalnost (znanega in neznanega), seveda ne s spoznanjem realnih zvez med pojavi objektivnega sveta, temveč na osnovi sinteze na nivoju nadčutnosti, »druge biti«. Sinteza se tu ne ustvarja kot relaizacija neke spekulativne možnosti, končni cilj celotne transformacije je vendarle obvladovanje tega sveta, moč. To je pri tradicionalno razumljeni magiji bolj, pri religiji pa manj očitno, ne glede na to pa gre pri prehajanju iz enega sveta v drugega za magijsko strukturo. To pa je hkrati točka, s katere je možna navezava na blagovno gospodarstvo.

V sistemu blagovno – denarnega gospodarstva, k skici katerega sedaj prehajam, je družbena moč kapital sam, vsi drugi pojavi pa jo predstavljajo le toliko kolikor predstavljajo kapital. Abstraktno rečeno, kapital avtonomno vzpostavlja družbena razmerja, v katera je pritegnjena tudi priroda. Ta proces je z vidika akumulacije takrat, ko družbena moč postavi med sabo in prirodo na eni strani in sabo ter družbeno strukturo na drugi strani, znanstveno-tehnični način prisvajanja. Družbena moč v moderni obliki obstoji in se akumulira preko racionalnih praks kljub temu, da njen lasten obstoj ni racionalen, ali vsaj ni racionalen v istem smislu. Prva naloga znanosti je pokazati pot izrabe – spoznanje ima glede na to funkcijo neko pomembnejšo funkcijo le toliko, kolikor to izrabljanje omogoča. Ni treba posebej omenjati, da je ravno ta podrejena vloga zna-

nosti vsaj v njenih pionirskih časih v resnici ekstremno naglašena. Prva naloga družbene moči je seveda v skladu z bistvom moči ravno obvladovanje vsega. Kaj torej v sodobnih okoliščinah pomeni geslo: znanje je moč? Za sodobno ekonomijo očitno ne more držati v povsem neposredni obliki. V pogojih, ko imamo na eni strani družbeno moč kot sposobnost obvladovanja tako družbene kot prirodne materije, na drugi pa zgolj možne znanstvenotehnične načine prisvajanja, je akumulacija moči odvisna od izrabljanja tehnik in postopkov izrabljanja. Geslo: znanje je moč, smo povsem nerefleksirano prevzeli iz tiste tradicije, ki bi jo lahko zelo približno označili za alkimistično. Besedo približno je potrebno naglasiti zato, ker se je tudi sama funkcija in vsebina alkimije spreminjala in dobivala zelo različno vlogo v vsakokratnem sistemu družbenih odnosov. Nekaj konstantnega pa v tej tradiciji vendarle je: v vsakem primeru gre za spajanje tehnologije in ideologije različnih provenienc (magijskih predstav, neoplatonizma, gnosticizma, tradicionalne ljudske simbole ...).

V pogojih, ko družbena moč še ne deluje posredno prek racionalnih praks prisvajanja sveta, se dogaja to direktno s pomočjo tradicionalno razumljene religije in magije. Besedo direktno sem tu uporabil samo pogojno in sicer izključno z namenom razmejitve stvarnega od zgolj ideološkega prisvajanja; poudarek na tradicionalnem pojmu magije pa je potreben preprosto zato, ker se je precej udomačilo mišljenje, po katerem je prezentacija družbene moči v magijski formi bolj ali manj značilna le za arhaične družbene tvorbe. Za današnji čas naj bi bila ta dimenzija preživela, ohranjala naj bi se le v perifernih obkurnih oblikah. Tako stališče je postalo simptomatično od uveljavljanja blagovno-denarnega gospodarstva naprej. Izrivanje starih magijskih sistemov ni v prvi vrsti odvisno od nastanka racionalnih praks prisvajanja, kajti vera v uspešnost nekih magijskih postopkov ne sledi aposteriorno, temveč je apriorna (8.156). Izrivanje je lahko v bistvu le rezultat širjenja magičnega, ki tiči v samam jedru »religije vsakodnevnega življenja«. Na magičen način deluje družbena moč na ljudi ravno skozi samo jedro nove ekonomije, začevši že pri sami »osnovni celici« – blagu.

»Blago se zdi na prvi pogled samoumevna, trivialna reč. Njegova analiza kaže, da je zelo kočljiva reč, polna metafizične zvitosti in teoloških muh ...

Od kod torej izvira skrivnostni značaj delovnega produkta, brž ko prevzame *blagovno obliko*? Očitno iz te oblike same.« (4.35). Metafizične zvitosti in teološke muhe imenujejo ravno moment magičnosti »religije vsakdanjega življenja«, moment, ki se ga potem metafizično in teološko racionalizira, ob tem pa hkrati praktično živi. To čudno sprevračanje, ki ga izvaja blagovna forma, je čudež in sicer eksistirajoči čudež, ki nas tako obvlada, da omogoči njegovo razkritje šele znanstvena analiza.

Vsakdanje življenje, v katerem kupujemo naš vsakdanji kruh, na prvi pogled samoumevno, trivialno reč, nas prepričuje o nasprotnem. Za tako potrjevanje ni potrebno nobenega posebnega zakramenta vere, celotno življenje je že samo po sebi ritual. Prikrit moment magije je lahko do skrajnosti racionaliziran, ne da bi bil s tem tudi v resnici že racionalen. Prekrivanje iracionalnega z racionalnim je splošna težnja naše kulture in izognili se je niso tudi tradicionalni postopki magije.

Tradicionalna magija, ki v današnjem času, kot rečeno, na nek način vendarle še obstaja, koeksistira z blagovno ekonomijo in je z njo na nivoju racionaliziranih principov kajpada homologna. Metafora deluje tu v kopičenju čiste vrednosti in ta nato reprezentira zbirko različnih uporabnih stvari; na drugi strani omogoči vpeljava kvalitativne istosti univerzalno menjavo (metonimija).

Gledano vsebinsko, ostaja skupna točka blagovne magije (religije) in ostalih magij – moč. Ta moč v principu nima bistvene zveze z močjo kot nečim prirodnim, v resnici je stvarjem vnaprej pripisana. V vsakem primeru gre za sprejeto, stvarjem interiorizirano družbeno razmerje.

Totalnost magijskega ali religioznega sistema (za katerega je jasno, da brez magijskega momenta ni mogoč) pomeni, da je le-ta sposoben zajeti karkoli, tudi znanstvena spoznanja. Prav gotovo gre v tem primeru le za sprejem spoznanj, pozitivnih dejstev, ne pa same intence znanstvene refleksije, znotraj katere dejstva svoj polni pomen šele dobijo. Na prvi pogled se zdi, da bi se taki vključitvi bolj prilagel pozitivistični tip znanosti: že nevtralizirana dejstva bi se dalo hitreje podgraditi z magijskimi predstavami. Historično gledano, pa je problem dosti kompleksnejši in ga ni mogoče pojasniti, ne da bi proučili funkcije magijskih form v posameznih zgodovinskih obstoječih družbenih razmerjih. Šele znotraj takega horizonta bi lahko poiskali pogoje obstoja koeksistence magije in scientistično orientirane znanosti. Nekaj pa je mogoče reči tudi mimo tega: ta odnos bi se v vsakem primeru kazal kot vnanji, medtem ko bi bilo razmerje med magijo in dostikrat pretirano širokim pojmom znanosti v smislu nemške Wissenschaft, notranje. Ni imela strastnih adeptov magije v svojih vrstah samo nominalistično, pozitivistično orientirana znanost, nekaj prav podobnega se je dogajalo tudi »vedenju«.

Naj se ponovno vrnem k razmerju magije in blagovne ekonomije. Magija je tu ohranjena skozi raznotere akte menjave. Glavno vlogo igra menjava in pravnano je vezan blagovni ekonomiji specifični fetišizem. menjava in akumulacija moči (vrednosti) na tem nivoju popolnoma zameglita resnični značaj te vrednosti. Dominacija magijskega se kaže med drugim v tem, da, kot je bilo že omenjeno, z vidika ekonomije sploh ni interesantna znanost kot taka (sistem spoznanj, itd.), interesantna je le toliko, kolikor je v menjavi efektivna, kot proizvodna sila, ki na nedopovedljivo skrivnostni način proizvede več, kot je vanjo vloženo in direktno vpliva na dvig produktivnosti.

Pogoj magičnega efekta, ki ga uprizarja sam od sebe večajoči se kapital je paradokso prav znanstvenost, racionalnost proizvodnje presežne vrednosti.

3.

Fetišizem je nujni pogoj magijske prakse. Šele z njim je mogoče speljati zvajanje vseh uporabnih vrednosti na objektiviziran skupni nivo zgolj kvantitativno primerljivih menjalnih vrednosti. Kolikor se hočejo temu procesu prilagoditi in z njim koeksistirati, morajo magijske vrednosti tradicionalnih sistemov pretrpeti precejšno spremembo:

»Blagovno-denarna razmerja definirajo že religiozno potrjevanje identitete: upanje postane v hostiji rečevno razpoložljivo, podeljeno pri odgovarjajočem vračilu.« Menjalni odnos religioznih razmerij postaja tudi na zunaj vedno bolj podoben običajni menjavi. Obrambo izvornih vrednot in konsolidacijo v novih razmerah predstavlja Reformacija: »Nasprotno pa je poskus Reformacije zlomiti postvarelost tega »več« (ki ga nosi v sebi religija. Op. I. K.) in koncentrirati vse na subjektivno prisvojitev verujočih.« (5.12).

Gledanje na hostijo kot na reč poleg drugih reči pa ravno ni nič specifično blagovnega. Tako vlogo je hostija igrala tudi v ritualih srednjeveške in novoveške visoke magije. Magom je služila kot sredstvo za obvladovanje svetega. Je sicer tradicionalno privilegirana stvar, a ker gre tudi pri oblikovanju magijskih sistemov za precejšno stopnjo desakralizacije, se je spremenila v nekaj zgolj razpoložljivega. Da desakralizacija evropski magiji sodobnih religioznih predstav ni popolna, je krivo predvsem to, da je ta magija vsebinsko zelo tesno vezana

na krščanstvo. Tako v krščanski religiji kot v magiji srečamo mnogokrat identične predstave, razlika je največkrat le v vrednostnih predznakih. V tem smislu je ekstremen primer Crowley, pri katerem imamo opraviti s pravo inverzijo krščanske religije. Takih ovir pa ni pri opazovanju desakralizacije, ki jo izvajata blagovno gospodarstvo, desakralizacije, ki je v resnici dosti širša in teži kot vsak magijsko-religiozni sistem k totalizaciji. »Kjer je buržoazija prišla na oblast, je razdejala vsa feudalna, patriarhalna, idilična razmerja. Pestre feudalne vezi, ki so vezale človeka na njegovega naravnega predstojnika, je neusmiljeno raztrgala in ni pustila med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes, kot brezčutno »plačilo v gotovini«. Sveta grozo pobožne zanesenosti, viteškega navdušenja, filistrske otožnosti je utopila v ledeni vodi egoističnega računa.« (6.591).

Postvarelnost, ki ji odgovarja pozitivistična perspektiva teorije, je že sama na sebi znamenje premeščanja magičnega učinka. Menjava postane v blagovnem gospodarstvu povsem racionalna, to ni več nikakršen akt zvestobe, običajno-pravni ritual, itd. Magičnost ne seva iz samega akta menjave, ta je postal le racionalna površina, prekrivajoča temeljno dejstvo, da namreč menjujemo nekaj, česar stvari same na sebi sploh nimajo, česar sploh »ni«. Šele magični učinek naredi ta preskok družbenega neposredno v prirodno povsem normalen.

4.

Da se je sveto preselilo, dokazuje že obstoj magove funkcije. Sveto ne deluje več kot strašna in fascinantna skrivnostnost (*mysterium tremendum et fascinans* – Otto). Morda je prišlo koeksistence magijskega in religioznega kot dveh posebnih form. Poudarek je treba postaviti na dve posebni formi, kajti religija sicer ni mogoča brez prevrednotene, deloma desakralizirane religioznosti, obratno pa velja tudi za magijo: ta ni mogoča brez nekih sakraliziranih predstav. Kljub svoji izraziti komplementarnosti lahko te forme obstajajo v neki družbi sočasno, kot nas pouči novejša etnologija, pa je to mogoče celo pri posamezniku. Pri posamezniku prav gotovo ni mogoča npr. krščanska religija in s krščanstvom inspirirana magija, mogoča pa je poganska magija.

Poseben primer predstavlja sveto v svoji najvišji artikulaciji, v osebni bogu. Ta v vsakem primeru blokira nastajanje magije znotraj istega predstavnega sveta, isto pa poskuša tudi kjerkoli drugje. Podrejenost in vdanost principiarno zanikata magijsko težnjo. Nobena še tako sublimna teologija jaz-ti odnosa ne more zanikati vloge gospodarja. Gospodar ostaja še vedno gospodar, ki hipnotično obvladuje svojega hlapca; delati čudeže je njegov privilegij in ta privilegij le previdno deli med svoje oskrbnike.

Nič manj čisto, prej prečiščeno, pa se sveto pojavlja tudi v zelo neosebnih oblikah. Sveto, ki nas ne gleda, ki ni gospodar, se zdi na prvi pogled magijski manipulaciji dosti bližje, a zgodovina nas pouči, da se v vseh bolj razvitih družbah pojavlja magija, ki manipulira s personificiranimi bitji. Vse kaže, da se delitvi dela ne odtegne niti sfera okultnega, saj je jasno, da gre pri raznih demonih, duhovih . . . za specializirane funkcije mane. Skratka: funkciji osebnega in svetega sta samo zgodovinsko, ne pa tudi logično povezani. To je pomembno za samo razlikovnanje magije in religije – tu se primarno ne zastavlja vprašanje svetega (v pozitivni ali negativni obliki), odloča zgolj mesto, ki ga zavzema gospodar.

Posebno zanimive mejne primere imamo pri Rimljanih. Njihovi bogovi sicer nosijo imena, so nekakšne osebe, a ne v tem smislu, da bi bili osebni bogovi. V primerjavi z grškimi niso namenjeni življenju, ampak delovanju v pomenu državnega in individualnega servisa. V tem je seveda videti direktno sovisnost

s posebnostjo rimske družbe.

»Religiozna praksa je opredeljena z močno avtonomijo formule, ki nosi po svoji strani hladen, stvarni, prav juridični karakter. Ta stvarni aspekt, ki ga je najti v mnogih religijah, se v modernih raziskavah opiše z rimskim obratom *do ut*: človek daje bogu poklon; a zanj pričakuje neko proti-uslugo. Pri Rimljanih ima ta poklon poseben smisel prisiljevanja boga k delovanju.« (7.44-45).

Rimska religija prej spominja na tradicionalen pojem magije. Ritual z vsemi formulami vred postane tu že skoraj nekaj povsem samostojnega. Kolikor pride do kalitve pogodbenega odnosa med bogom in človekom (državo), je možno ta odnos ponovno vzpostaviti in za to so spet na voljo posebni specialisti. (7.46). Pogodbeni odnos, ki stopa na mesto osebnega, je vedno, v Rimu pa še posebej izrazito in dokumentirano dlakoepsko spoštovanje pravil rituala, pogodbenih obveznosti, itd. Hipnotični pogled gospodarja izgine, nadomesti ga razpoložljivost magijskih principov. Mag je nasproti občestvu pomanjšan bog, sredstva za ustvarjanje hipnotičnega odnosa (metaforičnost in metonimičnost) so v njegovih rokah – s pristankom občestva.

Ivan Kosovel

Literatura:

1. Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane, Rowohlt V., Hamburg 1957.
2. H. Mol: Identity and the Sacred.
3. Bhavagad-Gita. Grafos, Beograd 1978.
4. K. Marx: Kapital. Prevod po: Časopis za kritiko ... 41, 42/1980.
5. Religiongespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Luchterhand V. Darmstadt 1975.
6. K. Marx: Manifest. MEID II.
7. H. S. Versnel: Römische Religion und religiöser Umbruch. V zborniku: Die Orientalischen Religionen im Römerreich, izd.: M. J. Vermaseren. E. J. Brill, Leiden 1981.
8. M. Mauss: Theorie der Magie. V izdaji Soziologie und Anthropologie, Band I. Ullstein, 1978.

IDEOLOŠKO PACEMAKERSTVO

(O Marxu, marksistih in marksomanih)

S člankom *Produksijska razmerja in razredni boj* (Problemi 1981, štev. 209–211) se skuša tudi Marko Kerševan uvrstiti med prvoborce razrednega boja na Slovenskem. Za začetek si je izbral preizkušeno taktično potezo: obrniti mo-
jo izpostavitev diamatskega porekla Althusserjeve in Balibarjeve ideologije proti meni samemu. Če to taktiko formaliziramo, dobimo naslednjo formulo: *to, kar ti meni praviš, da sem, nisem jaz, temveč si to ti sam*. Očitno gre za formulo, ki smo se jo vsi že zelo zgodaj naučili. Kot otroci. Ampak na področju teorije ne pelje nikamor. Natančneje: pelje, toda samo, če teorijo podredimo razrednemu boju in če z razrednim bojem nadomeščamo pradačne ritualne po-
stopke.

Kerševan pravilno ugotavlja, da so motivi moje averzije proti Althusserju in Balibarju zelo globoki. Zato se strinjam s Kerševanovim ravnanjem, ko za ilustracijo te averzije citira »čustveno izjavo« iz moje razprave *Teorija blagovnega fetišizma* (Anthropos 1980, štev. 1–2, str. 49):

»Proti takšnim izvajanjem, s kakršnimi se srečamo tu pri Balibarju in ki so se trdovratno obnavljala skozi vso zgodovino delavskega gibanja, nastajala pa zmeraj znotraj partijskega aparata, se je moral z neprikrito grenkobo in jezo boriti že Marx. In ker sem se sam s takimi tezami srečal že prav na začetku svojega študija in porabil dosti časa, da sem jih spregledal, Balibarjeva kvazi teoretično izvajanja zame nimajo nobene moči: njihova kvazi inovativnost me ne more preslepiti. Balibarjeva pozicija predstavlja naličje vulgarno materialistične koncepcije historičnega materializma, toda ravno zato na še bolj očiten način izpričuje njeno resnico: samovoljo oz. voluntarizem.« (podčrtal Marko Kerševan)

Zares, porabil sem dosti časa, da sem jih spregledal. Danes jih spregledam v hipu. Zato pa mi je žal vsakega trenutka, ki ga moram nameniti takšnim izvajanjem. In porabim dosti volje, preden se pripravim do tega, da jih resno vzamem v pretres.

Kako naj resno razpravljam, znotraj teorije namreč, z nekom, ki ne loči med proizvodjalnimi silami in produktivno silo dela? Človek sprva ne more verjeti in zato sem tekst prebral trikrat, preden se je v meni vsaj malo stišalo vprašanje: Je to mogoče? Je mogoče, da se Kerševanu zgodi kaj takega?

1. Produksijski način

Za izhodišče polemike vzame Kerševan kategorijo »produksijski način«, o kateri na osnovi Marxovih tekstov trdim, da ne vsebuje, čeprav jo subsumira, kategorije »(materialne) proizvodjalne sile«. Medtem ko diamat obravnava produk-

cijski način kot *enotnost* materialnih proizvodnih sil in družbenih proizvodnih odnosov, so za Marxa materialne proizvodne sile le *nosilec* družbenih proizvodnih odnosov: materialna infrastruktura je nosilec (Träger) ekonomske strukture kot realne baze družbe, tj. družbene biti. Zgolj in samo tako je mogoče utemeljiti družbeno revolucijo, revolucijo, po kateri se na osnovi istih materialnih proizvodnih sil s spremembo proizvodnih odnosov zamenja zadnja faza kapitalizma s prvo fazo komunizma, se pravi, spremeni obstoječi produkcijski način. Kerševan nasprotno vztraja pri *diamatski* konceptiji produkcijskega načina, pri *dialektični enotnosti* proizvodnih sil in proizvodnih odnosov.

Pri tem skuša Kerševan to dialektično enotnost ovekovečiti z naslednjima Marxovima tezama iz *Kapitala*:

»Če torej nastopa kapitalistični način produkcije po eni strani kot *zgodovinska nujnost* za spreminjanje delovnega procesa v družbeni proces, nastaja po drugi strani družbena oblika delovnega procesa (kooperacija) kot metoda, ki jo uporablja kapital zato, da bi dajal delovni proces s povečanjem svoje produktivne sile več profita. »(Kapital I, CZ, str. 382; vstavek izraza »kooperacija« pa ne po naključju izbranem mestu je Kerševanov)

»Z razčlenbo rokodelske dejavnosti, s specializacijo delovnih instrumentov, z ustvaritvijo delnih delavcev, z njihovim grupiranjem in kombiniranjem v skupini mehanizem ustvarja manufakturna delitev dela kvalitativno razčlenitev in kvantitativno proporcionalnost družbenih produkcijskih procesov, torej določeno organizacijo družbenega dela in obenem razvoja novo, (pri Kerševanu vejica manjka) družbeno produktivno silo dela. Kot specifično kapitalistična oblika produkcije ... je moderna manufakturna delitev dela samo posebna metoda za proizvajanje relativne presežne vrednosti ali za večanje vrednosti kapitala ... na stroške delavcev« (Kapital I, CZ, str. 415; Marxov tekst izpustil Kerševan)

Kerševan iz teh dveh Marxovih tez razbere, da gre za podvrženost razvoja in artikulacije »produktivnih sil kapitalističnim produkcijskim odnosom (Problemi, str. 199)«, iz česar naj bi izhajala dialektika produktivnih (proizvajalnih) sil in produkcijskih odnosov, ki je sploh ne bi bilo, »če bi s produktivnimi silami pojmovali enostaven zbir materialnih stvari in človeških sposobnosti (str. 200)«. Potemtakem naj bi med produktivne sile na dialektičen način spadala tudi kooperacija kot družbena oblika delovnega procesa; predvsem pa je treba med produktivne sile uvrstiti produktivno silo dela kot pogoj za proizvajanje relativne presežne vrednosti ali za večanje vrednosti kapitala. Takšna Kerševanovna predstava pa seveda pomeni pomešanje vseh Marxovih kategorij in ravni.

Med produktivne sile, natančneje in slovensko rečeno, med proizvodne sile šteje Marx vse tri enostavne momente *delovnega* procesa: predmet *dela*, sredstvo *dela* in *delo* samo. Ti trije enostavni momenti delovnega procesa se uvrščajo med proizvodne sile kajpada le in zgolj zato, ker je delo smotrna in koristna dejavnost, skratka: »Produktivno delo (MEW 23 196)«. Z vidika produkta delovnega procesa je *delo samo* produktivno delo ter se *predmet dela* in *sredstvo dela* pokažeta kot produkcijsko sredstvo. V tem obzorju so trije enostavni momenti (elementi) delovnega procesa zvedeni torej na dva korelacijska člena produkcije: produktivno delo in produkcijska sredstva.

Produkcijska sredstva tvorijo materialne proizvodne (produktivne) sile. Produktivno delo, delo kot trošenje delovne sile, tega, kar Kerševan imenuje »človeške sposobnosti« in kar je Marx prvotno imenoval človeška delovna zmogljivost (Arbeitsvermögen), pa tvori nematerialno proizvodno (produktivno) silo. Gre za odnos med objektivnimi in subjektivnimi pogoji delovnega procesa oziroma enostavne produkcije.

Ob tem je treba zelo natančno razlikovati med produktivnim *delom kot nematerialno (subjektivno) proizvajalno silo in pa produktivno silo dela*, tj. produktivnostjo dela kot produktivnega dela. Nikakor se ne smemo prepustiti enako-voščju uvedenih besed.

Produktivna sila dela je opredeljena s *časom*, v katerem produktivno delo proizvede določeno število produktov oziroma z *delovnim časom*, ki je potreben, da izdelamo določeni izdelek (produkt). Čim večja je produktivna sila dela, tem manjši je za izdelavo produkta potreben delovni čas. Delovni čas in produktivna sila dela sta si torej v obratnem sorazmerju, kljub temu pa v sorazmerju: vselej nastopata zgolj in samo kot korelata. Razmerje med njima je odvisno od *faktorjev* produktivne sile dela. »Produktivno silo dela določajo raznovrstne okoliščine, med drugimi povprečna stopnja delavčeve spretnosti, razvojna stopnja znanosti in njene tehnološke aplikabilnosti, družbena kombinacija produkcijskega procesa, obseg in učinkovitost produkcijskih sredstev in naravne razmere.« (MEW 23–54) Obseg in učinkovitost produkcijskih sredstev, materialnih proizvajalnih (produktivnih) sil *določata* produktivno silo dela, *spadata* med faktorje produktivne sile dela in prav zato *nista* istovetna s produktivno silo dela. Nekaj, kar spada med okoliščine produktivne sile dela, pač ne more biti sama produktivna sila dela. Kakor tudi produktivna sila dela ne spada med svoje lastne okoliščine, tj. faktorje.

Spada pa med faktorje produktivne sile dela, se pravi, nikakor ne med materialne ali nematerialne proizvajalne (produktivne) sile, *družbena kombinacija* produkcijskega procesa, tj. *družbena oblika* delovnega procesa ali *družbena delitev (organizacija) dela oziroma organizacija (delitev) družbenega dela*. V tem smislu potem Marx konstatira, da kooperacija kot sestavni del manufakturne delitve dela »razvija novo družbeno produktivno silo dela«. Drugače rečeno: *produkcijska razmerja predstavljajo enega izmed faktorjev produktivne sile dela*. Kakor predstavljajo enega izmed faktorjev produktivne sile dela tudi takšne ali drugačne, materialne ali nematerialne, proizvajalne sile. Saj ni ničesar, kar ne bi spadalo med faktorje produktivne sile dela. Toda to ne pomeni, da vse spada med proizvajalne (produktivne) sile.

V teoretski korelaciji med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi obstaja kategorija »proizvajalnih sil« le in zgolj v diferenci in opoziciji s kategorijo »proizvodnih odnosov«. Če tega ne vemo, potem ne vemo, kaj je teorija in kaj je sistem, logična struktura teorije. V sistemu so vse kategorije povezane med seboj, ampak to ne pomeni, da se da kako zvesti na drugo. Ravno narobe: nobene se ne da zvesti na kako drugo. Sicer bi bila odveč.

Tako proizvajalne sile kot proizvodni odnosi spadajo med faktorje produktivne sile dela in prav zato so tako eni kot drugi nezvedljivi na produktivno silo dela. Kakor vzvratno tudi produktivna sila dela ni zvedljiva ne na proizvajalne sile ne na proizvodne odnose. Prav zato ne, ker kategorije »proizvajalne sile«, »proizvodni odnosi«, »produktivna sila dela« predstavljajo tri samostojne, druga na drugo nezvedljive kategorije Marxovega teoretskega sistema.

Primarno raven vsake teorije kot razčlenjenega sistema tvorijo razlike in nasprotja. In šele, če ugotovimo dialektičnost teh razlik in nasprotij, lahko začnemo govoriti tudi o dialektični enotnosti kategorij. Od tod Marxova misel, ki jo citira tudi Kerševan: »Dialektika pojmov produktivna sila (produkcijsko sredstvo) in produkcijski odnos, dialektika, ki ji je treba določiti meje in ki ne odpravi realne razlike.« (MEW 13-640; MEID IV-43). Marx govori o dialektiki pojmov, tj. kategorij. In poudari prav razliko. Naravnost neverjetno je, kako Kerševan Marxovo analitično izpostavitev »realne razlike« mimogrede zaobrbe v dokaz »enotnosti nasprotij (str. 200)«, dialektične enotnosti.

Pri tem Kerševan sploh ne opazi, da sešteva: proizvajalne sile in proizvodni odnosi so produkcijski način. Proizvajalne sile in proizvodni odnosi tvorijo nekaj *tretjega*, enotnost, ki se imenuje produkcijski način. Kot to tretje je produkcijski način seveda *neločljiva enotnost* proizvajalnih sil in proizvodnih odnosov, torej psevdodialektična enotnost. To pa je tisto, čemur se jaz zares upiram. Kajti produkcijski način kot tisto tretje pretvarja *enotnost* med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi v nekaj primarnega in »realno razliko« med njima v nekaj sekundarnega. Enotnost se iz rezultata sprevrže v izhodišče, v izvor razlike. Produkcijski način začne nastopati kot prvobitnost, kot rod. Da bi ponazoril, za kaj gre, sem prisiljen zloglasni diamatski stavek podrobneje eksplicirati:

»Torej obsega proizvodnja, način proizvodnje tako proizvajalne sile družbe kakor proizvodne odnose med ljudmi in je na ta način utelešenje njihove enotnosti v procesu proizvodnje materialnih dobrin« (Zgodovina VKP-b, CZ 1946, str. 119)

Najprej sta mimogrede izenačena produkcija in produkcijski način; vnaprej sta torej izenačena delovni proces kot prizovajalna sila družbe in produkcijski način kot celokupnost produkcijskih odnosov. Kljub takšni *izenačitvi* pa prek logičnega čudeža »proizvodnja, način proizvodnje« obenem *obsega* proizvajalne sile in proizvodne odnose. Kaj pomeni obsega? Obsegati – nov logični čudež – pomeni utelešati enotnost tistega, kar se obsega. Produkcijski način je *utelešenje enotnosti* proizvajalnih sil in proizvodnih odnosov. Kje biva ta enotnost in kje se dogaja utelešenje? V procesu proizvodnje materialnih dobrin, se pravi, v materialnem proizvodnem procesu, tj. proizvodnji. S tem je krog zaprt. Tautologija se je potrdila sama s seboj. Začeli in končali smo s produkcijo; produkcija, ki obsega vse in še samo sebe povrh, je utelešenje svoje lastne enotnosti, svojega lastnega obsega.

Enotnost kot obseg ima brezpogojni primat. Produkcijski način, izenačen s produkcijskim procesom, je *utelešena enotnost* proizvajalnih sil in proizvodnih odnosov, posebej bivajoča enotnost. Torej tisto tretje, ki že vnaprej briše vse razlike. Dopušča jih le kot zaobsežene ali znotrajstovetnostne razlike. Tako je že vnaprej zbrisana tudi »realna razlika« med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi.

Konsekvenca takšne dialektične, *neločljive enotnosti* je dvojna: poljubno nihanje med zagovarjanjem samorazvoja proizvajalnih sil in izpostavljanjem revolucionarne vsemogočnosti proizvodnih odnosov. Zdaj so proizvodni odnosi le lupina, zdaj so proizvajalne sile le vosek. Vse je odvisno ... Kakor nam pač prav pride.

Ko mi Kerševan podtika prvo izmed navedenih variant (»fikcija o samostojni logiki materialne produkcije izven in ne glede na produkcijska razmerja«), bi bilo to glede na povedano in glede na moje nenehno izpostavljanje diamatske poljubnosti, samovolje oz. voluntarizma, smešno, če ne bi šlo za ritualni postopek, ki sem ga prikazal že na začetku.

V razpravah *Marksistični strukturalizem in stalinizem* (Časopis za kritiko znanosti 1979, štev. 31) ter *Teorija blagovnega fetišizma* (Anthrhopos 1980, štev. 1-2) sem oba pola dvojne konsekvence diamatskega redukcionalizma osvetlil na ravni občin Marxovih kategorij. To je zadoščalo za prvi šok, za prvo prebuditel tistih, ki so navajeni brati le uvode in predgovore. Naj zdaj, ko dremeža že skoraj ni več, preidem na posamezne kategorije Marxove kritike politične ekonomije. Za začetek kajpada kar k prvi izmed teh kategorij, h kategoriji »blaga«. Blago je v prvem odstavku *Kapitala* definirano kot elementarna forma bogastva družb, v katerih vlada kapitalistični produkcijski način. Kot

takšno elementarno formo tvorita blago dva faktorja: uporabna vrednota in vrednost.

O uporabnih vrednotah pravi Marx naslednje: »Uporabne vrednote tvorijo *osnovno vsebino bogastva*, pa naj bo njegova družbena forma takšna ali drugačna. V družbeni formi, ki jo imamo proučiti, tvorijo hkrati snovne nosilce menjalne vrednosti.« (MEW 23-50) Na občejši ravni sem to Marxovo ugotovitev formuliral takole: »Delovni proces ali materialna produkcija, v katero spadajo materialne proizvodne sile, ni element, temveč nosilec ali podlaga ekonomske strukture oz. produkcijskega načina . . . Družbene produktivne sile so predpostavka produkcijskih *razmerij* oz. produkcijskega *načina*, ne pa imanentni element.« (Teorija blagovnega fetišizma, str. 27) Tisti, ki so se Marxa učili na pamet in imajo posamezne njegove misli zdaj lepo razporejene po predalčkih v svoji glavi, bojo zvezo med obema ugotovitvama seveda le s težavo dojeli.

Toda uporabna vrednota ni nič drugega kot elementarna forma proizvodnih sil. Menjalna vrednost pa ni nič drugega kot elementarna forma proizvodnih odnosov: »menjalna vrednost ali menjalno razmerje (MEW 23-62)«, tj. družbeno-produkcijski odnos. In zato teza, da uporabna vrednota v kapitalističnem produkcijskem načinu tvori *osnovno nosilko* menjalne vrednosti, ne pomeni nič drugega kot to, da v tem produkcijskem načinu proizvodne sile tvorijo *snovnega nosilca* določenih proizvodnih odnosov. Namesto sintagme snovni nosilec uporablja Marx tudi sintagmo *materialna podlaga*. Očitno je, da nosilec ali podlaga ne spada v, marveč *pod* produkcijski način kot celokupnost proizvodnih odnosov.

Vendar Marx sam tu ni povsem jasen, na kar sem opozoril že sam in kar za mano (to so ugotovili pred mano seveda že tudi drugi) ponavlja Kerševan. A to ni odločilno. Važnejše je poiskati odgovor na vprašanje, *zakaj* Marx tu ni jasen. V tem trenutku sama ugotovitev o nejasnosti pri Marxu postane sekundarnega pomena. Kerševan je pravilno zaslutil, kar niti nisem preveč skrival, da imam na tem mestu določene pomisleke tudi glede Marxa samega.

Ampak z eksplikacijo teh pomislekov je bilo treba nekoliko počakati. Kajti na prvi stopnji ni mogoče odgovarjati na dvoje vprašanj hkrati. Zaradi zaostalosti marksistične misli (ne samo pri nas) je na prvi stopnji treba natančno izpostaviti Marxovo misel samo, jo otrebiti vseh dogmatičnih in drugih navlak. Treba je natančno opredeliti sintagmatične kategorije, s katerimi operira Marx. Dokler npr. natančno ne ločimo med *proizvajalnimi* (*proizvodnimi*) *silami* in *proizvodno silo dela*, ne moremo nikamor dalje. Šele po rekonstrukciji Marxove teorije lahko začnemo postavljati vprašanja tudi Marxu samemu. Ga lahko začnemo obravnavati kot teoretskega sogovornika, ne pa kot dogmatično in sakralizirano avtoriteto.

Preidimo zdaj k bistvenim problemom. Zakaj torej Marx pri opredeljevanju produkcijskega načina ni jasen? Zakaj produkcijski način enači enkrat s proizvodnimi odnosi (takrat so proizvodne sile *pod* produkcijskim načinom, nosilec ali podlaga proizvodnih odnosov), drugič pa ga obravnava kot enotnost proizvodnih sil in proizvodnih odnosov? In zakaj se kljub temu Marx nagiba k prvi varianti? Saj o *enotnosti* proizvodnih sil in proizvodnih odnosov nikjer ne govori, medtem ko »realno razliko« med njimi posebej izpostavi?

Da se ne bi zgubljali na ravni splošnega rokovanja s splošnimi kategorijami, osstanimo pri izhodiščni kategoriji *Kapitala*, pri kategoriji »blago«. Prvotno je Marx začel, po Ricardu in v skladu s Heglovo metodo, s kategorijo »vrednost«. Vrednost kot enota naj bi se cepila na uporabno vrednost in menjalno vrednost; enotnost naj bi bila torej pred razliko. Toda prvi problem: če se na uporabno *vrednost* in menjalno *vrednost* cepi *vrednost*, kako da enotnost uporab-

ne vrednosti in menjalne vrednosti predstavlja blago?

Da bi se izognil tej neprijetnosti, se Marx na koncu pripravljalnih del za veliko delo *H kritiki politične ekonomije* odloči za kategorijo »blaga« kot izhodiščno kategorijo. Na kraju tekstov, zbranih v *Grundrissih*, si še lahko ogledamo začetek s kategorijo »vrednost«. Objavljeno prvo poglavje predvidenega celokupnega teksta *H kritiki politične ekonomije* pa se že začne s kategorijo blaga. »Na prvi pogled se pojavlja buržoazno bogastvo kot neznanska zbirka blag, posamezno blago kot njegova elementarna eksistenca. Vsako blago pa se predstavlja z dveh vidikov *uporabne vrednosti in menjalne vrednosti*.« (MEW 13-str. 15) Tu bi se zdaj dalo reči, da je vsako posamezno blago po eni plati uporabna vrednost, po drugi plati pa menjalna vrednost, da predstavlja potemtakem enotnost uporabne vrednosti in menjalne vrednosti.

Toda menjalna vrednost kot menjalno razmerje pač ne more pripadati le enemu posameznemu blagu, saj menjalnega razmerja ni, če nista navzoča vsaj dva blaga. Torej menjalna vrednost blagu ne pripada na enak način kot uporabna vrednost. Sploh mu ne pripada. Ni vsebovana v njem. Zato posamezno blago tudi ne more predstavljati *enotnosti* uporabne vrednosti in menjalne vrednosti.

V tem je razlog, zakaj Marx v drugi nemški izdaji kapitala ne govori o uporabni vrednosti in menjalni vrednosti kot *obeh faktorjih* blaga, marveč o uporabni vrednosti in (le) vrednosti. Blago ima, tj. *vsebuje* vrednost. Nima pa menjalne vrednosti; kajti v dobesednem pomenu ima menjalna vrednost blago, namreč kot enega izmed korelativnih nosilcev same sebe kot korelacije: relacije med dvema blagoma.

Glede na to Marx samega sebe v drugi izdaji *Kapitala* takole popravi:

»Enostavna vrednostna forma blaga je obsežena v njegovem vrednostnem razmerju do nekega drugačnega blaga ali v menjalnem razmerju z njim. Vrednost blaga A se kvalitativno izraža s tem, da je blago B neposredno zamenljivo z blagom A. Kvantitativno se izraža s tem, da je zamejljiv določen kvantum blaga B z danim kvantom blaga A. Z drugimi besedami: vrednost blaga je samostojno izražena prek svoje izpostavitve kot ‚menjalne vrednosti‘. Če je bilo na začetku tega poglavja rečeno na običajen način: blago je uporabna vrednost in menjalna vrednost, je bilo to, natanko vzeto, napačno. Blago je uporabna vednost (vrednota) ali uporabni predmet in ‚vrednost‘. Kot to dvojno, kar je, se izpostavlja, brž ko ima njegova vrednost vso lastno, od njegove naturalne forme različno pojavno formo, formo menjalne vrednosti, in te forme nima nikdar, če ga gledamo izolirano, temveč vedno le v vrednostnem ali menjalnem razmerju do nekega drugega, drugačnega blaga. Ampak če to vemo, potem ta način govorjenja ni v nobeno škodo, temveč služi kot skrajšava.« (MEW 23-75)

Marx misli na začetek drugega podpoglavja, kjer je rečeno: »Prvotno se nam je blago xojavilo kot nekaj dvojnostnega, kot uporabna vrednost in kot menjalna vrednost.« (MEW 23-56) Seveda ne gre zgolj za način govorjenja in skrajšavo; navsezadnje je krajše reči *uporabna vrednost in vrednost* kot pa *uporabna vrednost in menjalna vrednost*. Gre za nekaj drugega in nekaj več. Med drugim gre tudi za ne dovolj temeljito Marxovo avtokritiko. In za Marxovo sedenje na dveh stoli.

Eno je začeti s posameznim blagom, drugo pa je začeti z menjalno vrednostjo, tj. z menjalnim razmerjem, ki vključuje dvoje blag. Nekaj je izvajati (deducirati) menjalno vrednost iz posameznega blaga in jo zato obravnavati kot pojavno formo vrednosti (posameznega blaga), nekaj drugega pa je posamezno blago zajeti kot element vrednostnega razmerja oziroma vrednostne strukture. Marx to zagato razreši tako, da vpelje »redukcijo menjalne vrednosti na delovni čas« (MEW 13-24), kakor še prostodušno formulira v tekstu *H kritiki politične*

ekonomije. Ker torej menjalno vrednost kot družbeno razmerje najprej reducira na nekaj pred ali zunajdružbenega, naknadno menjalno vrednost lahko deducira iz vrednosti, natančneje, iz substance vrednosti, ki jo enači z delom. Vpeljava razlike med konkretnim delom in abstraktnim delom zagate ne odpravi, marveč jo le ponovi na novi ravni. Saj je zaradi nakazanih nasprotij Marx prisiljen, da uporablja dve povsem različni definiciji abstraktnega dela: »skupnostna družbena substanca (MEW 23-53)« in »trošenje človeške delovne sile v fiziološkem pomenu (MEW 23-61)«. Fiziologija kajpada ni sociologija, pa če zadevo še tako obračamo in sprevračamo. Če je abstraktno delo skupnostna družbena substanca, potem ni forma dela, marveč forma družbene delitve (organizacije) dela, pri čemer *delitev dela* seveda ni *delo*, ni istovetna z delom kot odnosom med človekom in naravo. V tem primeru abstraktno delo torej sploh ni delo, marveč oznaka za družbeno-proizvodni odnos. In se na ta način ujema z menjalno vrednostjo, ki je prav tako družbeno-produkcijski odnos, določena zgodovinska elementarna relacija družbene *delitve/organizacije* dela. In če nam gre za družboslovno analizo, potem lahko začnemo le s to elementarno relacijo, ne pa s posameznim blagom, kakor začne *Kapital* Marx. Tedaj nam gre za vrednostno strukturo, ne pa za vrednostno substanco. Samo in zgolj na ta način tudi ne bomo podlegli redukcionizmu, v katerega je zašel Marx. Bistvo Marxovega redukcionizma je v tem, da vrednostno *formo* reducira na vrednostno *substanco*, namesto da bi delo kot vrednostno *sub-stanco* dejansko obravnaval kot *sub-stanco*, tj. kot *podlago* vrednostne strukture oziroma forme. Kajti vsaka relacije je že tudi struktura.

Althusser in Balibar sta skušala razlagati Marxa v to smer. Vendar od zunaj, zaradi splošnih že vnparej prisvojenih strukturalističnih stališč.

Od znotraj pa sta ostala zavezana substancialističnemu redukcionizmu, po katerem *sub-stanca* vrednosti ni *pod-laga* (*hypo-keimenon*), marveč *pod-stat* v pomenu bistva oziroma bitnost (*ousia*). Ampak zakaj? Zaradi teorije o presežni vrednosti.

Althusser in Balibar sicer mislita, da je teorija o presežni vrednosti predvsem teorija o posebni formi presežnega dela in da se zato šele ob presežni vrednosti, ob pojmu »presežne vrednosti«, izkaže pravo razredno stališče. Vendar sta s to svojo ideologijo daleč za Marxom. Razredno izhodišče in stališče se začne že pri definiciji substance vrednosti, torej prav na začetku *Kapitala*. Pri sami vsebinski določitvi substance vrednosti, nato pa pri opredelitvi menjalne vrednosti (družbenega odnosa) kot pojavnih forme substance (beri: bistva) vrednosti, tj. dela.

Delo za Marxa ni podlaga, marveč bistvo vrednosti in to bistvo se pojavlja v svoji pojavnih formi, tj. menjalni vrednosti. Proizvodni odnos je potemtakem opredeljen kot pojavna forma proizvodjalne sile. Je reduciran na proizvodjalno silo.

Marx izbere delo za izhodišče teorije vrednosti pod obnebjem novoveške subjektivitete. Zato sta si pri tem izboru z Ricardom istovetna. Nasproti fiziokratom oba nastopata kot ergokrata. Izvor vrednosti ni zemlja, temveč delo. Od Ricarda se Marx loči z vzpostavitev razlike med konkretnim in abstraktnim delom. In ta razlika je že znamenje Marxovega vztrajanja na razredni poziciji proletariata, na poziciji razredne razlike. Iz te razlike izhaja obenem že tudi temeljitev razrednega boja. Z razrednim bojem je treba odpraviti abstraktno delo kot bazo blagovnih odnosov. Odprava abstraktnega dela in blagovnih odnosov pomeni – to nikakor ne gre pozabiti – tudi odpravo proletariata kot proletariata: cilj razrednega boja je odprava razrednih razlik, razredne razlike kot take.

Po odpravi blagovnih odnosov (menjalne vrednosti kot vrednostne forme) po-

stanejo družbeni odnosi prozorno enostavni, kot taki tako rekoč izginejo. Preostane le zavest, ki samozavestno – po modelu delovnega procesa – posreduje, upravlja in kontrolira proizvodjalne sile. Razvoj proizvodjalnih sil podružbljena in poenotena zavest neposredno – brez posredovanja kompliciranih in odtujenih družbenih ali proizvodnih odnosov – usmerja; torej prav zavest vodi družbene proizvodjalne sile, sile združenja svobodnih ljudi.

To ni le utopično, ampak tudi ideološko izhodišče. Ideološko v platonističnem pomenu besede: ideja naj bi postala vodilna sila družbe in s tem sveta v celoti. Ideologija je odpravljena tako, da je udejanjena. Uresničene naj bi bile tako mladostne kot kasnejše Marxove sanje. Komunistični produkcijski način zavestnega usmerjanja *vseh* delovnih sil v družbi kot ene same delovne sile.

Na to osnovno potezo pri Marxu se vežejo vsi, med seboj sicer še tako sprti marksizmi. Tudi Althusser, Balibar in Kerševan. Le glede na to enotno linijo vseh marksizmov potem lahko razumemo tudi tole famozno Kerševanovo vprašanje:

»Če družbe ne gre pojmovati kot zbira posameznikov, temveč kot vsoto in celoto odnosov, ali ne gre – ali ni možno in nujno – tudi družbenih produktivnih sil pojmovati kot specifično celoto odnosov, povezav med ‚faktorji produkcije‘ (Marx), kot specifično strukturo teh odnosov, specifično delitev in povezavo prirodno danih, od človeka že preoblikovanih in človeških sestavin produktivnih sil.« (Problemi, str. 199)

Ne. To ni nujno, pa tudi možno ne. Iz dveh razlogov:

1. To že znotraj Marxove misli ni možno. Ko Kerševan govori o družbenih produktivnih silah, ne ve, kakor smo videli, da Marx ostro loči med *proizvajalnimi silami družbe in družbeno produktivno silo dela*. Ni naključje, da Kerševan v Marxovi sintagmi »novo, družbeno produktivno silo dela« vejico spregleda. Spregleda jo zato, ker je Marxova sintagma brez vejice v skladu z njegovim, tj. Kerševanovim pojmovanjem. Če razumemo manufakturno delitev dela kot novo družbeno produktivno silo dela, tedaj jo pač razumemo kot eno izmed družbenih produktivnih sil dela in produktivno silo dela kot proizvodjalno silo nasploh. Če pa Marxa beremo natančno in brez ideoloških očal, potem je jasno, da ne gre za proizvodjalne sile nasploh, marveč gre za novo, družbeno produktivno silo, ki je v poprejšnjih zgodovinskih obdobjih enostavno še bilo ni. Šele z manufakturno delitvijo dela, torej s to »organizacijo družbenega dela«, se individualne delovne sile povežejo v družbeno delovno silo in se produktivna sila posameznih individualnih del začne izkazovati kot družbena produktivna sila dela oziroma kot produktivna sila družbenega dela. Ker Kerševan tega ni »zakapiral«, poleg tega, da spregleda tako nepomembno stvar, kot je vejica, mimogrede drugači (v svojem drugem citatu Marxa) še smiselni položaj oklepaja. Kot smo videli, namesto »družbena (kooperativna) forma delovnega procesa« Kerševan zapiše takole: »ta družbena oblika delovnega procesa (kooperacija)«. Navidez nepomembna razlika. Toda če zapišemo tako, se delovni proces pojavlja v vlogi subjektnega genetiva, medtem ko Marx v svojem tekstu nekaj vrst poprej povsem jasno pove, da gre pri kooperaciji za »prvo spremembo, ki jo dejanski delovni proces izkusi prek svoje subsumacije pod kapital (MEW 23-354)«, pod kapitalistične družbeno-proizvodne odnose.

2. Družbenih produktivnih (proizvajalnih) sil pa predvsem zato ni mogoče pojmovati kot specifične celote (proizvodnih) odnosov, ker to pojmovanje predstavlja le zrcalno sliko pojmovanja, po katerem je treba proizvodne odnose dojemati kot specifično celoto proizvodjalnih sil. Pri Kerševanu tudi v resnici ni povsem jasno, h kateri od zrcalnih podob se nagiba. Če Kerševanov predlog, ki je bil podan v obliki retoričnega vprašanja, konkretiziramo glede na oba fak-

torja blaga, potem bi se vprašanje moralo glasiti takole: ali ni možno tudi družbene uporabe vrednosti pojmovati kot specifične celote menjalnih vrednosti? Ob tako konkretiziranem vprašanju se imaginarnost Kerševanovega predloga pokaže sama iz sebe.

Kolikor toliko smiselno bi bilo naslednje vprašanje: ali ni možno tudi substance vrednosti pojmovati kot specifične celote menjalnih vrednosti, tj. menjalnih razmerij? Tako je vprašanje zastavil Ricardov nasprotnik Bailey, ki mu Marx posveti zelo veliko pozornosti v rokopisih iz 1861/1862, znanih pod imenom *Teorije o presežni vrednosti*. Medtem ko Ricardo v svojem substancializmu izhaja iz vrednosti kot nečesa absolutnega, Bailey dokazuje, da je vrednost zgolj nekaj relacijskega in zato vselej relativna. Marx se v osnovi odloči za Ricarda; pod vplivom Baileya pa vseeno začne ločevati med absolutno vrednostjo in relativno vrednostjo prek razlike med substanco vrednosti in velikostjo vrednosti, kar kasneje dodela, tako da velikost vrednosti posebej izpostavi, prvotni razloček med absolutno vrednostjo in relativno vrednostjo pa zapopade kot razliko med vrednostjo in menjalno vrednostjo, med substanco vrednosti in formo vrednosti. Kolikor formo vrednosti definira za pojavno formo (substance in velikosti) vrednosti, to pomeni, da ima – rečeno v poprejšnjih sintagmah – relativno vrednost za pojavno formo absolutne vrednosti.

Na tej osnovni ravni ostane Marx ricardovec: njegova teorija vrednosti je *delovna* (delo kot edini izvir, kot edina substanca in edina mera) teorija vrednosti. Substanca vrednosti kot taka je nekaj absolutnega, toda sam ta absolut skriva v sebi določeno relacijo, namreč relacijo med konkretnim delom in abstraktnim delom. *Neposredna substanca vrednosti je abstraktno delo, toda substanca abstraktnega dela je konkretno delo*. Položaj konkretnega dela je subsubstančni položaj, in že tu – tudi tu – se kaže Marxova razredna pozicija, je prisoten razredni boj. Razlika med konkretnim delom in abstraktnim delom je zrcalna podoba razredne razlike, razlike med proletarskim razredom in kapitalističnim razredom, med proletarci in kapitalisti. Zato je abstraktno delo, četudi predstavlja absolutno substanco vrednosti, po Marxu relativno z dveh vidikov: s historičnega in empiričnega vidika. Je nekaj zgodovinsko nastalega, zaradi česar je tudi pojav vrednosti kot take zgodovinski pojav. In je nekaj v vsakdanjih dogodkih nastajajočega, zaradi česar abstraktno delo ni le »trošenje človeške delovne sile v fiziološkem pomenu«, ampak tudi trošenje družbeno povprečne delovne sile, tj. »družbeno nujno delo«. S teh dveh vidikov se abstraktno delo zato pokaže kot »specifično družbena forma dela (MEW 13-24)«, kar Marxa potisne v nerazrešljivo, se pravi, le prek logičnega protislovja razrešljivo zagato.

Pokaže se, da abstraktno delo kot »obče-družbeno delo (MEW 13-32)« ni predpostavka in izhodišče, marveč postavka in rezultat. »In tako nastane nova težava, da morajo blaga po eni plati v menjalni proces vstopiti kot opredmeteni obči delovni čas, po drugi plati pa je samo opredmetenje delovnega časa individuov kot občega le produkt menjalnega procesa.« Da bi se Marx rešil iz te težave, uporabi različne heglavske obrate. Privošči pa si tudi povsem svojega, ki predstavlja temeljno Marxovo logično sprevrnitev: »*družbena določila* ali *določila družbenega dela* (MEW 13-19)«. Kaj je družbeno delo?

S sintagmatično kategorijo »družbeno delo« namerava Marx označiti delo, ki se dogaja v zgodovinsko določeni družbi. Ki je torej zajeto v družbena določila, tj. v določene družbene odnose.

Skratka: *družbeno delo* ni več niti zgolj delo kot vodilni moment delovnega procesa niti zgolj delovni proces v celoti, marveč naj bi predstavljalo *enotnost* delovnega procesa in družbenih odnosov, *temeljno enotnost* proizvodjalnih sil

in proizvodnih odnosov, *jedro* določenega produkcijskega načina. Marx pri tem spregleda, da *enotnost* dela in še nečesa drugega pač ni več delo. Predvsem pa spregleda to, da ta *enotnost* ne more biti pojavna forma dela samega. Ker to spregleda, zapade v še eno skrajnost. Pada pravzaprav iz ene skrajnosti v drugo, toda vselej znotraj istega protislovja. Tako nahajamo v *Kapitalu* tudi tole formulacijo: »Železo zastopa v izrazu teže čoka sladkorja obema telesoma skupno naravno lastnost, njuno težo – medtem ko suknjič v izrazu vrednosti platna zastopa nadnaravno lastnost obeh stvari: njuno vrednost, nekaj čisto družbenega.« (MEW 32-71) Ob tem pa le nekaj odstavkov poprej seveda lahko preberemo tole: »Človeška delovna sila v tekočem stanju ali človeško delo tvori vrednost, toda ni vrednost.« (MEW 23-65) Ni vrednost, ker je izvor (substancia) vrednosti.

Vrednost kot nekaj čisto družbenega naj bi torej izvirala iz človeške delovne sile v tekočem stanju. Sociološko naj bi izviralo iz fiziološkega, družbeno iz naravnega, iz človeka kot naravnega bitja. Po nobeni plati pa iz tega ne bi bilo mogoče izvesti *delovne* teorije vrednosti. Ne v primeru, če bi bilo človeško delo nekakšen čisti fiziološki proces in ne v primeru, če je vrednost nekaj čisto družbenega, rezultat čisto družbenih procesov oziroma relacij.

Da bi kljub vsemu rešil *delovno teorijo vrednosti*, Marx enostavno izenači *naravno, človeško in družbeno*: »Če pa se spomnimo, da posedujejo blaga vrednostno predmetnost le, kolikor so izraz iste družbene enotnosti, človeškega dela, da je torej njihova vrednostna predmetnost čisto družbena, se tudi samo od sebe razume, da se lahko pojavlja le v družbenem razmerju blaga do blaga. In rês smo izhajali od menjalne vrednosti ali menjalnega razmerja blag, da bi zasledili njihovo vrednost, ki je v tem skrita.« (MEW 23-62) Vrednostna predmetnost vseh blag je torej ista družbena enotnost, toda ta družbena enotnost naj bi bila istovetna s človeškim delom. Drugače rečeno: človeško delo naj bi bilo nekaj čisto družbenega. Naravna človeška sila v tekočem stanju naj bi bila nekaj docela nadnaravnega. *Tvorec* tega nadnaravnega, obenem pa ne bi v to nadnaravno predmetnost ne vstopil »niti atom naravne snovi«, kajti ta nadnaravna predmetnost je čisto družbena predmetnost. In tako dalje iz kroga v krog, od ene skrajnosti k drugi skrajnosti in spet nazaj.

Kar je po vsem tem očitno, je naslednje: če je abstraktno delo neposredna substancia vrednosti, potem je to lahko le kot družbeno delo, ki pa dejansko sploh ni delo, marveč nekaj čisto družbenega. V najboljšem primeru *enotnost* dela in družbe, delovne sile in družbenih odnosov. Vsekakor delovna teorija vrednosti v tem kontekstu ne bi imela več kaj početi.

Kljub temu Marx vztraja pri njej. Med drugim zato tudi ukinitve blagovnih odnosov veže na čas, ko delo (delovni čas) ne bo imelo nobene vloge več pri proizvodnji uporabnih vrednot. Namreč delo kot neposredni fiziološki proces med človekom in naravo, delo kot tvorec uporabnih vrednot v smislu *snovnih* nosilcev menjalne vrednosti.

»Menjava živega dela za upredmeteno, tj. postavljanje družbenega dela v formi nasprotstva med kapitalom in meznim delom – je poslednje razvitje *vrednostnega razmerja* in na vrednosti temelječe produkcije. Njena predpostavka je in ostane – masa neposrednega delovnega časa, kvantum uporabljenega dela kot odločilni faktor produkcije bogastva. Toda z mero, kakor se razvija velika industrija, postaja ustvarjanje dejanskega bogastva odvisno manj od delovnega časa in od kvantuma uporabljenega dela, kot od moči dejavnikov, ki so med delovnim časom postavljeni v gibanje in ki sami spet – njihove powerful effectiveness – niso v nikakršnem razmerju z neposrednim delovnim časom, ki je potreben za njihovo produkcijo, marveč so odvisni od občega stanja znanosti in napredka tehnologije oziroma aplikacije znanosti v produkciji ... De-

lo se ne pojavlja več toliko kot vključeno v produkcijski proces, kakor se človek do produkcijskega procesa samega nanaša bolj kot čuvaj in regulator. (Kar velja za mišinerijo, velja tudi za kombinacijo človeških dejavnosti in razvoj človeškega občevarjanja.) To ni več delavec, ki vriva modificirani naravni predmet kot srednji člen med objekt in sebe; marveč naravni proces, ki ga je pretvoril v industrijskega, vriva kot sredstvo med sebe in anorgansko naravo, ki si jo je podredil (deren er sich bemeistert). Namesto da bi bil njegov glavni agent, stopi poleg produkcijskega procesa. V tej pretvorbi se kot veliki nosilni steber produkcije in bogastva ne pojavlja niti neposredno delo, ki ga opravlja človek sam, niti čas, v katerem dela, temveč prisvajanje njegove lastne obče produktivne sile, njegovo razumetje narave in njeno obvladovanje prek njegovega bivanja kot družbenega telesa – z eno besedo, razvoj družbenega individua. *Kraja tujega delovnega časa, na kateri temelji sedanje bogastvo*, se nasproti tej novorazviti, z veliko industrijo samo ustvarjeni podlagi, pojavlja kot mizerabilna. Brž ko je delo v neposredni formi prenehalo biti veliki izvir bogastva, preneha in mora prenehati delovni čas biti njegova mera in torej menjalna vrednost (mera) uporabne vrednosti. *Presežno delo množice* je prenehalo biti pogoj za razvoj občega bogastva, prav tako kakor *nedelo manjšine* za razvoj občih moči človeške glave. S tem se združi na menjalni vrednosti temelječa produkcija in neposredni materialni produkcijski proces sam izgubi formo nujne in zoperstavljenosti. Svobodni razvoj individualitet, in zato ne reduciranje nujnega delovnega časa zaradi postavljanja presežnega časa, marveč sploh redukcija nujnega dela družbe na minimum, ki ji potem ustreza umetnostnostno, znanstveno itd. formiranje individuov prek časa, ki je za vse postal svoboden, in prek ustvarjenih sredstev. Kapital je sam procesoidno protislovje, kajti delovni čas skuša reducirati na minimum, medtem ko po drugi plati delovni čas postavlja kot edino mero in izvir bogastva.« (Gr. 592–593)

Iz Marxovega teksta je povsem jasna povezava med novoveško subjektiviteto (hegllovsko predelanim razsvetljenskim utopizmom) in proletarsko razredno pozicijo. Znanost kot obče bogastvo pripada tako rekoč vsem zastonj in naj bi človeka – značilno je Marxovo razlikovanje med človekom in delavcem – po odpravi razrednih razlik in na menjavi temelječe družbene produkcije (družbenega, a neorganiziranega dela) privedla do popolnega gospostva nad zunanjo in notranjo naravo. To naj bi sovpadalo s svobodnim razvojem posameznikov kot družbenih individuov, se pravi, kot neposrednih členkov družbenega telesa. Družba nastopa seveda kot enoten in samozavesten Subjekt. Odpravo razrednih razlik (kraja tujega delovnega časa) povezuje Marx z odpravo neposrednega, tj. telesnega dela. In delo v temeljnem ali ožjem pomenu je po njem prav telesno delo, delo rok, ne pa delo glave, ki je privilegij manjšine. Odprava oziroma redukcija neposrednega telesnega dela na minimum (na mejo nule) potegne za seboj odpravo kapitala, s tem pa tudi blagovno-menjalnih odnosov sploh, saj so po Marxu kapitalski odnosi najvišja in *zato tudi* (hegllovstvo!) poslednja stopnja blagovno-menjalnih odnosov. Po Marxu (Kritika Gothskega programa) takoj za zadnjo fazo kapitalizma nastopi prva faza *komunizma*: prva faza *družbe brez menjave* (ta sovпада z ne-organiziranim družbenim delom) torej, prva faza organiziranega družbenega dela oziroma organizacije »delovne družbe (Gr. 231)«. Organizirano družbeno delo je družbeno organizirano delo kot organizirano delo v družbi: zavestno in načrtno, tj. znanstveno organizirano delo. Substanca družbe zato ni več neposredno delo, marveč (znanstvena) organizacija dela. Človek ni čuvaj in regulator samo proizvodnih sil, ampak tudi proizvodnih odnosov: »Produktivne sile in družbeni odnosi – različni plati razvoja družbenega individua (Gr. 593)« – postanejo sredstvo samorazvoja družbenega individua oziroma družbe kot individua. Individuum *izstopi* iz *enotnosti* proizvodnih sil in proizvodnih odnosov ter jih kot tisto tretje (regulator) *poenoti* v izhodiščni pogoj kraljestva svobode (reformiranja v območju umetnosti, znanosti itd.). Šele to troje tvori komunis-

tično družbo, v kateri je produkcijski način kot način funkcioniranja neposredne materialne produkcije omejen na kraljestvo nujnosti in po svojem pomenu reduciran na minimum.

Realizacijo te utopije lahko predstavlja kajpada le družba, ki je totalno podrejena polit-tehnokraciji. Institucionaliziranje poklicnih revolucionarjev terja popolno podreitev znanosti in ker velja tako za delovni kot družbeni proces enoten model, lahko človek kot čuvaj in regulator neposrednega produkcijskega procesa funkcionira edinole tedaj, če ima nad seboj tudi čuvaja in regulatorja družbenega procesa. Razliko med fizičnim in intelektualnim delom zamenja razlika med izvajalsko in upravljalško dejavnostjo. Razlika med proletarci kot neposrednimi delavci in kapitalisti, ta na zunaj vidni dualizem, je nadomeščen s hierarhijo razlik med izvajalci in upravljalci, tja do vrhovnega upravljalca na vrhu družbene piramide.

Vzvratno se postavlja seveda vprašanje, kakšen vpliv je imela Marxova utopija na njegovo kritiko kapitalskih oziroma blagovno-menjalnih odnosov. Vrsta marksistov (polmarksistov, če gledamo z očmi ortodoksnega marksizma) je že ugotovila, v kar so bili prisiljeni pod pritiskom povsem empiričnih dejstev oziroma statističnih podatkov, da delavski razred v Marxovem pomenu predstavlja v razvitih državah danes le še manjšino, ponekod celo samo nekaj procentov družbeno produktivnih oseb. Zato so začeli med delavski razred mimo neposrednih delavcev šteti tudi tehnično inteligenco itn. Na višji teoretski ravni ugotavljajo (npr. Habermas), da neposredno delo tudi ni več edini izvir in edina mera vrednosti; to naj bi v mnogo večji meri postalo znanstveno delo kot razvojno-raziskovalno delo, se pravi, kot neposredna proizvodna sila. Izvir in mera vrednosti naj bi postalo torej tisto, kar po Marxu odpravlja vrednost in s tem blagovno-menjalne, tj. neorganizirane družbeno-proizvodne odnose. Pokazalo se je namreč, da je raziskovalno delo postalo tako rekoč »družbeno nujno« delo. In da zato pravzaprav ni več »obče delo« v Marxovem smislu, nekaj, kar pripada po svojih rezultatih vsem, ki so ga zmožni izkoristiti. Znanstveno delo ni več tako zastoj, kot je (bil) zastoj zrak. Znanstveno-raziskovalno delo je postalo danes *nujno* v obeh pomenih, ki ju daje Marx tej besedi: *nujno* za preživetje družbe (zaradi česar ga nekdo mora opravljati) in *nujno* kot družbeno potrebno delo (glede na posamezni proizvod, tj. kot mera vrednosti). Ko znanost postane neposredna proizvodna sila, postane torej že tudi neposredna sestavina vrednosti. Neposredno delo torej lahko reduciramo na minimum, pa zato kapitala še zmeraj ne bo konec. Narobe. Kapital je samo dokazal, da neposredno delo (delovni čas) ni edini vir in edina mera vrednosti.

S tem se Marxovo izhodišče v temelju zamaje. Najprej razredno izhodišče, njegova kritika politične ekonomije s pozicije delavskega razreda kot razreda neposrednih proizvajalcev, proizvajalcev v materialni proizvodnji. Neposredni proizvajalci postanejo tudi raziskovalni delavci, nosilci znanstveno-raziskovalnega dela kot neposredne proizvodne sile. Delovni čas tistega, ki kot regulator stoji poleg neposrednega produkcijskega procesa, je ravno tako potreben (pomemben pa še bolj) kot delovni čas tistega, ki je (še) vključen v sam produkcijski proces. Poleg tega delo regulatorja, tehnično upravljalško delo, pogosto ni prav manj mučno, pogosto pa še bolj utrujajoče in dolgočasno, kot telesno delo. In upravljalško delo je to delo le na relativen način, saj se z višje instance družbenega upravljanja določeno upravljalško delo odvíja kot izvajalsko delo. Svobodni čas, čas za razvoj znanosti, je tako postal sestavni del delovnega časa. Enako čas upravljalcev produkcijskih procesov. In celo čas, ki naj bi bil najbolj svoboden, tj. čas umetnikov. Tudi umetniška dejavnost je danes, kot sestavina kulturne industrije, vir vrednosti: umetniški proizvodi nimajo le senc, ne funk-

cionirajo šele naknadno kot menjalne vrednote, ampak imajo že od vsega začetka menjalno vrednost. Ker se že od vsega začetka, se pravi, že vnaprej, proizvajajo za trg.

Ob vsem tem pa se Marxovo izhodišče le čedalje bolj maje, ne pa tudi podere. Kajti v osnovi s takim načinom razlage samo raztezamo že obstoječe Marxove pojme. In ugotavljamo Marxove nezadostnosti. Namesto klasične trinitarne formule kapital-delo-zemlja se danes srečujemo s formulo delo-kapital-znanje. Po analogiji z Marxovo analizo bomo rekli: kapital kot vsota produkcijskih sredstev (vključno z zemljo) ni izvir vrednosti, marveč sta izvir vrednosti delo in znanje, kar pomeni, samo delo, saj znanje ni nič drugega kot posebna oblika dela. Torej še zmeraj lahko ostanemo pri delovni teoriji vrednosti. Treba je le razširiti pojem dela. Toda do kam?

Ne ge le za to, da s teoretsko širitvijo pojma dela kdo ve kam historično raztezamo čas do prihoda komunizma, tj. do odprave kapitalskih oziroma blagovno-menjalnih odnosov. Ne gre le za eshatologijo. Gre tudi in predvsem za arheologijo komunizma. S tem pa tudi za utemeljevanje razrednega boja.

Če razširimo pojem dela na znanstveno in umetniško dejavnost, potem še zmerom lahko rečemo, da nam ne gre za ti dejavnosti kot taki, temveč za tisto njuno dimenzijo, po kateri predstavljata tudi ti dve dejavnosti trošenje človeške delovne sile v fiziološkem pomenu, tako da v tej lastnosti enako človeškega ali abstraktno človeškega dela tvorita blagovno vrednost. Šlo naj bi pač za bolj komplicirano delo, za zmnožek enostavnega dela. Vse bi bilo preračunljivo, treba je ugotoviti le pravi redukcijski koeficient.

Ne bi lahko enako ravnali tudi z organizacijskim delom? Raztegnili ves postopek navsezadnje na celotno upravljalško dejavnost v družbi? Ne gre povsod le za pojavne oblike dela? Različne seveda, toda le zato, ker imajo vse isto bistvo? Delo!

To seveda lahko napravimo. Če celotno družbo spremenimo v tovarno, natančneje: v koncentracijsko taborišče. Delo osvobaja! Menjalnih donosov ni več. Ni več ne razrednih ne spolnih razlik. Spolne razlike odpraviš tako, da jih uveljaviš kot take. Da popolnoma ločiš moške in ženske. Razredne razlike pa tako, da vse ljudi spremeniš v delavce ali pa postaviš vse na višji stopnji - čuvaje in regulatorje. Edino to je radikalna in konsekventna razrešitev vprašanja.

Navidez gre za dve povsem različni zadevi. V resnici pa se za razširitvijo pojma dela skriva tako taboriščniška konsekvence kot kritika današnje buržoazne družbe, v kateri da so blagovno-kapitalski odnosi posrkali oziroma si kot vir svoje razširjene reprodukcije podredili vse človeške dejavnosti.

Pri tem moramo vedeti, da se vseskozi gibljemo znotraj teorije. In da gre, če govorim o razširitvi pojma dela, prav za razširitev Marxovega pojma dela: delo je predvsem proces med človekom in naravo, v katerem človek svoje presnavljanje z naravo *posreduje, regulira in kontrolira* s svojo lastno dejavnostjo, se pravi, s svojim lastnim delom. Če si to Marxovo definicijo pobliže ogledamo (MEW 23-192), potem vidimo, da se delo pojavlja pravzaprav na dveh ravneh (dvakrat) in da gre v delovnem procesu za *samoposredovanje, samoreguliranje in samokontroliranje* dela samega. Narava je le snov delovnega oblikovanja: vosek. Človek kot *delavec* nastopa nasproti naravni snovi (tudi nasproti svojemu telesu) kot naravna moč, kot absolutni gospodar. Narava in telo sta v delovnem procesu, ki ga obvladuje delo samo, brezpogojna hlapca: izvajalca. Če ta model prenesemo na družbo, je neizogibna posledica – glede na radikalnost prenosa surovejša ali milejša – taboriščna organizacije družbe. Prav ta transfer pa je impliciran v razširitvi (Marxovega) pojma dela. In predpostavljen že v Marxovem razumevanju družbe kot individua, v njegovem pojmovanju vseh

človeških dejavnosti kot pojavnih oblik dela in zato tudi menjalne vrednosti kot pojavne forme (substance) vrednosti. Odprava posrednih blagovno-menjalnih odnosov je pri Marxu istovetna z odpravo vsake posrednosti sploh, torej z odpravo družbenosti kot take, saj naj bi bili tedaj odnosi neposredni, prozorni in enostavni, pod neposredno kontrolo družbe kot Subjekta. Marxov substancialistični redukcionizem vodi najprej v brezobzirno kritiko vsega obstoječega, potem pa v totalno represijo nad vsem obstoječim.

Prva stopanja, da se rešimo izpod tega obnebjaja, je v tem, da ugotovimo, kako družbeni odnosi niso in ne morejo biti pojavna forma delovnega procesa. Kako organizacija dela npr. ni in ne more biti *istovetna* z delom. Kako produkcijski način ni in ne more biti *enotnost* proizvodjalnih sil in proizvodnih odnosov. Razen v primeru, če pristanemo . . .

Druga stopnja terja mnogo več. Terja, da spremenimo sam pojem dela. Kar pomeni: njegovo definicijo, njegovo mesto v sklopu drugih definicij ali pojmov, njegov teoretski položaj sploh.

(nadaljevanje in konec prihodnjič)

Tine Hribar

UVODNA BESEDA

»Simptom« v naslovu našega simpozija je dojeti iz znane Marxove misli (ki jo pravzaprav nahajamo že pri Fourierju), da je po odnosu moškega do ženske »mogoče presojati celotno stopnjo omike človeka« (MEID-I-332): razmerje moškega do ženske je tisti ključni »pojav«, skozi katerega lahko »odčitamo« sicer zastrto »resnico« vsakokratne konkretne zgodovinske totalosti. Klasičen zgled: meščanska družba sicer razglasa enakost–svobodo–bratstvo, razglasa prelom s predmeščansko patriarhalno družbo gospodstva, toda prav dejstvo, da v družini kot »otoku zasebnosti« še vedno ohranja patriarhalna razmerja, izpriča ideološko laž gornjih gesel, njihov formalni značaj. – Izhajal bom torej iz omenjene Marxove misli:

»V odnosu do ženske kot plena in dekle skupne sle je izraženo neskončno ponižanje, v katerem eksistira človek za sebe samega, zakaj skrivnost tega odnosa ima svoj *nedvoumni*, odločni, očitni, razkriti izraz v odnosu moškega do ženske in v načinu, kako se pojmuje *neposredni*, *naravni*, generični odnos. Neposredni, naravni, nujni odnos človeka do človeka je *odnos moškega do ženske*. V tem *naravnem* generičnem odnosu je odnos človeka do narave neposredno njegov odnos do človeka, kakor je odnos do človeka neposredno njegov odnos do narave, njegova lastna *naravna določba*. V tem odnosu se torej *čutno*, na nazoren *faktum* zreducirano pokaže, v kolikšni meri je narava postala človeško bistvo človeka. Po tem odnosu je torej mogoče presojati celotno stopnjo omike človeka.« (MEID-I,CZ 1969, str. 331-332).

Ti Marxovi stavki ob vsej poetični »plemeniti lepoti« misli, ki jo izražajo, niso tako nedolžni, kot se zdi na prvi pogled. Prvo, kar opazimo in kar je na videz zgolj zadeva »gramatike«, je, da ni govor niti o »odnosu moškega in ženske«, še manj o »odnosu ženske do moškega«, marveč o »odnosu *moškega do ženske*«: moški je »aktivni« moment, je tisti, ki se *nanaša*, ženska je zgolj pasivni predmet nanašanja – in že smo sredi tradicionalne metafizične opozicije »moškega« in »ženskega« kot aktivnega in pasivnega, svobodnega in nujnega, duhovnega in naravnega, subjekta in objekta itn. To implicitno »metafiziko« potrjuje tudi drugi del navedenega odlomka: če je v odnosu moškega do ženske človekov odnos do narave neposredno njegov odnos do človeka, potem iz tega izhaja, da

*Na tem mestu objavljamo uvodno besedo, glavni referat, dva koreferata ter izvlečke iz diskusije s simpozija na temo »Ženske kot simptom razvoja«, ki ga je organizirala delovna skupina Problemov dne 8. III. 1982 v prostorih uredništva. Materiali simpozija so vključeni v raziskovalno nalogo »Ženske kot faktor razvoja«, ki poteka na ISF, financira pa jo RSS.

je ženska tista, ki znotraj »splošnega« rodu Človek zastopa »naravo«, tj., da razlika moško/žensko znotraj samega rodu Človek zastopa/ponavlja razliko Človek/Narava – kar drugače povedano pač pomeni, da je (znova) moški tisti, ki je »človek par excellence«. – Ob tem ni pomembno, »kaj je Marx dejansko hotel reči« – jasno je, da Marx tega ni hotel poudariti, da je nasprotno »hotel reči« prav to, kako si moški s poniževanjem itn. ženske jemlje lastno človeškost, lastno generično bistvo –, marveč to, da že sama dobesednost izrečenega ne glede na »pomensko intenco« nosi neko ideologijo.

Skušajmo vse to širše utemeljiti z analizo teoretskega ozadja teh stavkov: njihova teoretska podlaga je misel (ki jo nahajamo razvito predvsem v *Pariških rokopisih*), da je človek *generično bitje*: ne zgolj v banalnem pomenu, da je pač vsak človek posameznik rodu Človek, marveč predvsem tako, da pride posameznik do svojega »človeškega«, generičnega bistva šele skozi svoje razmerje s soljudi: sam se potrjuje kot »generično bitje« v meri, v kateri obravnava sočloveka »človeškemu bistvu« primerno, in nasprotno, njegovo obravnavanje sočloveka kot golega predmeta izkoriščanja, manipuliranja itn. pomeni nujno tudi »samoponižanje«, odpoved lastnemu »generičnemu bistvu«. Ta dialektika »vzajemnega priznavanja«, kjer pride posameznik do svoje »človeškosti« zgolj prek priznavanja »človeškosti« sočloveka (v čemer nam kajpada ni težko prepoznati odmevov Heglove dialektike »gospodarja in hlapca« iz *Fenomenologije duha*), je na delu v celotnem Marxovem opusu, tja do *Kapitala*: v 1. poglavju Marx pokaže, kako lahko posamično blago izrazi svojo vrednost zgolj z nanašanjem na neko drugo blago, pri čemer je to drugo blago v svoji neposredni telesnosti pojavna forma vrednosti nasploh; temu je priključena opomba z naslednjo homologijo:

»Na nek način je s človekom kakor z blagom. Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: Jaz sem Jaz, se človek najprej ogleduje kot v zrcalu samo v drugem človeku. Šele z nanašanjem na človeka Pavla kot sebi enakega se človek Peter nanaša na samega sebe kot človeka. S tem pa mu tudi Pavel s kostmi in kožo, v svoji pavlovski telesnosti, velja za pojavno formo genusa človek.«

Torej: šele z nanašanjem na žensko kot sebi enako se človek-moški (*der Mensch*) nanaša na samega sebe kot človeka. – Toda Marx ne ostane pri enostavni vrednostni formi, marveč jo razvije do ravni občega ekvivalenta, kjer se obče bistvo, vrednost vseh blag utelesi v enem samem blagu, denarju: denar je blago, ki »v svoji telesnosti velja za pojavno formo genusa« vseh blag:

»Tako je, kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo različne rodove, vrste, podvrste, družine itd. živalskega kraljestva, eksistirala tudi še Žival, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva.«

Denar torej ni zgolj »blago med blagi«, marveč ima neko izjemno mesto: neposredno uteleša samo občost, sam genus blag, kolikor je (prek svoje neposredne zamenljivosti za ostala blaga) potencialno »vsa« blaga; to je treba vzeti dobesedno: šele skozi denar, skozi njegovo izjemno mesto, ostala blaga postanejo »vsa (ostala)«, tj., se »svet blag« konstituirajo kot celota »vseh blag« – brez denarja imamo opraviti zgolj s spletom partikularnih ekvivalenc. – In šele če homologijo razmerja moški/ženska z blagovno formo razvijemo do te stopnje občega ekvivalenta, lahko dojamemo razliko moški/ženska: razlika med njima ni prepro-

sto razlika dveh vrst genusa »Človek«, kjer bi imeli opraviiti s preprostim simetričnim razmerjem prepoznavanja prek ogledovanja-v-zrcalu, tako da bi se moški prepoznal za človeka skoz nanašanje na žensko in obratno, marveč imamo – heglovsko rečeno – opraviiti z vrstno razliko, ki hkrati sovpade z razliko rod/vrsta (sovpadanje, ki ga nakazuje dvoznačnost besed »der Mensch«/»the man«/»človek« itn: hkrati »človek« in »(odrasel) moški«): »moški« ni zgolj vrsta rodu »Človek«, marveč je hkrati »individualna inkarnacija« samega rodu »Človek«. Znotraj rodu »Človek« je »moški« tisti, ki uteleša občost rodu kot takega, »ženska« pa tista, ki uteleša spol (spolno razliko) kot tak, je »moški« tisti, ki uteleša Občost, »ženska« pa tista, ki uteleša Partikularnost, je »moški« tisti, ki uteleša Eno, »ženska« pa tista, ki uteleša Mnoštvo, itn. Ključnega pomena je pri tem, da ni »moški« kot neposredno utelešenje genusa »Človek« v nikakršnem »protislovju« z izhodiščno »plemenito« mislijo, da se moški šele z nanašanjem na žensko kot sebi enako nanaša nase kot na človeka, marveč sledi prvo iz drugega prav tako kot sledi ekvivalentska blagovna forma iz enostavne blagovne forme. (Mimogrede povedano: pri Marxu najdemo tudi drugo plat tega, da moški uteleša genus »Človeka«, tj. zenačitev ženskega spola s spolom »kot takim«; tako se mu je v pismu Engelsu, kjer toži o tem, da se mu je – namesto zaželenega sinu – spet rodila hčerka, »spontano« zapisalo, da je njegov novi potomec »leader of the sex' par excellence« (nav. po W. Blumberg: *Karl Marx*, rm 76, str. 117).) S tem pa smo dokaj preprosto prišli do Lacanovega razlikovanja »moškega« in »ženskega« kot »celega« in »ne-celega« oz. »vsega« in »ne-vsega«: če pravi Lacan, da ženska »ne eksistira«, potem ne eksistira natanko v orisanem pomenu »ex-sistence«, izjemne pozicije, ki neposredno inkarnira občost genusa.

Toda vrnimo se k Marxu; tako rekoč sam od sebe se namreč ponuja očitek, da je to, kar smo povedali, sicer lahko res, saj je bil Marx pač »otrok svojega časa« in torej zaznamovan z ideologijo družbe, iz katere je izrasel, da pa gre za nekaj, kar ne le ne zadeva samega njegovega temeljnega teoretskega sklopa, marveč nam prav Marxova misel šele daje v roke teoretsko orožje, s pomočjo katerega bomo lahko revolucionirali tisto dejanskost, ki poraja ideološko razumevanje moškega kot utelešenja genusa »Človek«. Načelno ta očitek drži, toda da zadeve niso tako enostavne, tj., da orisani moment ni brez konsekvenc za sam temeljni Marxov in Engelsov teoretski sklop, in da je zato ob njem treba tudi »naprej misliti« v razmerju do Marxa in Engelsa, to bom skušal nakazati ob tistem njunem tekstu, ki najbolj sistematično razvije povezanost procesa socialistične revolucije z osvoboditvijo žensk, ob Engelsovem *Izvoru družine*... Vzemimo naslednji dolomek iz drugega poglavja (*»Družina«*):

»Monogamija nikakor ni bila plod individualne spolne ljubezni... Bila je prva oblika družine, ki ni temeljila na naravnih, ampak na ekonomskih pogojih, namreč na zmagi privatne lastnine nad prvotno samoniklo skupno lastnino... Tako se posamični zakon nikakor ni pojavil v zgodovini kot sprava med možem in ženo, še mnogo manj kot najvišja oblika zakona. Nasprotno. Pojavil se je kot podjarmljenje enega spola po drugem spolu, kot proklamacija nekega, dotlej v vsej prejšnji zgodovini neznanega nasprotja spolov... Prvo razredno nasprotje, ki se pojavi v zgodovini, se je rodilo z razvojem nasprotja med možem in ženo v posamičnem zakonu in prvo razredno zatiranje se je rodilo hkrati z zatiranjem ženskega spola po moškem spolu. Posamični zakon... je celica civilizirane družbe, v kateri že lahko proučujemo naravo nasprotij in protislovij, ki se svobodno razvijajo v tej družbi.« (MEID V, str. 268–269)

Tu znova nahajamo odmev stare Marxove misli, da je razmerje moškega in ženske pojav, skozi katerega lahko razberemo protislovja in stopnjo razvoja celotne družbe: »celica . . . v kateri že lahko proučujemo naravo nasprotij in protislovij« civilizirane družbe. Engelsova teza je v grobem, da so predrazredne rodovne družbe matriarhalne, razredne družbe pa patriarhalne, tj., da pomeni monogamija kot oblika zakona, ustrezna »zmagi privatne lastnine«, hkrati podjarmljenje ženske po moškem, da se torej nasprotje med moškim in žensko oziroma prevlada moškega nad žensko pojavi šele z nastopom razrednega zatiranja. – Navzlic še danes neizkoriščenim možnostim, ki jih odpirajo te Engelsove misli, pa je treba izpostaviti tudi neko njihovo ključno nezadostnost, nezadostnost, ki se izraža skozi paradoksní spoj hkratnega »precenjevanja« in »podcenjevanja« družbene vloge žensk v doslejšnji zgodovini. Najprej je treba omeniti enoglasno ugotovitev sodobne etnologije, da »matriarhata« v pomenu, kot je to besedo razumelo raziskovanje s konca 19. in z začetka 20. stoletja (ter skupaj z njim Engels), nikoli ni bilo oziroma da je njegov obstoj vsaj močno dvomljiv in nedokazan; strogo je namreč treba ločiti med »matriarhatom« (družbo, v kateri igrajo ženske vodilno vlogo v procesu njene reprodukcije) in »matrilinelnostjo« (družbo, v kateri se potomstvo šteje po ženski liniji): raziskave so pokazale, da je tudi v »matrilinelnih« družbah vloga »poglavarja«, »družinskega gospodarja« itn. pripadla moškemu, le da je namesto očeta to vlogo lahko igral tudi kdo drug, praviloma materin brat (stric po materini strani). S tem pa postane vprašljiva tudi druga Engelsova teza, ki izhaja iz teze o matriarhatu, namreč teza, da je do podjarmljenja enega spola po drugem, do zatiranja ženskega spola po moškem, prišlo šele z razkrojem rodovnih skupnosti in njihovim razvojem v razredne družbe: etnološke raziskave (prim. zgolj zelo zanimivo razpravo znane francoskega marksističnega antropologa Mauricea Godeliera *Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* v zborniku *Sexualité et pouvoir*, Payot, Paris 1976, str. 268-306) so dokazale, kako je sam nastop »eksogamije« vezan na prevlado moškega (od vsega začetka so bili moški tisti, ki so nastopili kot »zamenjevalci« žensk, ženske pa kot »objekt menjave«), kako imamo že pri »najprimitivnejših« plemenih opraviti opraviti s strogo segregacijo »moškega« in »ženskega«, pri čemer se ta opozicija križa s opozicijo »čisto«/»umazano«, kar potegne za sabo celo vrsto »segregacijskih« ukrepov do žensk (njih osamitev za časa menstruacije, iztrganje klitorisa kot obred, ki potrdi spolno »godnost« ženske, itn.), kako pride že pri teh skupnostih do izredno toge »delitve dela« med moškimi in ženskami itn., kar vse potrjuje Marxovo in Engelsovo misel iz *Nemške ideologije*: »Prva delitev dela je delitev med možem in ženo zato, da rodita otroke.« (MEID II, str. 5) Ta »prva delitev« se kajpada razvije – že v predrazredni plemenski družbi! – v strogo kodificirano razmejitev »moških« in »ženskih« opravil (napr. lov in vojskovanje versus poljedelstvo in »hišna dela«).

Tej »precenitvi« družbene moči žensk v prdrarezadni družbi na videz paradoksnó ustreza neka »podcenitev«, ki jo izraža Engelsova formulacija, da je monogamija »prva oblika družine, ki ni temeljila na *naravnih*, ampak na *ekonomskih* pogojih»: implicitna podmena te trditve je kajpada, da je »produkcija stvari« (»delo«) tista, prek katere se človek iztrga iz narave, in da so zato predrazredne družbe, v katerih družinski red prevladuje nad produkcijskimi razmerji v strogem pomenu (natančneje: v katerih je sam družinski red še »povzemajoča enotnost« in »opredeljujoča sredina« produkcijskih razmerij), še nekako napol »nadaljevanje narave«, »samonikle« družbe, v katerih »narava« (sorodstvena, tj. »krvna« razmerja) nekako še »prevladuje« nad »kulturo«, ne pa družbe, strukturirane skozi in skozi prek družbene simbolne prakse (napr. v ob-

liki skrajno kompleksnega sistema »simbolnih menjav«, ki strukturira njihov »družinski red«). Skratka, matriarhat naj bi pomenil, da ostaja osnovna strukturirajoča instanca družbe še vedno zaznamovana z naravno neposrednostjo, da se družba še ni iztrgala »naravni samoniklosti«. Tako se znova znajdemo pri implicitni, četudi neizrečeni zenačitvi opozicije »žensko«/»moško« z opozicijo »narava«/»kultura«: »moški« je tisti, ki znotraj genusa Človek zastopa »človeškost« kot tako, »svetovnozgodovinski poraz« ženske pomeni hkrati zmago »produkcije stvari« (»dela« kot tistega, kar je po besedah samega Engelsa »ustvarilo človeka«) nad (samoniklo, naravno) »produkcijo ljudi«.

Zdi se, da ima vsa ta razprava zgolj zgodovinski (celo »predzgodovinski«) interes, toda ta videz je napačen: njen »zastavek« zadeva samo jedro razmerja med procesom socialistične revolucije in t. im. »ženskim vprašanjem«. Nekoliko poenostavljeno: če je do podreditve ženske moškemu prišlo šele z nastopom razredne družbe, šele skoz razkroj predrazrednih rodovih skupnosti, potem je tudi rešitev t. im. »ženskega vprašanja«, družbena osvoboditev žensk, nekaj v strogem pomenu drugotnega, bolj ali manj »avtomatični« rezultat procesa socialistične revolucije (odprave družbenoekonomske odtujitve), ki ga lahko zgolj bolj ali manj »ovirajo« različni »ostanki preteklega« (»stare patriarhalne navade« ipd.). Če pa je podreitev ženske moškemu tista »prva delitev dela«, ki je na delu že sredi predrazrednih rodovnih skupnosti, potem gre pač v nji za (relativno) »avtonomen« kompleks, kjer socialistična revolucija res šele ustvari pogoje za osvoboditev žensk, vendar pa ta osvoboditev zahteva svojo lastno, specifično »dialektiko«.

Specifična dialektika osvobajanja žensk pa kajpada navzlic svoji relativni »avtonomnosti« ni proces, ki bi potekal neodvisno od procesa socialistične revolucije, marveč je prav v tej svoji relativni »avtonomiji« najboljčutljivejši pokazatelj značaja in dometa same socialistične preobrazbe – drugače povedano, najboljčutljivejši *simptom njenega razvoja*, kot bodo skušale s svojimi prispevki pokazati tovarišice Katja, Zdenka in Valerija.

Slavoj Žižek

DISKUSIJA

X: Slavojeva izvajanja ob znanem odlomku iz Pariških rokopisov bi rada podprla še z nekim zapažanjem: dejstvo, da nastopi moški kot tisti, ki se nanaša na žensko, in ne (tudi) obratno, je pač treba navezati na Marxovo misel, ki jo najdemo na primer v Nemški ideologiji, v modificirani obliki pa je navzoča tudi v samih Pariških rokopisih, da se človek od živali razlikuje po tem, da »se nanaša«, medtem ko je žival brezodnosno, neposredno stopljena s svojo življenjsko dejavnostjo; termin »nanašanje« torej ni naključen, marveč ima odločilno vlogo pri opredelitvi človekove specifičnosti.

Rudi Štukl-Žerjav: Kar zadeva Engelsovo stališče do osvoboditve žensk, bi lahko šli še korak dlje: ne le da je zanj osvoboditev žensk bolj ali manj »avtomatičen« rezultat procesa socialistične revolucije, marveč je celo bolj ali manj »avtomatičen« proces znotraj samega proletariata že v okviru kapitalistične družbe; s tem ko nadaljnji razvoj kapitalskih razmerij postopoma razkraja »sveto« zasebnost družine med delavci (z vključevanjem žensk v delovni proces, tako da ni več sam moški tisti, ki nastopa kot »glava družine«), sta pravzaprav vsaj v tendenci moški in ženska že izenačena: ženska ni več omejena na področje »zasebnosti« in kot takšna materialno odvisna od moškega, oba sta v istem po-

ložaju proletarca, ki prodaja svojo delovno silo, in ker sta potemtakem oba brez lastnine proizvodjalnih sredstev, tudi njun zakon nima več te funkcije, da zagotavlja prenos lastnine na zakonitega dediča – skratka, edina osnova njunega zakona je – vsaj v tendenci – že znotraj same kapitalistične družbe zgolj individualna spolna ljubezen. V tej točki proletarske pozicije kot čiste »brezsubstančne subjektivnosti«, kot »svobodne« subjektivnosti, »osvobojene« vseh predmetnih pogojev produkcije, sta torej moški in ženska praktično že *izenačena*. – Edini problem je kajpada v tem, da je, kot je nakazal Slavoj, sam tisti splošni medij, v katerem sta izenačena, že »moško« opredeljen: lahko bi rekli, da se po Engelsu ženska s svojo »proletarizacijo« iztrga svoji naravni »samoraslosti« ipd. in se končno izenači z moškim – točka skrajne odtujitve delavce-moškega, točka, na kateri se le-ta izkusi kot brezsubstančna subjektivnost, kot »zapopadek vseh ničnosti«, je hkrati točka, na kateri se ženski uspe iztrgati svoji tradicionalni vlogi (narave – objekta – pasivnega – spola kot takega . . .) in se znajti na istem kot moški.

Liljana Popovič: *Slavoj je skušal, navezujoč na Lacana, spolno razliko interpretirati tako, da moški zastopa moment univerzalnosti, ženska pa moment partikularnosti, se pravi: moški je tisti, ki znotraj rodu Človek zastopa ta rod kot tak, ženska pa spolno, »vrstno« razliko kot tako. Toda Slovoj je gotovo dovolj dober poznavalec Hegla, da ve, kako Hegel zapopade spolno razliko prav nasprotno: ženska zastopa moment izhodiščne, substancialne univerzalnosti, moški pa moment razlike, partikularnosti, razcepa . . .*

S. Žižek: Lepo, da si to omenila; menim namreč, da se to nasprotje, ki ga omenjaš, izkaže za navidezno, če mu pristopimo z aparaturo označevalne logike ncelga, ne-vsega. Izhodiščna, substancialna univerzalnost ženske namreč prav ni univerzalnost v strogem pomenu, marveč je »ne-cela«, ne-»vsa«, ker nima meje, nima izjeme, iz katere bi se »totalizirala«; v tem pomenu ostaja nekaj v temelju »partikularnega«: množica »partikularnih« žensk, ki nimajo v sebi momenta občosti. Moški pa pride do univerzalnosti v strogem pomenu natanko tako, da vnese moment razcepa, izjeme, se pravi: da iz izhodiščne še-ne-totalizirane množice nekaj odvzame, izključuje. Grobo povedano: moški pride do univerzalnosti tako, da iz izhodiščne substancialne množice-brez-izjeme izključni *samo partikularnost*, saj se univerzalnost kot taka vzpostavi z izključitvijo partikularnega – heglovsko rečeno, občost je občost le kolikor je do partikularnega v odnosu negativnosti, »prečisti« se v občost v strogem pomenu, v *zasebivajočo občnost*, le tako, da pride to negativno razmerje do vsega partikularnega do svoje zasebnosti; paradoks je kajpada v tem, da lahko občost pride kot taka do svoje zasebnosti nasproti partikularnemu le tako, da *se sama vnovič »utelesi« v nekem partikularnem*, v paradoksnem momentu, ki v samem redu partikularnega zastopa občost kot tako (svet blag pride do občosti le tako, da se ta občost kot taka – vrednost – utelesi v nekem posebnem blagu; človeški rod pride do občosti – do, če se že hoče, »generičnosti« – le tako, da se sama ta občnost utelesi v eni njegovih »vrst«, v moškem). V tem pomenu »moški« zastopa moment občosti prav s tem, ko vpelje v samo izhodiščno, ne-totalizirano substancialnost radikalen razcep: razcep, ki ni zgolj »vrstna« razlika, marveč hkrati razlika med samim rodом in vrsto.

O DRUŽINI KOT »OSNOVNI CELICI« SOCIALISTIČNE DRUŽBE

Tako rekoč 'nulta točka' slehernega marksističnega pristopa k »ženskemu vprašanju« je kajpada v tem, da ne zadošča formalna enakopravnost, tj., da je treba vzpostaviti celo vrsto dejanskih pogojev enakopravnosti, med katerimi so na prvem mestu vključitev žensk v družbenoekonomski in družbenopolitični proces ter s tem povezana osvoboditev žensk od uklenjenosti v družino kot njen »naravni poklic« (razbremeitev gospodinjskih del z njihovim podružbljenjem, svobodno odločanje o otrocih, itn.) Ta omejitev ženske na »zasebno« področje, njena izključitev ne le iz »javnega življenja«, marveč tudi iz produkcijskega procesa, se je izoblikovala šele z nastopom meščanskega »intimnega para«; predmeščanska patriarhalna družina je namreč še vedno bila *produkcijsko-reprodukcijska celota*: funkcija družine ni bila zgolj reprodukcija delovne sile (vzreja in vzgoja otrok itn.), marveč je hkrati tudi produkcijski proces bil »posredovan« z družino: ženska ni delala zgolj v »gospodinjstvu«, marveč je bila vključena tudi v delo na polju, v delavnici itn. – šele z meščanstvom nastopi med družino in produkcijskim procesom razcep, družina postane »otok zasebnosti«, izvzet tako produkcijskemu procesu kot »javnemu življenju«. Tako dojeta družina deluje v meščanski družbi kot svojski »ostanek predmeščanskega«: v nji še naprej vladajo patriarhalna razmerja, ki so prej prežemala celotno družbo. Šele na tej podlagi se »žensko vprašanje« prekrije z družino, saj nastopi »družina« (gospodinjstvo, vzgoja itn.) kot »naravni ženski poklic«: cela vrsta potez, ki nam še danes delujejo »naravno«, na primer temeljni psihološki pomen »materinske ljubezni«, se izoblikuje šele v tem razdobju. (Prepričljive socialnopsihološke zgodovinske analize – prim. zgolj nedavno delo Elisabeth Badinter *Materinska ljubezen* – so pokazale, kako je šele v 18. stoletju to, da mati da svoje otroke v rejo in vzgojo drugim, da jim sama ne nudi »toplega materinskega zavetja«, doživeto kot »izdaja naravnega materinskega poslanstva«.) Nikakor namreč ne smemo pozabiti, da je razcep na »javno« in »zasebno« življenje strogo zgodovinsko pogojen, meščanski pojav. Osnovni paradoks izoblikovanja meščanske družine bi torej bil, da je ženski v samem trenutku, ko ji je priznana *formalna* enakost z moškim (svobodna zakonska zveza na podlagi ljubezni itn.), dokončno odvzeta *dejanska osnova* enakosti (izključitev iz produkcijskega procesa, omejitev na družino kot »naravni poklic«).

V tako izoblikovani meščanski družini kajpada oba njena »stebr«, oče in mati, nikakor nista simetrična: mati je tista, ki uteleša družino *kot tako*, vrednote »toplega čustva«, »intime« itn., medtem ko oče zastopa znotraj družine širšo družbeno skupnost: proizvodnjo, razum zoper »slepo čustvo«, splošno zakonitost in pravičnost zoper ozko družinsko privrženost itn. – Temeljnega pomena pa je, da se zavemo, kako družina kot »otok patriarhalnosti« v nepatriarhalni meščanski družbi nikakor ne preživi zgolj zaradi nekakšne samodejne »vztrajnosti« »starih, utečenih navad« ipd., marveč zato, ker ima tudi v novi družbeni konstelaciji še kako pomembno funkcijo: njena osnovna naloga je, da je »najboljša pripravljalnica za življenje v skupnosti«, tj., da opravi tako imenovani »primarni socializacijski proces«, da pogoji razvoj »človeške živali« v »odgovornega«, »samoobvladujočega se« subjekta, ki ve, da je pogoj in okvir svobode sprijaznjenje z družbeno nujnostjo, samoobvladovanje, odpoved ipd. Drugače povedano, to, da v meščanski družbi še vztraja družina kot »otok patriarhalnosti«, izpričuje zastrto in zatrto »resnico« meščanskega »svobodnega subjekta«: dejstvo, da se ta »avtonomni«, »svobodni« itn. subjekt lahko oblikuje zgolj

na podlagi nekega še kako »heteronomnega«, patriarhalnega pritiska, da je njegova »avtonomija« rezultat neke »ponotranjene prisile«, natančneje: rezultat njegove »identifikacije« z nosilcem te prisile. Gre, skratka, za to, da se za meščanskim »avtonomnim subjektom«, ki se podreja zgolj »samopostavljenemu«, »svobodno priznanemu«, »notranjemu« Zakonu, skriva identifikacija z neko instanco, ki izvirno nujno nastopi kot »zunanja«, »traumatična«.

Nemara je natanko v tej osnovni funkciji meščanske družine kot na prvi pogled odvečnega »otoka patriarhalnosti« iskati odgovor na vprašanje, zakaj je tisto, kar številni teoretiki od Lenina do našega Jožeta Potrča ponujajo kot »socialistično družino«, zgolj meščanska družina v njeni idealizirani podobi, očiščena umazane »hrbtne strani«. Vzemimo na primer množično-poljudno delo Gustava Šiliha *Vzgoja naših otrok* (Prešernova družba 1956, nav. kot (Š)); Šilih že s prvim stavkom poglavja o »pomenu družine za vzgojo mladega rodu« pokaže svoje (meščanske) karte:

»Družina je najmanjša in najprirodnejša skupnost.« (Š-30)

Že bežna analiza kajpada pokaže, da je »prirodnost« monogamne družine, na katero meri Šilih, učinek meščanske ideologije: monogamna »intimna« družina, ki daje otroku »materinsko ljubezen in toplo družinsko vzdušje« (Š-31), je produkt razkroja predmeščanske patriarhalne družine kot produkcijsko-reprodukcijske celote. Najjasneje se to pokaže, ko Šilih opisuje, kako se »oče in mati s svojimi dobrimi moškimi odnosno ženskimi lastnostmi pri vzgoji kar najsrečneje dopolnjujeta« (Š-34):

»Oče je predstavnik in čuvár družine, njen branitelj in večkrat njen edini oskrbovalec ter nosilec pristne avtoritete, ki ne izvira iz njegove telesne in duševne premoči in še manj iz samovolje, marveč iz duha zakonitosti. Kar zahteva, se mora izvršiti, ne zato, ker on tako hoče, ampak zato, ker je potrebno. Kot zavesten član naše skupnosti izpolnjuje njene zakone, spoštuje njene odredbe, živi po njenih načelih in jih smiselno vnaša v svojo družino. . . . V skrbi za družino in otroke usmerja svoj pogled v prihodnost, ki jo vsekdar povezuje z uspevanjem in napredovanjem skupnosti.

Mati je poosebljena ljubezen ter je kot taka nosilka veselja, zadovoljstva in tiste duševne toplote, ki je pogoj za zdrav razvoj otrok in za nenehno očetovo ustvarjalno dejavnost. Najbolje pozna osebno življenje slehernega družinskega člana. . . . Njena ljubezen in skrb se ne omejuje na zdrave, lepe in bistre otroke, marveč ju še bolj daruje tistim, ki so oškodovani, bolehní in kakor koli prikrajšani. . . . Neredko je v stiskah močnejša ter zna premagovati velike težave. Na splošno pa je naša mati bolj človek sedanjosti, še preveč vključena v ozki krog svoje družine in premalo usmerjena proti prihodnosti.« (Š-33, 34)

Polje pomenskih opozicij, s katerimi je tu opredeljena »dopolnjujoča se različnost očeta in matere« (Š-34), je kajpada strogo meščansko: avtoriteta – ljubezen, razum – čustvo, prihodnost – sedanjost, javnost – zasebnost itn. Družina je dojeta kot vase zaprta »celica«, zasebna skupnost, oče pa je tisti, ki v nji zastopa skupnost, širšo zakonitost. Šilih seveda v nadaljevanju pojama, da bo resnična enakopravnost med možem in ženo dosežena šele, ko žene ne bo več toliko obremenjevalo gospodinjsko delo in ko bo enakopravno z možem vključena v proizvodni proces, toda česar »ne vidi«, je preprosto to, da bi bilo s to dejansko enakopravnostjo tudi konec »dopolnjujoče se različnosti očeta in matere«, saj bi tedaj tudi mati zastopala zakonitost-javnost-razum-prihodnost itn. – Najbolj neposredno pa se pokaže pravi značaj takšne »socialistične družine« ob vlogi, ki naj jo v nji igra spolnost:

»Naša socialistična morala jo pojmuje kot prirodno danost, ki naj zagotovi zdrav zarod v zakonu enakopravnega moža in enakopravne žene. Zaradi tega ne sme biti mlademu človeku nikoli smoter golo zadovoljevanje spolnosti, marveč mora biti njegov smoter socialistična družina, ki jo hoče ustanoviti z ljubljenim bitjem. Zanj se pripravlja telesno in duševno ter je spolno vzdržen, dokler ni docela zrel, praviloma do sklenitve zakonske zveze. Za spolno vzdržnost govore prepričevalni razlogi.« (Š-125)

Potem ko našteje nekaj teh »prepričevalnih razlogov«, se Šilih obrne k problemu »spolne vzgoje« in opredeli kot njeno edino nalogo prav in zgolj »oborožitve« za spolno vzdržnost:

»Spolna vzdržnost pred zakonom je marsikateremu mladeniču nedvomno težavna, zato ga moramo s celotno vzgojo zanjo oborožiti. V tem smislu lahko govorimo o »spolni vzgoji, ki ima tri glavne naloge: obvarovalno, negovalno in zdravitveno.« (Š-125)

Če pustimo za trenutek ob strani pomenljivo dejstvo, da naj bi bila spolna vzdržnost težavna zgolj »marsikateremu mladeniču« (zakaj ne tudi dekletu?), če pustimo ob strani tudi zanimive »obvarovalne naloge« (skrb za snago otrokovega telesa, »kar se sugestivno prenaša tudi na duševnost«! (Š-125), prehrana z malo mesa, otroku naj se ne poklanja preveč čutne nežnosti, in sklep: »Fant, v čigar srcu živi mati kot vzor pristne in plemenite ženskosti, bo težko našel pot k vlačugi . . .« (Š-126), kjer smo pač sredi tipične krščanske razpetosti lika ženske med »materjo« in »vlačugo« – če imamo kje opraviti z »dopolnjujočo se različnostjo«, potem natanko tukaj!), potem pade v oči predvsem kontinuiranost takšne »socialistične družine« s staro, dobro krščansko družino: vzdržnost do sklenitve zakonske zveze, smoter spolnosti »družina«, tj. potomstvo, itn. Zato nas tudi ne smeje presenetiti stavki kot tile:

»Pravilno pojmovana sramežljivost je za mladega človeka obvarovalno sredstvo. V svojem bistvu ni nič drugega kot spoštovanje do ljubezni in skrivnosti razplajanja.« (Š-127)

Odstavek prej pa govori Šilih o tem, naj otrok doživlja »svojo telesnost kot prirodno danost«, in poudari, da »golota in spolovila postanejo otroku zanimiva šele tedaj, če ga nanja opozorijo odrasli, dostikrat na meglen in tajinstven način, ki vzbuja njegovo radovednost in razvne njegovo domišljijo« (Š-127). Ti dve postavki nikakor nista preprosto v »protislovju«, marveč gre za dve strategiji, kako se izogniti »tistemu«: (1) zadeva je nepomembna, povsem naravna . . ., (2) zadeva je preveč intimno skrivnostna, da bi se o nji kar tako govorilo . . . To »protislovje« izstopi v čisti obliki ob »problemu« masturbacije: najprej Šilih zapiše, da »je masturbacija normalen razvojni pojav« (Š-128), nato pa nadaljuje: »Vzgojitelj, ki poskuša mladostnika masturbacije odvaditi, si mora predvsem pridobiti njegovo zaupanje in se včasih pripraviti za dolgotrajen boj.« (Š-128) Če znova pustimo ob strani »nasvete«, ki sledijo in ki se včasih gibljejo že na robu odkrite perversnosti (vzgojitelj, predvsem mati, naj najprej ugotovi, »kako je mladostnik z masturbacijo začel, kako dolgo jo že izvaja, kdaj, kje in kolikokrat na dan (teden) to počenja«, potem pa naj »skupno z njim razmislija in skupno« naj »sestavita dosegljiv načrt za odvajanje« (Š-128)), potem se velja spet vprašati, zakaj tako temeljito načrtovan »dolgotrajen boj« proti nečemu, kar je zgolj »normalen razvojni pojav«.

Odgovor na to vprašanje dobimo, če navežemo »spolno vzgojo« na splošnejšo raven »pomena družine za vzgojo mladega rodu«:

»... družina je za vzgojo nenadomestljiva. Otrok ... se v njej najučinkoviteje pripravlja za življenje v drugih, večjih skupnostih. V kolikor toliko urejeni družini se uči, da se je treba v prid celoti pogosto odreči osebnim željam, da ne more imeti vsega sam, da more uveljavljati svoje osebne posebnosti in svojo osebnost le toliko, kolikor z njimi drugim ne škoduje, in da se mora večkrat sprijazniti z nujo, če hoče uživati svoj del svobode. Izkušnje, ki si jih pridobiva kar se da nazorno v stvarnih položajih družine in že v najmlajših letih, prenaša mladi človek v svoje poznejše življenje. Tako je družina najboljše pripravljavnica za življenje v skupnosti, saj posreduje otroku pobude, doživetja in vrednote, ki bi jih drugod ne mogel dobiti.« (Š-31, 32)

V tako dojetem »poslanstvu« družine spolna vzgoja ni zgolj eno izmed območij, na katerih se mladostnik uri v odpovedi, samoobvladovanju itn., marveč ima odlikovan, izjemen položaj: obvladovanje spolnosti ima nekako »univerzalen« značaj, je hkrati »šola samoobvladovanja« (J. Potrč) *nasploh*: smoter »posebne« spolne vzgoje se prekrije s »splošnim« smotrom, naj otrok pod vodstvom staršev

»bolj in bolj obvladuje svoje nagone, čutna vznburjenja in trenutna razpoloženja, naj se uči prenašati lakoto, žejo, vročino, mraz, utrujenosti, ropot, bolečine ter se odpovedovati zaželenim užitkom. Utrditi ga je treba proti vplivom množične sugestije, to se pravi, da bo vztrajal pri svojem pravilnem prepričanju, čeprav vsi ostali delajo drugače. Ob doslednjem urjenju in navajanju od rojstva dalje si pridobi otrok notranjo trdnost in samostojnost, ki je za obvladovanje spolnega nagona v poznejših letih največje važnosti.« (Š-126)

Zato je pravzaprav treba zadnji stavek tudi obrniti: nista le »notranja trdnost in samostojnost« največje važnosti za obvladovanje spolnega nagona, marveč je tudi obvladovanje spolnega nagona podlaga, ključni »preskusni kamen« »notranje trdnosti in samostojnosti«. Zato nas ne sme začuditi, če Šilih v zadnjem stavku poglavja o »spolni vzgoji v družini« tudi eksplicitno izvrši ta obrat: za napredovanje in uspevanje naše skupnosti »je pravilno usmerjena in obvladovana spolnost največjega pomena« (Š-128).

Od kod prav spolnemu nagonu to »izjemno« mesto, zaradi česar je – kot poudarja Šilih – obvladovanje spolnosti ključnega pomena za podobo, za »značaj« celotnega človeka? Odgovor, ki ga daje teoretska psihoanaliza, ni – kot se še danes pogosto misli – v nekakšni »vsemoči«, »neobvladljivosti« ipd. spolnega nagona, marveč nasprotno v tem, da je tako imenovani »spolni nagon« v bistveno manjši oziroma drugačni meri od ostalih »nagonov« (lakote, žeje itn.) neka »naravna« potreba (ki jo nato zadovoljujemo v bolj ali manj »civilizirani«, »kultivirani« obliki), da že po samem svojem temeljnem ustroju ni nek fiziološki »instinkt«, primerljiv z žejo in lakoto, marveč je vseskoz dejstvo reda Simbolnega, konstituiran v mediju govornice. Seveda je tudi »zadovoljevanje« ostalih »potreb« vselej že hkrati »simbolno« posredovano, tj. – kot je lepo pokazal Lévi-Strauss ob hrani – v različnih načinih priprave in použivanja hrane, v različnih (še zdaleč ne »naravnih«, marveč vselej zgodovinsko opredeljenih) »paradigmatskih« in »sintagmatskih« mrežah, ki strukturirajo njeno pripravo in použivanje (znameniti »kulinarični trikotnik« surovo-pečeno-kuhano, zaporedje predjedi, glavne jedi in deserta, opozicija »slanih« in »sladkih« jedi (ki je na Kitajskem ni!), opozicija priprave v zaprti kuhinji in priprave pred očmi jedca, itn. itn.) lahko odčitamo osnovne ideološke opredelilnice celotnih civilizacij, tj., hrana ni zgolj »snov za želodec«, marveč je hkrati tudi »snov za možgane«, sredstvo oziroma medij simbolizacije, vselej je že »strukturirana kot govorica«. Toda pri vseh teh potrebah se simbolna vrednost predmetov, ki jih zadovoljujejo, zgolj nekako »nalaga« na

njihovo »uporabno vrednost«, razsežnost Simbolnega ni konstitutivna za samo »potrebo« kot tako – pri vseh »potrebah« razen pri »spolnem nagonu«, ki je, če naj si privoščimo to nekoliko vprašljivo analogijo, neke vrste »denar« med potrebami: je »nagon«, ki ni – navzlic tovrstnemu ideološkemu videzu – niti »v zadnji instanci« opredeljen s »fiziološkimi potrebami«, marveč je vseskozi determiniram z intersubjektivno mrežo simbolnih razmerij (zaradi česar je na primer možna spolna impotenca ali frigidnost, ki nastopi zaradi tako imenovanih »psihičnih razlogov«, ni pa možna na primer »frigidnost« za žejo ali lakoto, žeja ali lakota s fiziološko nujo neizogibno »pritisneta«), tj., pri spolnem nagonu se vseskozi gibljemo na ravni »pomena«, tudi na prvi (ideološki) pogled najbolj »živalsko« zadovoljstvo je pogojeno s *pomenom*, ki ga ima v okviru »psihične« simbolne ekonomije, ne s fiziologijo. Druga, tako rekoč hrbtna stran te konstitutivne determiniranosti »spolnega nagona« s simbolno mrežo je njegova potencialna »univerzalnost«, to, da nastopa kot potencialni »univerzalni« medij ostalih nagonov in potreb: zadovoljevanje in že izražanje vseh ostalih potreb lahko dobi – kot temu pravimo – »metaforični seksualni podton«.

Ta izjemen položaj spolnega nagona izpričuje že neko sicer dovolj znano dejstvo, ki pa mu radi spregledamo domet: edino »spolni nagon« je v vseh »civiliziranih« družbah zgrajen na neki temeljni *prepovedi* – »prepovedi incesta«. Pomen »prepovedi incesta« v libidinalni ekonomiji individua je natanko v tem, da prepreči spolno razmerje v njegovi pred-simbolni neposrednosti, kjer bi nam objekt zadovoljitve deloval zgolj kot »uporabna vrednost«, tj., da prestavi celotno polje »spolnosti« na *raven pomena*: to, s čimer imamo opraviti v spolnosti, so »označevalci« (Jacques Lacan), nosilci pomena, in ne nekakšni predmeti neposrednega zadovoljevanja potreb. (Drugače povedano, o tem, kaj nam bo delovalo kot zaželeni predmet, cilj ali način zadovoljevanja spolnega nagona, odloča mreža simbolnih »asociacij«, metaforičnih in metonimičnih zvez itn.) Nastop govornice vpelje torej v libidinalni stroj nek neukinljiv nesklad, za vse čase je zgubljena »naravna« povezanost spolnega nagona in njegovega predmeta, tista instinktivna gotovost, ki je tako značilna za žival. To je osnovna poanta paradoksnе postavke Jacquesa Lacana, da »ni spolnega razmerja«: spolno razmerje ni zadeva nekega naravnega »dozorevanja«, ki bi v slepni »fazi« doseglo »normalno, zrelo genitalno spolnost«, marveč je vselej že zadeva pouka, tradicije, »črke«, ki naknadno »krpa« pomanjkanje »naravne podlage« – žival se lahko ob parjenju zanese na svoj »vonj«, človek pa (kot nam pove celo oziroma prav tak »idiličen« pastoralen mit, kakršen je tisti o Dafnisu in Hloe) rabi pouk »modrosti« (izkušene starke) in mu ne pomaga še tako zavzeto oponašanje kozlov. Če kaj sledi iz dejstva otrokove »polimorfne perverzности«, potem natanko to: da libido nima nikakršnega »naravnega predmeta«, da je izvirno »nen(a)raven«. In tisto, kar je treba potlačiti z znamenito »potlačitvijo«, ni, če vzamemo ta termin v strogem analitičnem pomenu, toliko nekakšen naravni, »živalski« spolni nagon, kot natanko nesklad, spodletelost, ki je od vsega (človekovega) začetka lasten »spolnosti«: ni bolj »represivne« vizije od tiste spolnega, realiziranega, skladnega spolnega razmerja, »ženske in moškega« kot dopolnjujočega se, harmoničnega para. (Ob tem lahko občutimo vso smešnost tistih, ki navajajo perverzности, orgije ipd. kot primerke »poživinjene živalske spolnosti« ipd.: kot da niso orgije ipd. najbolj eklatanten primer tega, kako spolnosti *manjka* »naravna podlaga« . . .)

S tem pa smo že prišli do naslednje ključne razlike med spolnim »nagonom« in ostalimi potrebami: zgolj spolni nagon je podvržen specifičnemu procesu »potlačitve«. (Ostale potrebe, nagone, želje lahko zadene »potlačitev« zgolj, kolikor so »seksuirani«, kolikor v njih oziroma v predmetih, na katere merijo, »ne

gre zgolj zanje, marveč za nekaj drugega« – saj je, kot smo pravkar videli, spolnost že sama v sebi strukturirana metaforično-metonimično, vsak objekt želje že naknadno krpa manko »naravne podlage«, je že »nadomestovalec manka« (J. Lacan.) Tu kajpada ni mesto za še tako bežno pojasnitev tega ključnega koncepta psihoanalize; opozorimo naj le na to, da ima – prav zaradi že nakazane potencialne »univerzalnosti« spolnega nagona – način njegove »potlačitve« ključno vlogo pri oblikovanju celotnega »značaja«, celotne tako imenovane »psihične ustrojenosti« osebe, za katero gre. Na to razliko med spolnim nagonom in ostalimi potrebami je – v sicer zanj značilni simplistični obliki – opozoril že Wilhelm Reich:

»zatiranje grobe materialne zadovoljitve potreb daje drugačen rezultat kot zatiranje spolnih potreb. Prvo zatiranje nas žene k uporabi, drugo pa s tem, ko potlači spolne zahteve, ko jih odstrani iz zavesti in se notranje utrdi kot moralna obramba, preprečuje obe vrsti upora. Celo samo onemogočanje upora je nezavedno.« (*Masovna psihologija fašizma*, Beograd 1973, str. 38)

Paradoks je potemtakem v tem, da – prav zato, ker je (zgolj) pri spolnem nagonu na delu specifičen proces »potlačitve« – odrekanje zadovoljitve ostalih potreb stopnjuje naše nezadovoljstvo in aktivno upiranje, medtem ko odrekanje zadovoljitve nagona nasprotno krepi, utrjuje naše podrejanje družbenim avtoritetam. To je dejanska podlaga vznesenih izjav o tem, kako je obvladovanje spolnosti »največjega pomena« za napredovanje naše skupnosti (Šilih), kako je obvladovanje spolnosti naloga, ki je »v resnici edinstvena in vredna največjih naporov vse družbe« (J. Potrč). – Jože Potrč (prim. *O socialistični etiki in moralni*, Obzorja 1972, nav. kot (P)) je skušal to tendenco podgraditi s »teorijo dveh trajnih meril socialistične moralnosti« (P-237), sklicujoč se pri tem na Engelsa:

»Napredni ljudje pri nas že *davno* poznajo Engelsov kriterij iz leta 1884, ki ga nimamo niti najmanj vzroka ali potrebe menjati, ampak samo *spoštovati*, in sicer *dosledno* spoštovati. Engels pravi: »To novo (namreč *proletarsko*) npravstveno merilo se glasi: ne vpraša se *samo*, ali je bilo spolno občevanje zakonsko ali izvenzakonsko, marveč *tudi*, ali je izviralo iz ljubezni obeh ali ne«. Ta formulacija novega kriterija se mi zdi *preprosta* in *razumljiva*: gre za dva kriterija, oba sta važna, le da je *drugi* nov, ki pa *prvega* ne zanika, ampak *gradi* na njem dalje. Engelsu niti na misel ni prišlo, da bi prvi kriterij – poročen ali ne – imel za »formalni« pogoj za nekakšno »navezovanje odnosov«. Kdor prvega pogoja ne upošteva, kdor (monogamno) družino neposredno ali posredno podcenjuje, kdor torej ne priznava *obeh* kriterijev, nujno zabrede v teorijo »prehitevanja«, zakonsko zvezo z njeno javno registracijo in z družbenim sankcioniranjem nujno nadomešča z neko obliko konkubinata ali česa še hujšega, kar v *vsakem* primeru pomeni *nespoštovanje* žene.« (P-236, 237)

Prvi cinični komentar, ki nam pade na pamet pri teh stavkih je *ad hominem* narave: Engelsu res »niti na misel ni prišlo, da bi prvi kriterij – poročen ali ne – imel za »formalni« pogoj« za spolni odnos, ker je dolga leta živel z Lizzy Burns v »konkubinatu« (z njo se je poročil šele na njeni smrtni postelji na njeno željo!) – naj ga torej obtožimo ne le za »*nespoštovanje* žene«, marveč za dvoličnost, saj naj ne bi spoštoval lastnega »kriterija«? Bolj teoretsko relevantne so stvari z Engelsovim citatom – glasi se takole: »In končno nastane za presojo spolnega občevanja novo npravstveno merilo; ne vpraša se samo: ali je bilo spolno občevanje zakonsko ali izvenzakonsko, ampak *tudi*: ali je izviralo iz medsebojne ljubezni ali ne.« (MEID V, Ljubljana 1975, str. 281) Potrčev vrinek »(namreč *proletarsko*)« je grobo zavajajoča potvorba, ki jo neposredno postavi na laž že nadaljevanje citata: »Razumljivo je, da se v fevdalni in buržoazni praksi temu

novemu nrvstvenemu merilu ne godi nič drugače kakor vsem drugim merilom morale . . . » (ibid., str. 281–282). Engels namreč na navedenem mestu še zdaleč ne razpravlja o nekeksnih novih »proletarskih nrvstvenih merilih«, marveč govori o individualni spolni ljubezni, ki je nastala v srednjem veku in se vsaj formalno »legalizirala« v buržoazni družbi.

Tako Potrč zgradi teorijo, po kateri naj bi bil ključni prelom med meščansko in socialistično monogamno družino v tem, da je meščanska monogamija še *nepopolna* (ker jo spremljajo ženska prostitucija, moško izvenzakonsko izživljanje itn.), šele v socializmu pa naj bi prišlo do prave, popolne monogamije. Po vsem tem se kajpada ne smemo začuditi, če Potrč z odobravanjem navaja stališča znanega sovjetskega pedagoga Makarenka: » . . . družbena morala terja, da mora biti spolno življenje vsakega moškega in vsake ženske »v nenehnem harmoničnem odnosu do družine in ljubezni«. . . . Makarenko priznava le »srečo v družinski ljubezni«, *samo* v tej obliki dovoljuje »radosti spolnega življenja«. (P–211)

Več sreče kot pri sklicevanju na Engelsa ima Potrč pri Leninu. Nemara najbolj znamenit zgled dialektičnega pristopa, ki ga nahajamo pri Leninu, je njegova razmejitev dialektične konkretnosti od eklektične »vsestranskosti« ob primeru *kozarca vode* v polemiki z Buharinom (prim. *Ešče raz o profsojuzah, o tekuščem momente i ob ošibkah tov. Trockogo i Buharina*, Soč., t. 32, str. 72). Lenin tukaj sijajno razvije, kako mora dialektična definicija tako vsakdanjega predmeta kot je to kozarec vode zajeti vse njegove plati in ‚posredovanja‘, vzeti predmet v njegovem ‚samorazvoju‘, ki ga poganjajo njegova notranja protislovja, v njegovi konkretni povezanosti s svetom, ki ga obkroža, vključiti vase vso človekovo prakso, saj preprost kozarec vode predpostavlja dolgotrajen zgodovinski razvoj produktivnih sil, kultiviranje človeških potreb itn. Ironija zgodovine je hotela, da je postala teorija, ki je – kmalu po oktobrski revoluciji – videla v tako imenovani »svobodni ljubezni« edino revolucionarno in komunistično razmerje do spolnosti, znana prav pod imenom »teorije kozarca vode«; Aleksandra Kollontajeva naj bi nekoč izjavila, da pomeni spolni akt v socializmu nekaj tako naravnega in neproblematičnega kot spiti kozarec vode, Lenin pa naj bi ji – tako se glasi legenda – odvrnil: »Že, že, toda jaz vseeno ne bi hotel piti iz kozarca vode, iz katerega je tik pred tem pil nekdo drug!« Po spominih Klare Zetkin (prim. odlomke v *Socializem in osvoboditev žensk*, Komunist 1975, str. 136–138) naj bi Lenin ostro zavračal teorijo »svobodne ljubezni« kot malomeščansko, kot »nadaljevanje meščanskega bordela«, in sicer v imenu dveh miselnih motivov: Na eni strani mora marksist vselej upoštevati, da spolno življenje ni nekaj zgolj naravnega, marveč je družbeno oziroma kulturno preoblikovano; spolni odnos je družbeno dejstvo, pri katerem moramo paziti tudi na moment družbene koristi, dolžnosti do skupnosti. Dosedanjega kulturnega napredka v preoblikovanju spolnega nagona, predvsem pojava individualne spolne ljubezni, nikakor ne smemo zavreči kot »meščanskega« zgolj zato, ker se je razvil v okviru meščanske družbe, marveč ga moramo prav osvoboditi njegovih meščanskih okvirov: socializem mora prevzeti in naprej razviti najvišje kulturne dosežke preteklosti. Drugi motiv, na katerega se sklicuje Lenin, pa je bolj »ekonomske« narave: pretirano ukvarjanje s spolnostjo, kamor nas pripelje teorija »svobodne ljubezni«, naj bi nam jemala življenjsko silo, kar je »v dobi revolucije slabo, zelo slabo«.

Tako se je torej Lenin opredelil ob tem neugodnem »kozarcu vode«. In da to Leninovo stališče ni plod naključne, trenutne konstelacije, o tem nam priča dejstvo, da ga nahajamo že v pismu Inessi Armand z dne 15. januarja 1915, kjer skuša Lenin naznačiti natanko »vse plati, vse vezi in ‚posredovanja‘« gesla o

»svobodni ljubezni«, ki ga je Inessa Armand postavila kot eno izmed točk svojega načrtovanega pamfleta, namenjenega delavskim ženam:

»Draga prijateljica,

zelo vam priporočam, da načrt svojega pamfleta razdelate kar le mogoče podrobno. Sicer bo preveč nejasnega.

Neko svoje mnenje pa moram izraziti že zdaj in tukaj:

Svetujem vam, da povsem črtate tretjo točko – »zahtevo po svobodi ljubezni« (za ženske).

To v resnici ni proletarska, marveč buržoazna zahteva. Kaj konec koncev razumete s to frazo? Kaj se da razumeti z njo?

1. Svobodo od materialnih (finančnih) računov v zadevah ljubezni?

2. Isto, od materialnih skrbí?

3. Od religioznih predsodkov?

4. Od papeških prepovedi, itn.?

5. Od predsodkov »družbe«?

6. Od ozkih okoliščin našega okolja (kmečkega ali malomeščanskega ali meščansko-intelektualnega)?

7. Od črke zakona, sodišč in policije?

8. Od resnega elementa v ljubezni?

9. Od rojevanja otrok?

10. Svobodo prešustva? Itn.

Naštel sem mnogo odtenkov (kajpada ne vseh). Vi kajpada ne mislite točk 8–10, marveč točke 1–7 ali nekaj njim podobnega.

Toda za točke 1–7 morate izbrati drugačne besede, ker svoboda ljubezni ne izraža ustrezno te ideje.

Občinstvo, bralci pamfleta, bo *neizogibno* s »svobodo ljubezni« razumelo, nasploh vzeto, nekaj takega kot točke 8–10, četudi si vi tega ne želite.

Ker v moderni družbi najbolj zgovorni, hrupni in »vrhunski« razredi s »svobodo ljubezni« razumejo točke 8–10, prav zato to ni proletarska, marveč meščanska zahteva.

Za proletariat sta najbolj pomembni točki 1–2, nato pa še točke 1–7 v celoti, te pa vsaj na prvi pogled ne pomenijo »svobode ljubezni«.

Stvar ni v tem, kar vi *subjektivno* »mislite« s tem. Stvar je v *objektivni logiki* razrednih razmerij v zadevah ljubezni.

Prisrčno vam stiskam roko!

V. I.»

Ključen je torej prelom med točkami 1–7 in točkami 8–10; prelom med njimi ustreza razlikovanju, ki je v navadi pri Leninu, med »formalno« in »dejansko« svobodo: kaj pomagajo vse meščanske formalne svoboščine, ko pa dejansko ostanejo formalne, tj., ko proletariat zaradi cele vrste materialnih in ideoloških pogojev (od materialne mezdne zaslužjenosti do ideološke »indoktrinacije«, ki jo vladajoči razred organizira prek »ideoloških aparatov države« (šole, cerkve itn.)) teh formalnih svoboščin ne more izkoristiti. Prav tako navajajo točke 1–7 vse tiste *materialno-ideološke pogoje* (od finančne neodvisnosti do osvobodjenosti od religioznih in drugih ideoloških »predsodkov«), na katere – zaradi svoje razredne perspektive – »pozabljajo« meščanski zagovorniki »svobodne ljubezni«. Do sem vse v redu. Toda tako kot so Lenin in boljševiki – kar jim je očitala že Rosa Luxemburg – »dejansko« in »formalno« svobodo večkrat nedialektično zoperstavljali, tako da se je zdelo, da pelje pot do »dejanske« svobode zgolj prek *ukinitve* »formalnih« svoboščin, tako se tudi tukaj zdi, da Lenin ponovi isto kretnjo, da ob zagotovitvi materialno-ideoloških pogojev za »osvobojenost« ljubezni nastopi proti »formalni« svobodni ljubezni.

Ta Leninova stališča se ponavadi navajajo kot »stališče klasikov marksizma o vprašanjih ljubezni in spolnosti«. Toda pomislimo zgolj na to, kako se od njih

razlikujejo naslednje misli iz *Komunističnega manifesta*, ki zadevajo družino, vzgojo in zloglasno »skupnost žensk«:

»Odprava družine! Celo najradikalnejši se razburjajo nad to gnusno nakano komunistov.

Na čem temelji sedanja, meščanska družina? Na kapitalu, na privatnem pridobivanju. Do kraja razvita eksistira le za buržoazijo; dopolnilo pa ji je, da je proletarec na silo brez družine, in javna prostitucija.

Buržujeva družina seveda odpade, ko odpade to njeno dopolnilo, oboje pa izgine, ko izgine kapital.

...
Toda, pravite, mi odpravljamo najprisrčnejše odnose, ko domačo vzgojo zamenjujemo z družbeno.

Pa kaj ni tudi vaša vzgoja določena z družbo? Z družbenimi razmerji, znotraj katerih vzgajate, z bolj neposrednim ali bolj posrednim vmešavanjem družbe, s pomočjo šole itd.? Komunisti ne izumljajo vplivanja družbe na vzgojo; spreminjajo le njegov značaj, odtegujejo vzgojo vplivu vladajočega razreda.

...
Ampak komunisti hočete vpeljati skupnost žensk, nam v zboru kriči nasproti vsa buržoazija.

Buržuj vidi v svoji ženi zgolj produkcijski instrument. Sliši, naj bi se produkcijski instrumenti skupnostno izkoriščali, pa si seveda ne more misliti nič drugega, kot da bo usoda biti skupnosten zadel prav tako tudi ženske.

Ne sluti, da gre prav za to, da se odpravi položaj žensk kot golih produkcijskih instrumentov.

...
Komunistom skupnosti žensk ni treba uvajati, obstajala je skoraj zmerom.

Naši buržuji, ki jim ni dovolj, da so jim na voljo žene in hčere njihovih proletarcev, da o oficialni prostituciji niti ne govorimo, imajo največje zadovoljstvo v tem, da drug drugemu zapeljujejo žene.

Meščanski zakon je dejansko skupnost zakonskih žena. Komunistom bi kvečjemu lahko očitali, češ da hočejo namesto svetohlinsko prikrite vpeljati oficialno, odkritosrčno skupnost žena. Seveda pa se razume samo ob sebi, da z odpravo zdajšnjih produkcijskih razmerij izgine tudi iz njih izvirajoča skupnost žensk, to je, neoficialna prostitucija.« (MEID II, Ljubljana 1971, str. 608–609)

Že na prvi pogled lahko opazimo, da se tukaj celotna Marxova *strategija* kritike meščanskih pojmovanj razlikuje od tiste, ki jo nahajamo pri zagovornikih »družinske« tendence: Izhodišče obojih je protislovje med idelano-ideološko podobo in meščansko dejanskostjo – buržuj na eni strani pridiga svetost lastnine, na drugi strani pa je *sam temelj buržoazne ureditve* brezlastninskost velike večine ljudstva (proletarcev, ki morajo zato prodajati svojo delovno silo); buržuj na eni strani pridiga svetost družine, na drugi strani pa *sam razvoj kapitalizma* med proletarci postopoma, a nezadržno trga vse družinske vezi, z ženskimi in otroškimi delom spodkopava družino kot »intimno skupnost« itn.; buržoazna morala na eni strani pridiga zakonsko zvestobo, nedotakljivost monogamne družine ipd., na drugi strani pa samo *meščansko družino* v dejanskosti dopolnjuje celo bogastvo oblik oficialne in neoficialne prostitucije, zaradi česar je že sam meščanski zakon dejansko »skupnost žena«. Ob tem ne smemo pozabiti, da Marx v navedenem odlomku odgovarja na meščanske očitke komunistom: logika Marxovega odgovarjanja je »to, kar nam očitata, dejansko že sami počenjate«. – Tu pa nastopi temeljna razlika med Marxovim postopkom in postopkom zagovornikov »družinske« tendence: logika njihovega odgovarjanja je »še mi bomo realizirali ideal, ki ga vi zgolj pridigate«, tj., še v socializmu se bo razvila pristna in čista monogamija brez »umazanih« pojavov,

ki jo spremljajo v meščanski družbi (prešuštvo, prostitucija). Marx pa meri natančno v nasprotno smer: sam razvoj kapitalizma je tisti, ki spodkopava meščansko družino z vsemi njenimi sestavinami vred (»zasebna« vzgoja, monogamija itn.), in komunisti se nikakor ne psotavljajo v vlogo »branitelja starih vrednot«: tako kot ob lastnini ugotavljajo, da je v obstoječi družbi »privatna lastnina za devet desetih njenih članov odpravljena« in da torej gre zgolj in predvsem za to, da se z njenim neposrednim podružbljenjem odpravi protislovnost lastnine, ki »predpostavlja brezlastninstvo neznanske večine družbe« (MEID–II, str. 606); tako kot ob vzgoji ugotavljajo, da je tudi meščanska vzgoja dejansko posredno ali naposredno »določena z družbo« – navzlic videzu »družinske prisrčnosti« – in da torej gre zgolj in predvsem za to, da se spremeni značaj družbene vzgoje; tako tudi ob zloglasni »skupnosti žensk« komunisti ugotavljajo, da je že sam meščanski zakon dejansko skupnost žena in da torej gre zgolj in predvsem za to, da se spremeni značaj te skupnosti, da »namesto svetohlinsko prikrite« nastopi »oficialna, odkritosrčna skupnost žena«. In tako kot je zgolj in prav izraz razredno omejene meščanske perspektive, če si lahko »družbeno lastnino« zamislimo zgolj v obliki odprave svobode osebnosti ipd.; če si lahko družbeno vzgojo zamislimo zgolj v obliki hladnega »kolektivizma«, ki pretrga vse »najpristnejše družinske odnose«, itn. – tako je tudi zgolj in prav izraz omejene meščanske perspektive, če si lahko »skupnost žena« predstavimo zgolj kot »neoficialno prostitucijo«, skupnost žena kot produkcijskih inštrumentov itn. Tu se je treba kritično zoperstaviti Leninovim stavkom, da »se mi tako imenovano ‚novo spolno življenje‘ mladine dostikrat zdi povsem meščansko, nekako nadaljevanje meščanskega bordela«: prav meščan je tisti, ki si lahko svobodno spolnost, osvobojeno družinskih okvirov, predstavi zgolj kot »nadaljevanje meščanskega bordela«, tj., v specifični meščanski obliki, kjer je ženska goli predmet uživanja, prostituirani plen moškega.

Razlika med *Komunističnim manifestom* in »družinsko« tendenco je torej temeljna in nepremostljiva: medtem ko po Marxu komunisti na meščanski oči tek »komunizem ukinja družino, hoče skupnost žena!« (kjer si meščan pri tem pod »skupnostjo žena« predstavlja umazano »hrbarno stran« svojega lastnega, meščanskega univerzuma) odgovarja »vi sami ste že tisti, ki dejansko trgate družino in vzpostavljate skupnost žena; komunisti bomo zgolj tej »skupnosti« dali povsem drugo vsebino, pri nas ta skupnost ne pomeni več »neoficialne prostitucije« ipd., pa zastopniki »družinske« tendence ta oči tek z moralnim besom zavračajo in zatrjujejo, da bodo nasportno šele oni vzpostavili čisto, pristno družinsko skupnost, osvobojeno »umazanij«, kakršne so prešuštvo, prostitucija ipd., in se z grozo odvrčajo od »nekakšne ‚svobodne ljubezni‘ kot meščanske »umazanije« – ali, kot je zapisano v delu Oskarja Hudalesa *Sovjetska zveza*:

«Navadna in groba laž so trditve, da je v Sovjetski zvezi z zakonom priznana in zaščitena nekaka »svobodna ljubez«. Ukaz Prezidija Vrhovnega sovjeta Sovjetske zveze o zakonu in družini natančno določa, da zakon lahko obstaja in je priznan samo tedaj, če je oblastno registriran. Registracija (vpis) zakona se mora po določenih zgoraj omenjenega ukaza izvršiti na svečan način. /Ukaz prezidija Vrhovenga sovjeta Sovjetske zveze z dne 8. julija 1944 je poleg ostalega tudi zelo otežil ločitev zakona.« (izdala Družba Sv. Mohorja v Celju 1947, str. 195–196)

Kaj pa vselejšnja družbeno-kulturna izoblikovanost spolnega nagona? Mar ni to teoretski motiv, pri katerem upravičeno vztrajajo Lenin, J. Potrč itn.? Pa vendar so zadeve prav tu mnogo bolj paradoksnost zapletene, kot se to zdi na prvi pogled. Zastopniki »družinske« tendence seveda upravičeno poudarjajo, kako

ni spolni nagon pri človeku nikoli naravno, biološko dejstvo, marveč se vselej uveljavlja v zgodovinsko »posredovanji« obliki; tako pravi že Lenin:

»V spolnem življenju se ne izživlja samo tisto, kar je dala narava, marveč tudi tisto, kar je ustvarila kultura, pa naj bo že visoko ali nizko. Engels je v svojem 'Izvoru družine' omenil, kako pomembno je dejstvo, da se je spolni nagon razvil in plemenitil v individualno spolno ljubezen.«

Ali, če naj navedem še Potrča:

»Ker pri človeku že zdavnaj ne moremo več govoriti le o golem živalskem spolnem nagonu, ampak o individualni spolni ljubezni, v katero se je razvil in prečistil splošni spolni nagon, je zato mnogo bolj primeren izraz: vzgoja mladine za *individualno spolno ljubezen* in za zakon, ki je v sodobni družbi logična posledica resnične spolne ljubezni.« (P-207-208)

Prvo, kar na spreseneti pri teh stavkih, je, kako oba pisca, ko govorita o kulturni izoblikovanosti spolnega nagona, vselej omenjata zgolj »individualno spolno ljubezen«, vse, kar je izven nje, pa vsaj implicitno pade v prostrano področje »živalskega izživljanja«: »ne le goli živalski spolni nagon, ampak individualna spolna ljubezen . . .«. Kot da so bile oblike izražanja spolnega nagona pred nastopom »individualne spolne ljubezni« v srednjem veku nekaj zgolj »naravnega«, kot da ni natanko v predrazrednih plemenskih družbah spolno življenje veliko bolj »kodificirano«, vnaprej začrtano s kopico pravil in prepovedi; drugače povedano, še preden se je spolni nagon »prečistil« v individualno spolno ljubezen, je bil veliko bolj neposredno »družbeno posredovan«, zajet v mrežo ritualiziranih pravil, tj., je v veliko manjši meri deloval kot nekaj »intimnega«, »zasebnega«: njegova »družbena«, »kulturna« izoblikovanost je bila neposredno razvidna. Da je spolni nagon sam na sebi nekaj »živalskega«, da mu šele njegovo »prečiščenje« v spolno ljubezen podeli »kulturni« značaj, to je (družbeno nujni) videz, ki nastopi *šele z meščansko družbo*: videti v oblikah izražanja spolnega nagona, ki predhodijo meščanski »individualni spolni ljubezni«, zgolj »živalsko izživljanje« ali vsaj – v najboljšem primeru – neposredno »naravno spontanost«, ki je z razvojem kulture nepovrnljivo zgubljena, to je plod iste ideološke perspektive kot pogled, ki vidi v predrazredni »divji misli« (Lévi-Strauss) zgolj napol-naturno, »iracionalno«, »predlogično«, »magično« itn. misel, ne pa še kako diskurzivno artikuliranega simbolnega sistema.

Osnovni paradoks je torej preprosto v tem, da je sam Potrč, ki toliko poudarja kulturno izoblikovanost spolnega nagona, tisti, ki spolni nagon *preveč »naturalizira«*, ker postavi – s tipično meščansko kretnjo – *pregrajo natura/kultura previsoko*: »kultura« je skozinskoz na delu že tam, kjer Potrč vidi »goli živalski nagon«. – Meščanska logika se skriva tudi za navideznim paradoksom, da Potrč zatrjuje po Leninu: »Nezaupen sem do vseh, ki vedno buljijo le na spolno vprašanje, kakor indijski svetnik v svoj popek.« (P-161) in je hkrati prepričan, da se nikjer pri nas »ne bijejo napredne socialistične sile z reakcionarnimi tako ostro kakor prav v vprašanju tako imenovane spolne vzgoje« (P-161). Skratka, spolnost je hkrati nekaj v osnovi drugotnega, nekaj, kar *naj ne bo v središču naše pozornosti*, in področje *najostrejšega boja med socialističnimi in reakcionarnimi silami*. Paradoks je navidezen, ker gre kajpada prav za to, da obe postavki beremo skupaj: boj med socialističnimi in meščanskimi silami se ne bje zgolj na področju spolnosti, marveč tudi za sam položaj in vlogo tega področja: postavljati v ospredje vprašanje »spolnosti«, »svobodne ljubezni« ipd. naj bi bilo že kot tako nekaj meščanskega, v socialistični perspek-

tivi pa je treba postavljati v ospredje širšo družbeno dejavnost. To stališče pravzaprav ni nesprejemljivo, saj so novejša teoretske analize (prim. predvsem zadnja dela Michela Foucaulta) lepo pokazale, kako je šele z meščanstvom spolnost dobila status tiste »zadnje skrivnosti«, zastrtega »središča« človekovega življenja, tj., kako meščanski ideološki diskurz prav skozi nenehne prepovedi, zapovedi, klasifikacije itn. vzpostavlja spolnost kot tisto zadnjo »navesno točko«. Težava nastopi – in tu se pokaže zastrt meščanski značaj samega Potrča –, ko nam sleherna afirmacija »svobodne ljubezni« ipd. že takoj pomeni, da zapademo »meščanski seksualni obsedenosti in nebrzdanosti«, tj., ko si ne znamo zamisliti »svobodne ljubezni«, spolnega življenja, presegajočega okvire monogamije itn., ki se ne bi sprevrglo v »obsedenost«. Implicitna podmena takšnega sklepanja je namreč skozinsko meščanska: spolnost je tako »močna«, tako »središčna«, da bi nas, čim popustimo vajeti proslulega »samoobvladovanja«, – če naj povzamemo Leninove besede – »privedla do nebrzdanosti, do popolne blaznosti«! Natanko ta predstava o spolnosti kot »divji naravni sili«, ki jo »sublimira« šele poduhovljena ljubezen, je specifično meščanska, in zato vse Leninovo govorjenje o »nadaljevanju meščanskega bordela«, o »emancipaciji poltenosti« ipd. zgolj razkriva njegovo tu še vedno meščansko perspektivo.

Potrč upravičeno poudarja, da »je skozi vso razredno zgodovino človeške družbe v bistvu veljal spolni nagon kot *nepremagljiv*, ki ga je treba vedno zadovoljiti, ker je naraven, elementaren in vsemogočen – *vendar samo* pri moškem, ne pa tudi pri ženski. Istočasno se je celo razvijala nesmiselna teorija, da ženska sploh nima spolnega nagona.« (P-219) Presenečenje pa nas čaka ob Potrčevi zamisli, kako preseči to »spolno izkoriščanje žensk s strani moških v zgodovini ter temu ustrezno teorijo o absolutni nepremagljivosti moškega spolnega nagona« (ibid.) – pričakovali bi, da bo Potrč tukaj nasproti tisočletnemu zatiranju in ubijanju ženskega spolnega nagona, nasproti tisočletnemu paničnemu strahu pred prebujenim »ženskim uživanjem« (kar se izraža v najrazličnejših oblikah, od rezanja klitorisa kot »nepotrebne organe« in šivanja vagine tja do sodobnih strahov, da bodo z univerzalno kontracepcijo ženske »osvobodjene dolžnosti materinstva« in zato spolno »podivjale«), postavil socialistično afirmacijo »svobodnega« (kar kajpada še ne pomeni »neodgovornega«) prebujenega ženskega uživanja, ki naj postane enakopravno moškemu, ne pa da je ženska zgolj tista, ki »(se pre)da«. Toda ne – ta problem osvoboditve ženskega uživanja Potrč ni vreden niti besede, gre mu zgolj za to, da spolnemu izkoriščanju žensk »postavimo nasproti teorijo samoobvladanja spolnega nagona v socializmu. ... v socializmu bosta moški in ženska bolje spoznala sebe in se bosta znala bolje *obvladati*, kakor so se znali obvladati njegovi (Beblovi) sodobniki« (P-219). Navzlic »nesmiselnosti« teorije, da ženska nima spolnega nagona, torej v procesu socialistične revolucije ne gre za reafirmacijo ženske spolnosti, marveč predvsem za to, da iz »nepopolne« monogamije preidemo v »popolno«, da tudi moško spolnost »ukrotimo« tako, kot je bila – skozi neskončno zgodovino zatiranja, ki je segalo tja do fizičnega pohabljanja – »ukročena« ženska spolnost. Tako se pri Potrču vsa zadeva izteče v pravcato lirično hvalnico temu, naj človek postane »gospodar, vladar svojega nagona« (P-218): »Naloga je v resnici edinstvena in vredna največjih naporov vse družbe.« (P-219)

Česar Potrč zaradi svoje v osnovi meščanske perspektive ne vidi, je prikrito barbarstvo, surova »druga, temna stran«, ki se skriva izza tega, kar on sam – v skladu s staro meščansko maniro – lirično opeva kot napredek civilizacije, kot zmago »kulture« nad tako (meščansko) imenovanim »živalskim egoizmom«, »poltenostjo« itn. Če za kaj, potem velja za zgodovino ženske spolnosti misel Walterja Benjamina, da je v današnji (odtujeni) družbi »vsak dokument kulture

hkrati dokument barbarstva»: zgodovina »kultiviranja« ženske spolnosti ni nikakršna zgodovina prefinjenega »sublimiranja« umazane »poltenosti« v »višje oblike ljubezni«, marveč za tem videzom tiči tisočletno zatiranje žensk, njih obravnavanje kot razpoložljivega predmeta moškega uživanja in reprodukcije, kar je bilo dosežemo s celo vrsto »strategij«, od jezikovnih prek ekonomske prisile tja do grobega fizičnega nasilja. Potrčevih stavkov, da izvenzakonsko spolno življenje »v vsakem primeru pomeni *nespoštovanje žene*« (P-237, podčrtal Potrč), se s tem drži nek »objektiven« cinizem: vprašanje je namreč, zakaj zgolj ženske? Kot da je v takšnih primerih nujno moški tisti, ki je »odgovoren« (ker je bil »aktiven«), ženska pa nujno zgolj njegova »žrtev«?

Iz pravkar povedanega pa je tudi že jasen odgovor na morebitni očitek, češ da je Lenin res lahko imel ob problemu spolnosti poglede, ki danes zvenijo nekoliko »zastarelo«, ker je bil pač opredeljen s svojim časom, da pa gre tu za neko posebno, manj pomembno področje, ki pravzaprav zadeva zgolj njegove »zasebne« nazore. Nasprotno moramo prav tu uporabiti Marxovo misel, da je razmerje med spoloma skriti pokazatelj razmerij in protislovij celotne družbe: prav Leninove misli o spolnosti in ljubezni izpričujejo v tako rekoč »čisti obliki« tisto, kar je bržkone ostalo skrito njemu samemu: da bo nova sovjetska družba ostala družba gospodstva in (samo) obvladovanja; in prav tako bržkone ni naključno, da je bila Aleksandra Kollontajeva, glavna zastopnica tolikanj blatene »svobodne ljubezni«, med vodilnimi člani tako imenovane »delavske opozicije«, ki je že takoj po revoluciji zaznala tendence državopartijske birokratske hegemonije in se zavzemala za takojšnjo vpeljavo delavskega samoupravljanja kot edino alternativo vladavini birokracije nad delavskim razredom. V tem sporu o »kozarcu vode« gre torej navzlic videzu »obrobnosti« še kako zares: ni naključje, da se je Lenin, kot poroča Klara Zetkin, ko se je razgovoril proti »svobodni ljubezni«, »tako razburil, da je udaril po mizi in jel hoditi po sobi« (nav. po P-190).

Katja Sitar

DISKUSIJA:

X. Iz Katjinega izvajanja bi sledilo, da je Marx za skupnost žensk. Toda ko Marx v Pariških rokopisih izpelje splošno misel, da je mogoče skoz odnos moškega do ženske »presojati celotno stopnjo omike človeka«, meri ob tem kritično prav na »skupnost žensk«: »Reči se sme, da je ta misel na skupnost žensk izrečena skrivnost tega še povsem surovega in nemiselnega komunizma. Kot stopi ženska iz zakona v splošno prostitucijo, tako stopi ves svet bogastva, tj. predmetnega človekovega bitja, iz odnosa ekskluzivnega zakona s privatnim lastnikom v odnos univerzalne prostitucije s skupnostjo.« (MEID I, str. 330–331) Marxova misel je jasna (čeprav takšna »skupnost žensk« nikoli ni bila udejanjena, razen – po poročilih, ki so kajpada nezanesljiva – nekaj časa in v omejenem obsegu (za elitne delovne brigade) v Pol Potovi Kampučiji): primitivni komunizem abstraktno negira privatno lastnino, tako da jo zgolj spremeni v odnos same skupnosti do celokupne predmetnosti, in v skladu s tem stopi tudi namesto ekskluzivnega zakona »skupna lastnina« žensk.

K. Sitar: Že, toda Marx s »skupnostjo žena«, ki zanjo »priznavajo«, da jo mislijo

neposredno uveljaviti komunisti – kot je zapisano v *Manifestu* –, nikakor ne misli tega »surovega in nemiselnega« komunizma, marveč hoče zgolj poudariti, da prinaša komunizem novo obliko »podružbljenosti« (tudi spolnega življenja, ki razbije okvire ekskluzivne »zasebnosti« družine.

X: A tudi Engels pravi, da v socializmu monogamija »ne samo da ne bo izginila, ampak se bo šele takrat popolnoma uresničila«, pri čemer bo odpadlo njeno »umazano« dopolnilo: »prostitutacija bo izginila, monogamija pa bo, namesto da bi propadla, končno postala resničnost – tudi za moške.« (MEID V, str. 279–280) Torej tudi Engels tu vsaj v osnovi zastopa natanko isto logiko kot Lenin, Potrč itn.!

K. Sitar: Toda Engels tu z monogamijo misli povsem preprosto na par, ki ga družijo spolna ljubezen, in zato eksplicitno poudari, da monogamna skupnost ne bo več imela načelno trajnega značaja: »Kar pa bo od monogamije prav gotovo odpadlo, sta obe tisti značilnosti, ki sta se ji vtisnili zaradi njenega nastanka iz lastninskih odnosov, in to sta – prvič – prevlada moža, in – drugič – neločljivost zakona. . . . Če je nraven samo zakon, ki mu je osnova ljubezen, je takšen tudi samo tisti zakon, v katerem ljubezen ni minila. . . . In če nagnjenje preneha ali ga izpodrine nova strastna ljubezen, je ločitev za oba zakonca in za vso družbo dobrot.« (MEID V, str. 287) Engels torej trajnost zakona povsem jasno jemlje kot tisti moment, ki ga bo treba zgodovinsko preseči – njena osnova je v »lastninskih odnosih« in je zato ne smemo fetišizirati v nekak »kulturni napredek« (v nasprotju s Potrčem, ki se zavzame za »trajno zakonsko zvezo, za življenjsko tovarištvo . . . za krepitev družine na višji stopnji« (P–160–161)).

X: Opazila sem, da isto teološko dikcijo kot pri Šilihu najdemo tudi pri Potrču: tudi Potrč govori o »skrivnosti rojstva, pravzaprav o tajni spočetja« (str. 213), in tako kot pri Šilihu se tudi pri Potrču ta dikcija dopolnjuje s svojim nasprotjem, s poudarjanjem, da sta spolnost in ljubezen »normalen družbeni pojav«, ki ga »ne smemo mistificirati«, ipd.

In če smo že pri teologiji – mislim, da bi lahko ob Šilihovem stavku, ki sigo navedla, »Fant, v čigar srcu živi mati kot vzor pristne ženskosti, bo težko našel pot k vlačugi . . .«, lepo razvili razliko Imaginarnega in Simbolnega. »Imaginaren« bi bil zrcalni obrat tega stavka, ki bi na svojski način izpostavil njegovo »resnico«: »Fant, v čigar srcu živi vlačuga kot vzor pristne ženskosti, bo težko našel pot k materi . . .« – ta obrat »pokaže karte«, ker pravzaprav pove, v čem je skrivnost »dopolnjuje se različenosti« mater-vlačuga: prav otrok, ki je pretirano »fiksiran« na mater, mora begati od vlačuge do vlačuge (natančneje: mora begati od ženske do ženske in jih s tem sam vzpostavljati kot »vlačuge«), ker bi mu sleherna drugačna vez z žensko že delovala incestuozno . . . »Simbolen« pristop pa bi izključil dano pomensko polje tega stavka in ga bral v njegovi dobesednosti, z naivno behavostjo, ki »popolnoma zgreši« (postavi v oklepaj) njegovo »pomensko intenco« – tako kot duhovnik v Kafkovem Procesu tolmači »parabolo« o vratih postave: ubogi fant, težko bo našel pot, pomagati mu je treba, organizirati socialno službo, ki bo mladim fantom nekoliko olajšala to iskanje, itn.

PRERAŠČANJE »DRUŽINSKE« TENDENCE V RAZREŠEVANJU »ŽENSKEGA VPRAŠANJA«

Svoj kratek poseg bom začel tam, kjer je končala tovarišica Katja: z »družinsko«, »puritansko« tendenco, ki – izhajajoč iz postavke, da je tudi v socialistični skupnosti monogamna družina njena »osnovna«, »naravna« celica – ponuja »socialistično družino« kot nadaljevanje meščanskega »intimnega para«, meščanske zasebne družine, le da jo očisti njene umazane »hrbtne strani« – šele »socialistična družina« naj bi uresničila ideal čiste in trajne obojestranske monogamije. Ta tendenca spolnost – vsaj posredno, v zadnji instanci – podredi reprodukciji: edini družbeno sprejemljivi okvir spolnega življenja je vsaj praviloma zakonska skupnost, smoter zakonske skupnosti pa je vzreja in vzgoja otrok. Zato – če naj si znova priključimo v spomin točke 8–10 iz Leninovega pisma Inessi Armand – družbeno sprejemljivo spolno življenje v socializmu vključuje »resni element v ljubezni«, tj. trajno monogamno navezanost (družbeno priznana skoz zakonsko zvezo), ter zavezanost »rojevanju otrok«, izključuje pa »prešuštvo«. Podlaga tej tendenci je kajpada postavka (ki ostaja često neizrečena), da je »ukročena«, »obvladana« (ali, če naj uporabimo ideološki izraz: »civilizirana«) spolnost *zadeva širšega družbenega interesa*, tj., kot pravi Šilih, »največjega pomena« za napredovanje in uspevanje skupnosti.

Preraščanje te »družinske« tendence je opredeljeno natanko z omejevanjem področja »širšega družbenega interesa«; v glavnem lahko formalno razlikujemo dve temeljni stopnji tega preraščanja:

Prva stopnja je, da se izvede razlikovanje med *zakonsko zvezo* in *družino*: dokler se zakonska zveza ne pretvori v družino (tj. dokler ne pride do otrok), je to, kaj se dogaja med zakoncema, oziroma celo sama oblika spolnega življenja, vsaj v temelju »zasebna stvar«, ki neposredno ne zadeva širšega družbenega interesa; interes širše družbene skupnosti naj se uveljavi šele ko imamo opraviti z vzrejo in vzgojo otrok. Ta stopnja (ki prevladuje tudi v naši sedanji družbeni praksi) omogoča, da združimo precejšnjo, pravzaprav vsaj načeloma popolno mero »liberalizacije« glede oblik spolnega življenja (načeloma tu ni nikakršnih omejitev) z uveljavljanjem družbenega interesa pri vzreji in vzgoji otrok; celo ukrepi se dopolnujejo oziroma isti ukrep (družbeno podpiranje kontracepcijskih sredstev ter zavestnega načrtovanja otrok) deluje dvojno: hkrati omogoča svobodnejše spolno življenje in uveljavlja družbeni interes glede otrok (rodijo naj se zgolj zaželeni otroci itn.).

Druga stopnja vsaj dolgoročno meri na to, da naj se »širši družbeni interes«, zadevajoč vzrejo in vzgojo otrok, uveljavi *neposredno in ne prek ovinka družine*, tj., čimveč funkcij družine naj čimprej prevzame družbena skupnost: »ideal« te tendence je popolna razpustitev »družine« kot »otoka zasebnosti«, ki še opravlja neko družbeno relevantno funkcijo, vzgojo in celo vzrejo otrok naj v čimvečji meri prevzame družba, kar je nujni pogoj za dejansko izenačenje ženske z moškim v produkcijskem in družbenopolitičnem procesu, tj., kar šele ustvari dejanske pogoje za to, da »družinsko delo« ne bo več »naravni ženski poklic«. Ker monogamna stalna zakonska skupnost tako ostane vsaj dolgoročno brez sleherne temeljne družbene funkcije, postane spolno življenje dokončno nekaj družbeno povsem irelevantnega, zadovoljevanje neke »naravne potrebe« kot »pitje kozarca vode«, kjer zato odpadejo podedovane meščanske norme (»odgovornost in zvestoba« ipd.). Jedro te tendence je pravzaprav, da se proces družbene reprodukcije (vzreje in vzgoje otrok) postavi na isto raven, zenači s procesom, inkorporira v proces družbene produkcije, tako da postane

reprodukcija neposredno, že po svoji formi, *moment*, posebno področje družbene produkcije (družbene ustanove za vzrejo in vzgojo otrok, vključene v totalnost družbenega produkcijskega procesa). Na tej točki kritična analiza pokaže, kako ostane tudi ta, »družinski« nasprotna tendenca ob vsej svoji »radikalnosti« še vedno zavezana meščanskemu kozmosu: njena »radikalnost« je v tem, da »radikalizira« sam meščanski kozmos, tj., da skuša odpraviti družino kot predmeščanski »otok patriarhalnosti« in izenačiti vse subjekte kot dejansko enakopravne državljane-proizvajalce – kar ostane »zunaj«, šele zdaj postane zares čista »zasebnost«, nekaj vsaj načeloma povsem irelevantnega za totalnost družbenega produkcijskega procesa, tj. dejansko »zgolj kozarec vode«. Paradoks je torej v tem, da tukaj nastopi razcep med področjem »javnega interesa« (produkcija, družbeno upravljanje) in med področjem »zasebnosti« v še bolj »čisti« in radikalni obliki kot v tradicionalni meščanski družbi.

Četudi ta »radikalna« tendenca v tako »čisti« obliki še nikoli doslej ni prevladala kot zavestna in »uradno proklamirana« politična usmeritev, pa vendar ne smemo podceniti stopnje njene praktične navzočnosti; na delu ni le kot (neeksplicirana) teoretska utemeljitev cele vrste pozitivnih zakonodajnih ukrepov, marveč predvsem kot »življenjski slog«, praksa spolnih razmerij v sodobnih visokorazvitih kapitalističnih in socialističnih državah – kot taka je precej učinkovita alternativa še vedno močni družinsko-patriarhalni praksi. »Spontano« ideologijo, ki izraža iz te prakse in jo utemeljuje, je na »femenološki« ravni zelo lepo orisal italijanski marksistično usmerjeni psihoanalitik Sergio Finzi (prim. srborhvaški prevod *Analni otac* v Marksizam u svetu, 1/1979, predvs. str. 322–326 – opis je prepričljiv navzlic spornosti njegovega konceptualnega aparata): temeljni premik je naznačen že s tem, da *središčni pojem ni več »družina«, marveč »par«*; gre torej za (ljubezenski) par, ki tvori »intimno«, »zasebno« skupnost, prosto slehernih dolžnosti in obvez do družbe in hkrati iztrgano sleherni družbeni »uzakolitvi« ali kakršnikoli že obliki družbenega »priznanja« (tudi če je par poročen, je to dojeto kot »formalnost«, ki ne opredeljuje notranjega razmerja para). Skupno življenje tega para je »svobodno«, »razsvetljeno«, »prosto patriarhalnosti« itn.: načeloma sta oba člana zaposlena in vsak prispeva svoj delež h gospodinjstvu, spolno življenje je lahko tudi »svobodno«, odvisno od konkretne situacije (ideologija tipa »bistvena so iskrena čustva, ne pa s kom greš v posteljo . . .«); otrok je strogo drugotnega pomena, nikakor ni ključni dejavnik, ki povezuje par, skrb zanj (če do njega pride) se čimbolj prepusti družbeno-varstvenim ustanovam, starim staršem itn. – implicitno je otrok celo dojet kot tisti odvečni »presežek«, ki moti usklajeno zaprto, v sebi zrcalečo se celoto »para«, kot tisti »tretji«, ki moti harmonijo »dvojice«. Skratka, »družino«, katere temeljna konstituensa sta njeno družbeno (»simbolno«) priznanje in skrb za potomstvo, zamenja par, ujet v svojo (»imaginarno«) intimo. – Že sam ta opis kajpada spet potrjuje, da je takšen »intimni par« zgolj radikalna različica meščanskega kozmosa: na robu oziroma izven »javnega« družbenopolitičnega in družbenoekonomskega procesa zaživi »intimna« sfera zasebnega potrošništva, iskanja smiselnosti življenja v »privatistični« družabnosti, esteticizmu ipd. – Finzi ima povsem prav, ko opredeli tak »intimni par« kot obliko, ki ustreza razvitemu »potrošniškemu« državnemu kapitalizmu ali realnemu socializmu. Drugače povedano, »osvobajajoči« impulz, ki ga je ta tendenca še imela v svoji zgodnji obliki (napr. pri Aleksandri Kolontajevi), se je dokončno zgubil.

Ideološki videz, da je premik od »družine« k »paru« nekaj »napredek«, nam dokončno razruši vpogled v *dvoznačni* značaj družine kot posrednika družbenega gospodstva: na eni strani je družina res ključni medij, prek katerega se rep-

roducira »psihični stroj«, ki ustreza družbenim razmeram gospostva, toda na drugi strani ima prav kot posrednik relativno »avtonomijo« in tako – četudi v strogo omejeni meri – deluje kot »otok« ne le patriarhalnosti, marveč tudi izvzetosti neposrednemu družbenemu gospostvu, kot tisto – četudi še tako omejeno in relativno – »zavetje«, v katerem še niso do kraja zavladala menjalna razmerja itn.: nasprotje med »družino« in »družbo« je moč »nerepresivno« ukiniti le kolikor »družba« zgubi značaj »odtujenosti«; kolikor pa »družba« še naprej – tako kot danes – ohranja »odtujen« značaj, pomeni ukinjanje družine, »podružbljenje« njenih funkcij, zgolj odpravo ene izmed redkih opornih točk, ki so še preostale individu, da se je iz njih lahko upiral odtujeni družbeni totalnosti. Premik od »družine« k »paru« je torej pogojen predvsem z dejstvom, da je danes »družba« prek raznolikih instanc, od šolskega aparata države do tako imenovanih »masovnih medijev«, v precejšnji meri prevzela številne funkcije v zvezi z vzgojo in vzrejo, ki jih je nekoč opravljala družina. »Represija« s tem še zdaleč ni odpravljena, marveč je še stopnjevana, saj družba intervenira neposredno. – Na sociološki ravni ta premik ustreza pojavi, ki mu po navadi pravimo »zlom individualistične protestantske etike«: Klasična meščanska družina vzgaja posameznika, ki naj se ravna po individualnem »moralnem Zakonu«, nastopivšem skoz identifikacijo z očetom – njen ideal je individuum, ki sledi »notranjemu Zakonu« ne glede na mnenje okolja, ki zmore vztrajati pri svojem tudi če se mu okolje posmehuje itn. Z zlomom te etike po 2. svetovni vojni pa nastopi to, kar je David Riesman poimenoval »k-drugim-usmerjen-tip«: individuum, čigar vrednostni svet bolj kot ožja družina oblikuje vrstniško okolje, v katerem skuša »uspjeti« tako da se mu prilagodi. Ta premik zadeva že sam »formalni« status vrednot: Ideal, ki naj se mu približuje posameznik, zgubi vsebinsko opredeljenost, od posameznika se ne zahteva več, naj se drži nekih pozitivno kvalitativno opredeljenih vrednot in norm, marveč se zahteva od njega zgolj in predvsem *sama forma prilagajanja*: edina stalna »vrednota« je nenehno prilagajanje spremenljivim »zahtevam (vrstniškega) okolja«. Etično je tisto, kar pričakuje od nas okolje – kaj pričakuje okolje, pa je spremenljivo in odvisno od razmer.

S tovrstnim »podružbljenjem« je torej prizadet natanko tisti relativno »progressivni« značaj družine, relativna avtonomija posameznika, ki se skoz identifikacijo z očetovskim »nadjazom« »utrdi proti vplivom množične sugestije«, nauči, da naj »vztraja pri svojem pravilnem prepričanju, čeprav vsi ostali delajo drugače« (če naj parafraziramo Šiliha): individuum je neposredno izročen vzoru »vseh ostalih«. Prav zato, ker se tako imenovani »interes skupnosti« uveljavi bolj neposredno in učinkovito, prek že »podružbljenih« medijev, se »družina« lahko pretvori v družbeno indiferentni zasebni »par«, kjer je vseeno, ali gre za zakonsko ali izvenzakonsko skupnost ipd. Družbeno ne-priznana ljubezenska vez, ki je nekoč (od Tristana in Izolde do Romea in Julije) delovala kot »subverzivni« dejavnik, lahko s tem postane nekaj povsem »običajnega«, posmeh trajni družinski skupnosti pa postane učinkovit pokazatelj modnega družbenega konformizma.

Ključnega pomena je tu – kot že rečeno – tako imenovani »interes skupnosti«, ki se s subjektivne plati kaže kot »dolžnost do skupnosti«: »Dolžnost do socialistične skupnosti torej nalaga mladini, da si nikakor ne dovoli zadnjih intimnosti, dokler se – seveda na lastno odgovornost – ne prepriča, da gre za takšno ljubezen, ki lahko postane danes ali jutri družbeno uzakonjena.« (P–197) Tu je treba besedo »zakon« vzeti v njeni (ne naključni) dvoznačnosti: hkrati »zakon« kot »zakonska zveza« in »zakon« kot »postava, družbeno obvezno pravilo«. Spolni stik je dopusten zgolj kot »uzakonjen«, kot *priznan* s strani širše druž-

bene skupnosti, kot nekaj, kar ima za partnerja značaj »zakona«, tj. družbeno potrjenega pravila, ali, kot ponavlja Potrč Makarenka: »Makarenko priznava le »srečo v družinski ljubezni«, samo v tej obliki dovoljuje »radosti spolnega življenja.« (P-211) Ta stališča moramo kajpada navezati na Potrčevo misel o dveh kriterijih moralnosti spolnih odnosov: spolni odnosi so »moralni« zgolj, če so *hkrati* (1) zakonski in če (2) temeljijo na ljubezni. (P-237) Sam Potrč poudari strogo obveznost tudi prvega kriterija, saj pravi, da sleherno posredno ali neposredno podcenjevanje prvega pogoja (poročenosti) »v vsakem primeru pomeni *nespoštovanje žene*« (P-237). Drugače povedano: naj se imata dva še tako pristno rada, če gresta v posteljo brez »uzakonitve« (ali vsaj priprave na »uzakonitev«) njunega razmerja, je njuno dejanje nemoralno. In ob vsem tem kajpada ni težko ugotoviti asimetrije teh dveh »kriterijev« moralnosti spolnega razmerja, tj., *prednosti prvega kriterija pred drugim*: zamislimo si zgolj zakon, ki traja že več let in v teku katerega žena nima več rada moža – in če postavimo »sholastično«, »dlakocepsko« vprašanje, ali so v tem času njeni nadaljnji spolni odnosi z možem še moralni, bi bil Potrčev odgovor nedvomno »da« ali vsaj pogojno pritrdilen, četudi ni izpolnjen drugi kriterij (ljubezen), ki naj bi ga prvi (zakonska zveza) zgolj izražal v družbeno potrjeni in priznani obliki. – Ni težko opaziti, da imamo tu opraviti z razmerjem »črke« in »duha«: »duh« ljubezni (tisto »notranje«) dobi svojo legitimnost šele kolikor je potrjen skozi »črko« zakona, pri čemer ima paradokсно »črka« neko neeksplicirano prednost, četudi naj bi bila zgolj »družbeni izraz«, potrditev, povnanjenje izraženga »duha«.

Na tem mestu bi se morali znova vrniti k temeljni psihoanalitični postavki, ki jo je razvila že Katja, da je spolnost s samim dejstvom govorice ireduktibilno zavezana spodrsljanju, neskladju itn. Zato je treba dokončno razpršiti nesporezum, ki ga je pri nepozornem poslušalcu morda izzvala Katja, kot da se zavzema za preprosto vzporednico »potlačena spolnost = pokazatelj avtoritarnega socializma« – »svobodna spolnost = pokazatelj demokratičnega, samoupravnega itn. socializma«. Nasprotno, doslejšnje zgodovinsko izkustvo jasno izpričuje, da lahko »svobodna ljubezen«, izrinjena v družbeno irelevantni privatizem, prav dobro koeksistira s še naprej vztrajajočimi avtoritarnimi družbenimi razmerji. In če je v čem nauk psihoanalitične teorije, potem v tem, da s preprosto »antirepresivnostjo«, »odprtostjo« itn. nikamor ne pridemo. Grobo povedano: ukazani, »uzakonjeni« užitek ni nič manj, je celo bistveno *bolj* »represiven« od prepovedanega – v tem je »racionalno jedro« Potrčevih izjav o povezanosti ljubezenske sreče z odpovedjo in žrtvijo (P-209). Tu smo spet pri *razmerju spolnosti do polja »uzakonjenosti«, »družbenega priznanja*«:

Prva tendenca, ki jo je obravnavala Katja, »družinska«, dopušča spolno življenje praviloma zgolj kot zakonjeno, družbeno »priznано«, je, skratka, neposredno vzeto, »represivna«, zahteva samoobvladovanje, odpoved, ki jih moramo biti zmožni, če hočemo končno užiti »svoj delež sreče«. Druga tendenca, »egalitaristična«, spolno življenje sicer »osvobodi«, toda za ceno njegove bolj ali manj popolne izključitve iz polja »družbenega priznanja«: spolno življenje postane nekaj družbeno irelevantnega in indiferentnega. V tem nam kajpada ni težko prepoznati zgolj dveh različnih strategij, kako »priti na čisto« z »neugodno« spolnostjo: prva strategija ustreza klasični »*potlačitvi*«, spolnost je v svoji »svobodni« obliki prepovedana, dopuščena zgolj prek žrtev in odpovedi itn. – druga pa »*izvrženju*«, tj., spolnost je sicer dopuščena, a za ceno, da je izvržena iz samega področja »družbenega priznanja«, družbene relevantnosti. Obstoji kajpada še tretja možnost: družbeno »uzakonjeno«, »ukazano« svobodno uživa-

nje – možnost, ki je *skrajno »represivna«*, in sicer preprosto zato, ker se spolnost *kot taka* upira »univerzalnosti«, ker že »po svojem bistvu« deluje, nas »za-grabi«, zgolj kot nekaj »obrobnega«, »parcialnega«, »presežnega«, »nepričakovanega« – je »najbolj pomembna postranska stvar na svetu«, je paradoks tega, da mora tisto »najpomembnejše«, tisto, kar nam nudi največ užitka, ostati »na robu« . . .

Zdenka Veselič-Pajk

Rudi Štrukl-Žerjav: Ne morem se ubraniti vtisa, da je Zdenka nekoliko preozka, ko »družino« enači z meščansko monogamno družino; s tem prehitro zanemari možnost drugačnega, ne-meščanskega, ne-represivnega, ne-hierarhičnega itn. tipa družine, ki se danes, četudi v še tako omejeni obliki, že poraja. *Z. Veselič-Pajk*: Mislim, da je tvoj očitek v jedru nezgodovinski: edina oblika družine, klasifikatorično rečeno: edina vrsta rodu družine, ki ima danes zgodovinsko dejanskost, je vseskozi še vedno meščanska monogamna družina, in vse govorjenje o »novih, ne-hierarhičnih« in tako naprej tipih družine zgolj maskira ključno dejstvo, da se v njih stara vsebina prodaja v novi preobleki – meščansko družino se najprej definira preozko, omeji se jo na nekaj površinskih, nebistvenih potez (»patriarhalna« represivnost itn.), da bi se nato lahko nič manj površinske »novosti« razglašalo za »preseganje meščanskega«. Direktno povedano: mislim, da tudi tako imenovana »socialistična družina« še ni proizvedla bistvene nove kvalitete. S čimer imamo v dejanskosti opraviti, je premik od družine k paru, ki sem ga skušala razviti; par, o katerem tu govorim, pa preprosto *ni več družina*, če to besedo opredelimo z vsaj minimalno teoretsko strogostjo. Tako imenovane »nove«, ne več monogamne oblike »družinskega« življenja, kakršne so na primer bile hipijevske skupnosti, pa po mojem mnenju in izkustvu represijo zgolj stopnjujejo, saj »ponotranjeno« očetovsko avtoriteto v njih neposredno nadomesti vrstniški ideal-jaza: edina »novost« teh oblik je, da že sama »družina« začne delovati na način vrstniške skupine. Odkrito povedano, danes se mi zdi še najmanj »represivna« stara, dobra monogamna družina: prav zato, ker je v mnogočem zgubila svojo »represivno« družbeno funkcijo, ima dandanes – spet poudarjem: prav zato, ker je »zastarela« – v praksi veliko manj »represivno« funkcijo kot nekoč . . .

OSNOVNE RAZSEŽNOSTI »FEMINIZMA«

Feministično gibanje – ob tem mislim predvsem na tako imenovani »neofeminizem«, ki se je v zadnjih dveh desetletjih izoblikoval v razvitih deželah – je dojeti natanko kot neke vrste »simptom«, ki ne glede na svojo morebitno »vsebinsko« spornost s *samim svojim obstojem* izpričuje nezadostnost celotnega polja doslej navedenih rešitev »ženskega vprašanja«, vključno z najbolj »radikalno« »proti-družinsko« tendenco. Ob tem moramo upoštevati ključno dejstvo, da se feministično gibanje giblje na dveh ravneh, ki ju navzlic njuni vzajemni prepletenosti pojmovno ne smemo zamešati: najprej gre za to, da se – še vedno v okviru »egalitarizma«, tj. v okviru koncepta, ki vidi rešitev »ženskega vprašanja« v tem, da postane ženska enakopravna moškemu v celoti družbenoekonomskega in družbenopolitičnega procesa – analizira vse raznotere oblike izkoriščanja, zatiranja ipd., ki se še naprej reproducirajo izza ideološkega videza (formalne) enakopravnosti; nato – in ta druga raven je za marsikoga veliko bolj vprašljiva, šele tu se zares »začenjajo težave« – pa za to, da se postavi pod vprašanj sam na prvi pogled »nevtralni« splošni in skupni okvir »enakopravnosti«:

izhaja se iz ugotovitve, da je ta skupni okvir zgolj na videz »nevtralen«, da je prikrito že »moško« obarvan, tako da se – grobo rečeno – od žensk pravzaprav zahteva, naj »postanejo kot moški«.

V okviru prve ravni je bila v zadnjih dveh desetletjih izvedena množica empiričnih raziskav in teoretskih refleksij, opirajočih se na rezultate historičnega materializma, psihoanalize, semiotike itn., poleg tega pa je izšla še vrsta esejistično-literarnih pričevanj; vse te dosežke *mora* – navzlic občasnemu videzu njihove »spornosti«, »pretiranosti«, »prenapetosti« itn., pri čemer kajpada ostaja vprašanje, od kod se nam le-ti rezultati prikazujejo kot takšni, tj., če ni v tem že na delu neka ideološka perspektiva – upoštevati današnja socialistična politična praksa, če noče izolirati ali celo obrniti proti sebi pomembnega kritično-revolucionarnega potenciala. Te dosežke je treba kajpada kritično ovrednotiti, toda globalna ocena sodobnih feminističnih gibanj v razvitih deželah, češ da gre za gibanje žensk iz srednjih in intelektualnih slojev, ki ostaja v meščanskih okvirih, takšna ocena ni le načelno napačna, marveč je tudi izredno škodljiva glede na svoje posledice v političnem boju: raziskave namreč kažejo, da so – na primer v Italiji – žene tako imenovanih »nižjih slojev« v mnogo večji meri kot žene »srednjih slojev« opora patriarhalnega konservativizma, ujele v ideološke mreže legitimacije lastnega zatiranja, ter tudi v praksi praviloma bolj izkoriščane in podrejene; drugače povedano, ugotovitve »feministk« veljajo zanje še v večji meri kot za ženske »srednjih slojev«, in da niso tako aktivne v gibanju, to je v prvi vrsti znamenje njihove lastne neosveščenosti.

»Feministične« analize so odprle izredno bogasto tem, ki segajo od vprašanj družbenoekonomskega in družinskega položaja žensk do pretanjenih razkrievanj zapostavljenosti žensk, ki jo reproducirajo utečeni vedenjski vzorci, različne oblike »simbolnega nasilja« itn. Omenila bom zgolj glavne smeri teh raziskav:

– Kar zadeva družbenoekonomski položaj žensk, so (predvsem italijanske) analize pokazale, kako je ženska delovna sila v produkcijskem procesu celo v najrazvitejših deželah še naprej globalno vzeto v tako podrejenem položaju, da lahko govorimo kar o predmeščanski »kasti«, saj je še vedno na delu cela vrsta (praktično še kako dejavnih) klišejev o »ženskih« in »moških« poklicih ipd.; poleg tega se – glede na to, da težišče vzgojnih in gospodinjskih opravil še vedno nosi ženska – celo njena navidezna »emancipacija« (vključitev v produkcijski proces, v širšo družbeno dejavnost) pogosto sprevrže v »dvojno izkoriščanje«, kjer ženska poleg službe opravlja še siceršnja »ženska opravila«. Posebno kritičen je najbrž (natančni podatki o tem kajpada niso dostopni) položaj glede tega v Sovjetski zvezi, kjer se tovrstna lažna »emancipacija« (vključitev ženske delovne sile tudi v težaška dela) povezuje z vztrajanjem patriarhalnih vzorcev na »zasebni« ravni.

– Kar zadeva položaj žensk v javnem življenju (njih navzočnost v političnih organih, v tisku itn.), je stanje še slabše kot na družbenoekonomskem področju; znamenje specifične diskriminacije žensk je na primer značilno dejstvo, da ženske praviloma zavzemajo tiste »javne« položaje, ki posredno ali neposredno zadevajo tako imenovana »ženska« področja: zdravstvo in družina, šolstvo, morda še kultura . . . Toda to so kajpada vse bolj ali manj znana dejstva – bolj zanimivo (in tragično) je, da ženske, ki dosežejo visok javni položaj, pogosto nastopajo kot nosilke konservativizma, »starih vrednot«, »svetosti družine« itn.

– Kar zadeva vprašanje družine, tudi tu še zdaleč ne smemo podceniti življenjske moči meščansko-patriarhalne »zasebne« družine in njene ideologije »varnosti«, »toplega doma« itn., ki kajpada reproducira podrejeno vlogo ženske.

Nekatere raziskave celo kažejo, da v zadnjih letih v tujini (in celo pri nas) *narašča* pomen, ki ga ljudje pripisujejo družini kot zasebniško pojmovanemu »toplemu domu«. (Sociološka analiza bi verjetno pokazala, da je ta trend učinek negotove svetovne situacije, gospodarskih težav itn., ko množice ne vidijo jasne revolucionarne perspektive razrešitve obstoječe krize in zato bežijo v patriarhalno zasebnost ipd.) V svetovnem okviru je treba tu omeniti predvsem izredno množično gibanje tako imenovane »moralne večine (moral majority)« v ZDA, ki – v tem je njegov ključni pomen – nastopa kot še kako vplivna politična sila s platformo, ki je neposredno vzeto »apolitična«, religiozno-družinska: varstvo družine in otrok pred nemoralnostjo »potrošništva«, pred pornografijo, splavi, homoseksualci, ateisti itn. Posebej nevarno je to gibanje, ker neposredno vzeto nastopa kot *obramba* ženske pred nevarnostmi, ki jih prinaša sodobna »pokvarjena« družba, tj. kot zahteva, naj se vrne čast vlogi ženske kot stebra tople, pristne družinske skupnosti, njenemu materinskemu poslanstvu ipd.: strategija, ki se je tu poslužuje »moral majority«, je stara, preskušna strategija desnice, ki se je že Hitler uspešno poslužil ne le ob ženskah, marveč tudi ob delavcih: podrejene subjekte (ženske, delavce) se skuša obdržati v ideološki pokornosti tako, da se jim njihov obstoječi položaj interpretira v ideološko mistificirani obliki kot »čast«, »vrednoto«, kot njihovo »poslanstvo« ipd., in se nato ostro nastopi proti »izrojevanju« tega »naravnega položaja«: tako se slavi žensko kot steber družine itn. in se nato ostro nastopi proti razkroju družine, ki ženski jemlje njeno »poslanstvo«, jo izroča »brezdušnosti« denarnih razmerij itn.; tako se slavi delavce kot nosilca predanega, brezimnega garanja (*»Arbeit mach frei!«*), ki ima kot tak »častno mesto v ljudski skupnosti«, ter se hkrati nastopa proti »brezdušnim« kapitalistom na eni strani in »demagoškim agitatorjem« na drugi strani . . . (Odveč je pripomniti, da je največji mojster tovrstne ideološke strategije – tudi pri nas – katoliška cerkev, tradicionalni »varuh družine«.) To je strategija, katere učinkovitosti ne smemo poceniti, saj izkoristi vsa protislovja razvoja, da bi nato ponudila svojo »regresivno« rešitev.

– Če za konec omenimo še bolj pretanjene oblike »simbolnega nasilja«, so na eni strani (predvsem ameriške) raziskave z detaljnimi analizami izpostavile celo bogastvo sredstev, ki žensko še naprej ohranjajo v vlogah »objekta« moškega nagona, »seksualnega« bitja itn., od – najbolj znan primer – izkoriščanja žensk v reklamah in množičnih medijih nasploh do bolj pretanjenih poti: tako imenovanih »vedenjskih vzorcev«, še naprej vztrajajočih klišejskih pričakovanj, kaj je »moško« in kaj »žensko« obnašanje, jezikovnih figur, kjer gre navidez zgolj za »načine izražanja«, itn.; na drugi strani so (predvsem francoske) raziskave to isto problematiko zajele na teoretsko mnogo bolj poglobljen način od ameriških, izhajajoč iz novejših dosežkov teoretske psihoanalize, semiotike itn.: zastavljena so bila temeljna »ontološka« vprašanja, kaj pomeni v sodobni zgodovinski konstelaciji in nasploh v novoveški Evropi »biti ženska«, kakšen je »diskurzivni« status tega »biti-ženska«, tj., kakšen modus govorjenja, želenja itn. je s tem dodeljen ženski. Poleg tega velja omeniti vsaj še nekatere novejše (predvsem nemške) analize, ki so skozi analizo »ženske književnosti« v obeh pomenih te sintagme (književnosti o ženskah; knjiženosti, ki jo pišejo ženske) razvile ideološko sovisnost hkratnega »poveljevanja« Ženske in reproduciranja njenega dejanskega podrejenega položaja. Ves ta sklop »simbolnega nasilja« se nemara, vsaj na prvi pogled, zdi manj pomemben od ostalih treh, toda prav ta »nepomembnost« je že ideološki videz, če ne kar učinek ideološke cenzure, ki skuša zatreti nevarnost (za obstoječi ideološki univerzum), da bi ženske »same spregovorile«, same prebile okvire ideologij, ki jih uklepajo, in nastopile kot »subjekt« svojega »osvobajanja«, tj., da »osvobodiev žensk« ne bi ostala zgolj

pokroviteljsko formulirana točka v splošnem programu.

V nasprotju z videzom, da vse te analize zadevajo zgolj kapitalistični svet in torej niso neposredno relevantne za našo dejanskost, je treba zatrditi, da – kajpada v ustrezno transformirani obliki, ki pa ne gre vedno in nujno v našo korist (v slogu »tudi pri nas imamo še opraviti z nekaterimi manjšimi ostanki tega . . .«) – vsi štirje nakazani aspekti dejanske neenakopravnosti žensk še kako zadevajo tudi položaj žensk pri nas: kot da nismo tudi pri nas še daleč od dejanske družbenoekonomske in družbenopolitične enakopravnosti žensk, kot da ni tudi pri nas še precej navzoče »dvojno izkoriščanje« žensk, ki hkrati z zaposlitvijo opravljajo še domača »ženska« dela, kot da niso še precej dejavna patriarhalno-družinsko razmerja, kot da ni še tudi pri nas navzoče pokroviteljsko »poveljevanje« žensk (v obliki sočustvujočega povzdigovanja njihovega »nemelega požrtvovalnega dela« ipd.) . . . Alternativa neposrednemu prevzemanju nakazanih tem, ki jih je razvil »feminizem« v razvitih zahodnih deželah, torej ni abstraktno zavračanje, marveč brezkompromisna analiza tega, koliko in kako so analogne razmere tudi pri nas.

Toda vse to je – kot že rečeno – zgolj prva raven. Naslednji korak, ki se ga loti radikalni »feminizem«, je, da mu ne zadošča zgolj ugotavljanje razkoraka med formalno proklamirano enakopravnostjo in dejanskostjo, v kateri se reproducira podrejenost žensk, marveč se vpraša, če ni že sam ta formalni, »nevtralni« medij »enakopravnosti« tak, da daje neko prikrito prednost moškemu, če ni torej – zgled, ki ga navaja veliko feministk – na prvi pogled zgolj »gramatično« destvo, da v veliko jezikih beseda za »človeka« hkrati pomeni »(odraslega) moškega« (: »the man«, »der Mensch«, »čovek«), tako da pride do nekega privilegiranega »kratkega stika« med »človekom« in »moškim« na račun »ženske«, – če ni to dejstvo le pokazatelj nekih globljih razmerij, če ni tisti »Človek nasploh«, v katerem naj bi se – kot v nevtralni splošnosti – »enakopravno« stopila moški in ženska, že »na strani moškega«. – »Radikalnemu« feminizmu ob vsem tem ne gre več zgolj za to, naj bi se končno poiskal nek skupni medij »človeškosti«, ki ne bi več privilegiral moškega, marveč – v tem je tako rekoč njegov »razpoznavni znak« – vztraja pri ireduktibilni različnosti »ženskega« in »moškega« ter v tem okviru diagnosticira »krizo« sodobne civilizacije kot učinek (objektivno-zgodovinsko pogojene) »prevlade moškega« in vidi potemtakem ključno razsežnost razrešitve te krize v teoretski in praktični ponovni afirmaciji »ženskega« momenta.

Zanimiv in ne brezpomemben zgodovinski paradoks je, da je historični vir vseh teh poskusov, ki vidijo razrešitev tako imenovane »krize sodobne civilizacije« v »reafirmaciji ženskega elementa«, reakcionarna, iracionalistična, anti-razsvetljenska »kritika kulture (Kulturkritik)« s konca 19. in začetka 20. stoletja. V skladu s to kritiko – oziroma, natančneje, z neko določeno njeno različico – je glavni razlog krize sodobne civilizacije v njenem »abstraktnem« racionalizmu, egalitarizmu in »utilitarizmu«: sintetična moč duha se je izrodila v hladni analitični razum, občutje notranje in samozadostne smiselnosti in smotrnosti življenja je zamenjal instrumentalizem, ki vsako stvar gleda zgolj kot uporabno sredstvo za nekaj drugega v okviru vsesplošne »preračunljivosti«, polno ustvarjalnost, s katero človek izpričuje in potrjuje svoje življenjske moči, je zamenjala hladna mehanična in serijska produkcija, ki ji človek streže kot stvar med stvarmi, pristno zavzetost za življenjske vrednote je zamenjal abstrakten moralizem, pridiganje votlo splošnih »pravic in dolžnosti«, živo raznolikost posameznikov abstraktni egalitarizem s svojim kultom povprečja, itn. itn. . . . Ta svet naj bi bil »svet moških« kot nosilec analitičnega uma, vladavine abstraktnega racionalizma in moraličnega egalitarizma, akterjev sodobne fizikalne

»mehanične« znanosti in tehnike; temu pa bi bilo treba zoperstaviti »svet ženske« kot svet življenjske polnosti, samosmotrnosti, čuta za konkretno partikularnost itn. itn. . . . (To ideološko tendenco je zelo jedrnato zajel Paul-Laurent Assoun v *Un problème de femme*, Ornicar? 22–23, str. 266–268).

Ta motiv je – kajpada v ustrezno spremenjeni obliki – prevzela cela vrsta sodobnih (tudi in celo predvsem moških!) teoretikov, tudi takšnih, ki so bolj ali manj blizu tako imenovanemu »zapadnemu marksizmu« (Herbert Marcuse v svojih zadnjih delih, itn.). Ti avtorji so seveda daleč od tipičnega ideološkega, ne-zgodovinskega hipostaziranja »moškega« in »ženskega« elementa, kakršnega najdemo pri avtorjih s preloma stoletja (G. Groddeck, D. H. Lawrence, itn.); njihovo izhodišče je predvsem v ugotovitvi, do katere jih je pripeljalo izkustvo tako imenovane »nove levice«, da v razviti kapitalistični družbi revolucionarna sprememba ni možna, ne da bi hkrati teoretično in praktično zastavili vprašanja »življenjskega sloga«, »nove senzibilnosti« ipd., tj., ne da bi delovne množice tudi na prvi pogled irelevantnem področju »zasebnega« življenja pretrgale z vladajočo »potrošniško« ideologijo in se zavedle tega, kako se obstoječa družba lahko reproducira zgolj skoz reproduciranje »odtujenih potreb« individuov. Svet sodobnega kapitalizma je po tej teoriji »moški svet« ne zaradi nekakšne »večne moške narave«, ki bi se v njem »izražala«, marveč zaradi konkretno-zgodovinskih razlogov, zaradi katerih nastopa predvsem »moški« kot nosilec tako imenovane »tehnološke racionalnosti«, ki dominira v sodobnem svetu. In če vidi v »ženskah« revolucionarni potencial oziroma vsaj element, ki bi lahko igral vlogo »katalizatorja« v revolucionarnem procesu, potem znova ne zaradi nekakšnega nezgodovinskega »ženskega bistva«, ki bi ga bilo treba – po »nenaravni« prevladi moškega elementa v sodobni družbi – znova afirmirati, marveč povsem preprosto zato, ker je (zaradi specifičnih pogojev delitve dela v meščanski družini ipd.) pri ženskah natanko zaradi njihove izvzetosti »javnemu življenju«, (odtujenemu) produkcijskemu procesu itn. v veliko večji meri kot pri moških preživel takšen »odnos do sveta« (življenjska spontanost in neposrednost, usmerjenost v zadovoljevanje konkretnih potreb itn.), ki deluje kot »tujek« v sodobni družbi, kjer dominirajo vrednote »zunanjega« podrejanja družbeni avtoriteti, samoobvladovanja samonikle spontanosti, torej v družbi, kjer ima človeška dejavnost v osnovi »instrumentalni« značaj, tj., kjer se zahteva nenehno »ekonomiziranje«, »računarski« odnos do samega sebe in do drugih, ipd. Tam, kjer »moški« vidi sebi zoperstavljen »predmet«, ki naj se ga izkoristi, obvlada, zajame z abstraktnimi kategorijami ipd., vidi »ženska« moment, s katerim je prek svojih potreb povezana v živo celoto. Določeno mero prepričljivosti daje tem tokovom dejstvo (na katerega sami opozarjajo), da je sama sodobna tehnika z razvojem informatike in kibernetike presegla staro tehnološko logiko, ki se giblje v kategorijah mehaničnega tekočega traku, serijske proizvodnje, specializacije itn., da torej nov »odnos do predmetnosti«, za katerega se zavzemajo ti tokovi, nikakor ni iracionalna, anti-tehnološka utopična vizija, marveč je v skladu z najnovejšimi razvojnimi trendi same tehnologije – nasprotno je dandanes, ko zavzemajo ključno vlogo nove panoge (elektronska industrija itn.), zastarel in utopičen tisti razvojni model, ki si napredek vsaj implicitno še vedno zamišlja v pojmih »industrializacije«, »tekočega traku«, »ozke specializacije« ipd.

Naslednja različica »radikalnega« feminizma, ki jo kajpada zatopajo zgolj nekateri ženski pisci, pa je neprimerno odločnejša in skuša direktno obrniti klasično patriarhalno tradicijo, po kateri je zgolj moški človek par excellence in je ženska nekaj partikularnega, »spodleteli človek«, utelešenje »narave v človeku«, »objekta v subjektu«, neharmoničnega »mnštva« v Enem. Po tej različici pa

je nasprotno ženska tista, ki je »popoln človek«, in je moški že po svojem pojmu nekaj »drugotnega«: zadeva je včasih prignana do fantazme, po kateri bi se načeloma ženska lahko celo razmnoževale same, brez moških... Ker te težnje – razen v ožjih »radikalnih« feminističnih skupnostih – nimajo širšega praktičnega ali idejnega vpliva, bom nakazala zgolj eno raven, na kateri niso brez prepričljivosti, raven *govorice*, načina, kako sta moški in ženska vpeta v proces simbolizacije in z njim vselej že posredovan miselni proces: po tradicionalni »moški« metafiziki naj bi bil zgolj moški zmožen čistega logičnega mišljenja, umske refleksije v mediju občosti, ki se je zmožna iztrgati partikularnemu svetu čutnosti, empiričnih potreb itn.; nasprotno pa se v obravnavani radikalni različici feminizma »ženski govor« dojemata kot tisti, ki še ni zgubil vezi s konkretnimi potrebami, s polnostjo življenja, kot govor, ki ni zgolj »sredstvo denotacije«, marveč v njem odmeva subjektivno čustveno bogastvo in izkustvo itn., medtem ko je »moški govor« abstrakten, zgubi stik z živo življenjsko totalnostjo: medtem ko moški govori iz svetu izvzete in nadrejene pozicije »metagovorice«, iz varne »objektivne distance«, tj., medtem ko govori o stvareh, medtem ko je njegov ideal dejstvena »točnost«, ustreznost označenemu predmetu, pred katerim se skuša čimbolj zabrisati, pa se ženska tako rekoč »sama položi v svojo besedo«, njen govor ima tudi »subjektivno resničnost«, v njem odmeva vse njeno notranje bogastvo... Skratka, »ženski govor« naj bi še ohranil enotnost simbola in konkretne življenjske potrebe, želje, čustva itn., ki se v njem izraža, ženska beseda še ni abstrakten »znak«, marveč ostaja vpeta v praktični življenjski proces.

Ker takšna teorizacija razlike »ženskega« in »moškega govora« oziroma prednosti prvega pred drugim ni lastna zgolj skrajno »radikalnemu« feminizmu, marveč je implicitna miselna podlaga vseh poskusov »reafirmacije ženskega momenta« kot poti rešitve iz »krize sodobne civilizacije«, velja ob nji opozoriti na nek strogo »utopičen« aspekt, ki je lasten vsem tem poskusom in ki zadeva v zadnji instanci prav status govornice. To »utopičnost« lahko izsledimo prek značilnega in nikakor ne naključnega dejstva, da je pri vseh »radikalnih« feministkah izjemno osovražen Sigmund Freud oziroma celotna psihoanalitična teorija: nanj letijo očitki »moškega šovinizma«, »patriarhalnega solipsizma« itn. Kaj je tako neprijetnega na Freudu? Seveda najdemo v feminističnih teorijah mnogo upravičenih kritik, ki ne zadevajo zgolj vloge, ki jo je igrala – in jo še igra – psihoanalitična teorija in praksa v sodobni ameriški družbi (konformistično »sredstvo adaptiranja«, prilagajanja odtujeni dejnosti, zlomljenih posameznikov, itn.), marveč opozarjajo tudi na elemente biologizma in naturalističnega determinizma pri samem Freudu. Toda stroga teoretska analiza teh feminističnih kritik psihoanalize pokaže, da prav toliko napadana Freudova teorizacija vloge očeta v tako imenovanem »procesu socializacije«, vloge »Ojdipovega kompleksa« itn., prinaša nek element resnice, ki se mu skušajo izogniti tovrstne prehitre kritike njegove domnevne »patriarhalnosti« ipd.:

Spor o »univerzalnosti« oziroma »ne-univerzalnosti« Ojdipovega kompleksa (pri čemer že na samem začetku ne smemo pozabiti na ključno dejstvo, da je mit o Ojdipu »pred-patriarhalni« mit: njegova dejanska podlaga je bila običaj, da postane kraljev naslednik ne njegov sin, marveč tisti, ki se po njegovi smrti poroči z njegovo ženo ali hčerko; zato je tudi v sklopu mitov o »tebanski hiši« njegovo mesto *pred* mitom o Orestu, kjer šele – po Engelsovih besedah – očetovsko pravo dokončno zmaga nad materinskim!) je danes rešen, opravljeno je z etnološkimi pravljicami Malinowskega o nedolžnih divjakih južnega Pacifika, ki živijo »nezakompleksano« spolno življenje, ki še ne poznajo potlačitve, nevroz itn. Razlikovati je namreč treba med specifično evropsko »patriarhal-

no« varianto »Ojdipovega kompleksa« in njegovim splošnim momentom, ki je še kako »univerzalen«, saj je konstituens same »človeškosti« človeka kot »bitja govorice«: pogoj same »socializacije«, pogoj tega, da mali človeček vrse v *simbolni* družbeni univerzum, je »prepoved incesta«, je to, da se pretrga psevd- »harmonična« simbiotična diada otrok-mati, njuno »zaprto« zrcalno razmerje. Tisti »tretji« element, ki »zmoti« simbiozo mati-otrok, ni »empirični«, »realni« oče, marveč sam red Simbolnega, Zakona, ki ga »uteleša« oče – ni pa nujno, da ga prav oče, tako je zgolj v evropskih »patriarhalnih« družbah, »uteleša« ga lahko tudi materin brat, stric po materini strani (tako je v večini domnevno »matriarhalnih« družb) ali – v skrajni liniji – celo kakšna povsem »irealna« instanca (»duh prednikov« ipd.), na katerega se sklicuje mati kot na Besedo, ki ji je pokorna. Bistveno je zgolj to, da sklicevanje na nek »tretji element« iztrga otroka iz simbiotične zaprtosti dualnega razmerja z materjo in ga »odpre svetu«, simbolnemu univerzumu družbe. Seveda je ta vstop v simbolni univerzum plačan z neko temeljno odpovedjo, zgubo, ki jo psihoanaliza teoretsko opredeli kot »simbolno kastracijo« (in ki – če naj se znova izognemo nesporazumu o Freudovi »patriarhalnosti« – zadene tako žensko kot moškega!): čim imamo »namesto s stvarmi opraviti z besedami«, se ne moremo več vrniti k neposrednosti »samih stvari«, tj., je naše razmerje do sveta vselej že »posredovano« s simbolnim medijem, zgubljena je neposredna, harmonična enotnost subjekta s »svetom«, zgubljena je opora v »nagonskem« reagiranju, na nobeno »naravno« podlago se ne moremo več zanesti, celo (oziroma predvsem) sam »spolni nagon« ni več stvar »naravnega dozorevanja«, marveč mora posredovati simbolni medij, tj. je že stvar pouka, »črke«. – »utopičnost«, utopični moment vseh variant »reafirmacije ženskega elementa« pa je prav v tem, da – grobo povedano – hočejo simbolni medij, ki bi hkrati ohranil simbiotično, harmonično razmerje subjekta in objekta, tj., hočejo govorico, ki vstopa vanjo ne bi plačali s »simbolno kastracijo«, ki subjekta ne bi razcepila, ki ne bi vpeljala nujne razsežnosti »nezavednega«. Ker »Ojdipov kompleks« oziroma »univerzalni moment«, ki je v njem na delu, reducirajo na njegovo specifično zahodno »patriarhalno« podobo, se jim prevlada »patriarhalne« družbe prikaže kot reafirmacija »cele«, s svojim objektom harmonično stopljene Ženske, katere beseda je nosilka »polne resnice«, – in tako lahko brez konca izigravamo žensko »estetsko-erotično« razmerje do sveta zoper moško »tehnološko« razmerje, žensko »igro« zoper moško »delo«, žensko »sožitje in dopuščanje drugega« zoper moško »gospodstvo in obvladovanje« itn. itn. (Izredno prodorno kritiko tovrstnih feminističnih poskusov s strogega historičnomaterialistično-psihoanalitičnega stališča najdemo v delu angleške marksistke Juliet Mitchell *Psychoanalysis and Feminism*, žepna izdaja Penguin, London 1975, str. 295–363, kjer so razkrinkane vse različice feministične kritike Freuda od Simone de Beauvoir do Betty Friedan in Kate Millett.)

Navzlic temu »utopičnemu« momentu pa moram reči, da prinaša tudi »radikalni« feminizem neko še kako pomembno »racionalno jedro«: ni naključje, da nas je razprava o njem tako rekoč »spontano« pripeljala do ključnih vprašanj razsežnosti samega procesa socialistične revolucije; tako se znova potrdi misel, da so ženske »simptom razvoja«: tako imenovano »žensko vprašanje« ni nikakršno »parcialno« vprašanje, marveč najboljčutljivejši pokazatelj razsežnosti in radikalnosti samega procesa socialistične preobrazbe.

Valerija Prelec

DISKUSIJA:

Marina Telič: Spodbudila me je Valerijina pripomba, kako naj bi bil nov, »ženski« odnos do predmetnosti utemeljen v samih najnovejših tehnoloških trendih. Tu je seveda navzoča nevarnost ideološke argumentacije, ki jo razvijajo premnogi modni teoretiki od McLuhana do Töfflerja: temeljni prelom sodobnega sveta, prehod v tako imenovano »post-industrijsko družbo«, je umeščen na tehnološko raven, gre za vpljavo novih »medijev« (televizije itn.) ali za nove dominirajoče trende v industriji (elektronska mikro-industrija itn.), in glavni problem naj bi bil v tem, kako se bo družba prilagodila tem novim tehnološkim trendom, kako bo premagala »šok prihodnosti«; problem same družbene ureditve, vprašanje, ali je gonilo procesa družbene produkcije še vedno logika profita itn., je s tem premaknjen v ozadje in na hitro razglašen za »zastarelega« – ob vsem tem pa ni brez ironije, kako se ta podoba paradoksnost ujaame z najbolj vulgarnim stalinističnim tolmačenjem logike družbenega razvoja, kjer je pravo gonilo prav tako na ravni novih tehnoloških trendov ipd. (»razvoj produktivnih sil«, ideologiziran v avtonomno področje, ki samo od sebe »teži k nenehni rasti«), problem »družbenih revolucij« pa je predvsem v tem, kako naj se družbeni odnosi »prilagodijo novi stopnji produktivnih sil« . . . No, navzlic tej nevarnosti ideologizacije pa menim, da ima lahko tovrstna raziskava možnih družbenih konsekvenc novih tehnoloških trendov tudi povsem legitimno razsežnost, saj je na primer z njo v temelju spodnešena argumentacija, ki dokazuje nemožnost in utopičnost samoupravljanja s tehnološko orgnaizacijo sodobnega proizvodnega procesa, ki naj bi zahteval široko centralizirano planiranje in upravljanje: že »pozitivne« raziskave so pokazale, kako novejši trendi v tehnologiji (kibernetika in informatika) ne le dopuščajo, marveč kar spodbujajo ne-centralizirano interakcijo večih proizvodnih (in nasploh družbenih) subjektov, pretok informacij, ki je večsmeren in ne centraliziran, prevlado ozke specializacije in »tekočega traku«, ki zaslužnjuje individue določenim mehaničnim opraviлом, ipd. – se pravi, takšen tip dejavnosti, ki je – glede na zgodovinsko »konotacijo« opozicije moško/žensko – bolj »ženski« kot »moški«; »interakcija« namesto centraliziranega obvladovanja, »parcialno« povezovanje konkretnih sklopov namesto podrejenosti izvizetemu Središču, ipd.

X: Zdi se mi, da je z Oscarjem nagrajeni film Moskva ne verjame solzam izjemno lep pokazatelj dejanskega stanja v Sovjetski zvezi: temeljni ideološki problem filma je natanko v tem, kako združiti afirmacijo ženske v »javnem« življenju (njen poslovni vzpon na družbeno odgovorno mesto) s še naprej navzočo patriarhalno logiko na »zasebni« ravni (ženska, ki »hoče gospodarja«, ipd.); »melodramatična« laž filma je povsem preprosta v tem, da je ta združitev mogoča: happy end filma je dosežen, ko ljubimec glavne junakinje pristane na to, da bo igral »družinskega poglavja«, četudi je junakinja direktorica velikega kolektiva in kot taka socialno precej nad njim . . . Mimogrede naj še navržem, da je bila edina ministrica v zadnjih desetletjih v SZ prav ministrica za kulturo (Jekaterina Furceva).

Bogoljub Popovič: Ob ideološki tradiciji, po kateri moški kot tak zastopa Enost, ženska pa množstvo, bi bilo morda zanimivo dodati, da – v nasprotju z utečenim mnenjem – celo večina zgodnjekršćanskih teologov ne prepove-

duje, marveč dopušča mnogoženstvo: kombinacija »en mož – več žen« jim je »naravna«, ker je mož že po svojem pomu »En«, ženske pa se drži znamenje množstva, heterogenosti itn.; sveti Avgustin skuša na primer utemeljiti dopustnost mnogoženstva z dovolj duhovitim argumentom, ki izhaja iz tega, da je smoter zakona rojevanje otrok – in »dejstvo« je, da je več žensk lahko hkrati oplojenih s strani enega samega moškega, ne more pa biti ena sama ženska hkrati noseča z večimi moškimi, torej...

S. Žižek: ... torej, če naj še jaz v tem duhu sklenem naše današnje srečanje: nedvomno smo ugotovili vsaj to, da je ženska človekova najboljša prijateljica.

Karl Marx: UVOD v Očrte kritike politične ekonomije (prvi osnutek) 1857–1858¹

/Vsebina/⁽¹⁾

A.) Uvod

- 1) Produkcija vobče
- 2) Obče razmerje med produkcijo, distribucijo, menjavo in konsumpcijo
- 3) Metoda politične ekonomije (sile)
- 4) Produktijska sredstva in produktijska razmerja, produktijska razmerja in občevalna razmerja etc./

¹ Prevod znanega Marxovega Uvoda k »Očrtom« objavljamo kot praktičen prispevek k prekinjeni teoretski razpravi, kako je treba prevajati Marxa. Kako torej? Tudi tako pač, da se ga prevaja vedno znova. Ne v imenu estetskih kategorij »boljšega« ali »lepšega« prevoda, pač pa kot vezni člen živega razvoja marksovske teorije na različnih teoretskih področjih.

S pričujočo številko Problemi po petnajstletnem premoru nadaljujejo s prevajanjem odlomkov iz Marxovih *Grundrisse* – prevajanjem, ki je bilo prekinjeno leta 1967. Posamezni ključni odlomki bodo poslej kot stalna rubrika na koncu številke izhajali vse dotlej, dokler *Grundrisse* ne bodo končno izšli v knjižni obliki.

Prevod Marxovih Očrtov nastaja v okviru Temeljne izdaje Marxa in Engelsa na Inštitutu za marksistične študije ZRC SAZU.

Posamezni odlomki iz *Grundrisse* so doslej izšli v Problemih št. 49, 50, 51, 52, 57, 58, 59–60. Poleg tega je v slovenščini izšlo še: Uvod v Očrte kritike politične ekonomije in odlomek »Obdobja ekonomskega formiranja družbe«, v: Marx-Engels: Izbrana dela IV., Cankarjeva založba, Ljubljana 1968 (str. 11–99)

Bastiat in Carey, v: Časopis za kritiko znanosti 21–22, Ljubljana 1977.

V srbohrvaščini je izšel celoten prevod Očrtov v Okviru Marx-Engels: Dela, zv. 19 in zv. 20, Beograd 1979, urejen na osnovi ruske izdaje Očrtov (»Marx-Engels-Sočinenija«, zv. 46, 1. in 2. del, Moskva 1969).

Prevod je narejen na osnovi prevoda Mirka Rupla (MEID IV), za podlago pa ima Marxov tekst, objavljen v: Karl Marx, Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA²), II.1.1., Berlin, 1976. Za razliko od izdaje v MEID so zato navedeni samo naslovi, ki jih je postavil že Marx sam.

Redakcijske opombe – prevodi tujejezičnih vložkov, navajanje nemškega originala, krajša pojasnila – so označeni z dvignjeno¹ arabsko številko in navedeni pod krajšo črto na dnu strani. Z arabskimi številkami v oglatih oklepajih so označena⁽¹⁾ redakcijska pojasnila – dela avtorjev, na katera se Marx sklicuje – ki se nahajajo na koncu prevoda. Pod daljšo črto na dnu strani prinašamo smiselno izbrane znotrajtekstovne različice Marxovega rokopisa, ki omogočajo vpogled v »produkcijo teorije«, v proces preciziranja misli in izoblikovanja terminologije. Arabska številka na začetku označuje vrstico, v kateri se nahaja različica ali korektura. Pojasnila in variante so povzete po aparatu v MEGA².

Razlaga uporabljenih diakritičnih znakov:

[] redakcijska dopolnila ali rekonstrukcije Marxovega besedila

/ začetek ali konec strani v Marxovem besedilu

/1/ začetek paginirane strani Marxovega besedila

† dodatek, vstavek

> spremenjeno v

I. PRODUKCIJA, KONSUMPACIJA, DISTRIBUCIJA, MENJAVA. (CIRKULACIJA)

1. Produkcija

- 5 Predmet, ki je pred nami, je najprej *materialna produkcija*. Izhodišče so seveda individui, ki producirajo v družbi – zato družbeno določena produkcija individuov. Posamezni in oposameznirni lovec in ribič, s katerim začenjata Smith in Ricardo, sodi k nedomiselnim umislekom robinzonad 18. stol., ki nikakor ne izražajo, kot si umišljajo kulturni
- 10 zgodovinarji, le reakcije na pretirano pretanjenost vrnitve k napak razumljenemu naravnemu življenju. Kakor se na tak naturalizem tudi ne opira Rousseaujev *contrat social*¹, ki s pogodbo povezuje in postavlja v razmerja po naravi neodvisne subjekte. Ta [je] videz in le estetski videz majhnih in velikih robinzonad. Vse prej gre za anticipacijo »meščanske družbe«, ki se je pripravljala že od 16. stol. naprej, v 18. pa je napravila velikanske korake k svoji zrelosti. V tej družbi svobodne konkurence se prikaže posameznik razvezan naravnih vezi itn., ki so ga v prejšnjih zgodovinskih obdobjih napravile za pritiklino nekega določenega, omejenega,
- 15 človeškega konglomerata. Preroki 18. stol., na pleča katerih se Smith in Ricardo² še povsem opirata, si zamišljajo ta individuum 18. stol. – na eni strani produkt novih produktivnih sil, razvitih od 16. stol. naprej – kot ideal, ki naj bi eksistiral v preteklosti. Ne kot zgodovinski rezultat, temveč kot izhodišče zgodovine. Ker kot z naravo skladen individuum, v skladu z njihovo predstavo o človeški naravi, ne kot individuum, ki nastaja zgodovinsko, temveč kot inviduum, ki ga postavlja narava. Ta prevara je bila doslej značilna za vsako novo obdobje. Steuart, ki v marsikaterem oziru nasprotuje 18. stol. in ki kot aristokrat stoji bolj na zgodovinskih tleh, se je izognil tej preprostosti.
- 25 Bolj, ko se v zgodovini vračamo nazaj, bolj se kaže individuum, zato tudi producirajoči individuum, kot nesamostojen, kot pripadajoč večji celoti: sprva še popolnoma naravno v družini in v družini, ki se je razširila v plem; pozneje v raznih oblikah občestva, ki nastane iz nasprotja in zlitja plemen. Šele v 18. stol., v »meščanski družbi«, se razne oblike družbene povezanosti posamezniku nasproti uveljavijo kot golo sredstvo za njegove
- 35 privatne smotre, kot vnanja nujnost. Toda obdobje, ki ustvari to stališče oposameznjenega posameznika – je prav obdobje doslej najrazvitejših družbenih (s tega stališča občin) razmerij. Človek je v dobesednem pomenu zoön politikón², ne le družbljiva žival, temveč tudi žival, ki se lahko osami //2/ samo v družbi. Produkcija oposameznjenega posameznika zunaj družbe – ta redkost se pač lahko zgodi civilizirancu, ki ga naključje vrže v divjino, ki pa po možnosti že ima v sebi družbene sile – je prav tak nestvor, kot razvoj jezika brez individuov, ki žive skupaj in ki skupaj go-

¹ družbena pogodba

² družbena žival

13 | po naravi |

19/20 Preroki ... si predstavljajo [stellen sich vor] > Preroki ... si zamišljajo [schwebt vor]

35 videz > stališče

38/39 lahko živj > se lahko osami

39/40 | zunaj družbe |

vorijo. Pri tem se nam ni treba več zadrževati. Te točke se sploh ne ne bi bilo treba dotakniti, ko ne bi Bastiat, Carey, Proudhon³, itn. te neslanosti, ki je bila pri ljudeh 18. stol. smiselna in upravičena, spet z vso resnostjo privlekli v sredo sodobne ekonomije. Za Proudhona idr. je seveda udobno, da izvir nekega ekonomskega razmerja, katerega zgodovinskega nastanka ne pozna, zgodovinsko-filozofsko razvija tako, da mitologizira, češ Adam in Prometej sta se domislila popolnoma dovršene ideje, ki so jo potem vpeljali itn. Nič ni bolj dolgočasno suhoparnega kot fantazirajoči locus communis¹.

Če torej govorimo o produkciji, govorimo vselej o produkciji na neki določeni družbeni razvojni stopnji – o produkciji družbenih individuov. Zato bi se lahko zdelo, da moramo, da bi sploh lahko govorili o produkciji bodisi spremljati zgodovinski razvojni proces v njegovih raznih fazah bodisi že vnaprej pojasniti, da se ukvarjamo z določenim zgodovinskim obdobjem, torej npr. z moderno meščansko produkcijo, ki je zares naša prava tema. Vendar pa so vsem obdobjem produkcije skupne neke značilnosti, vsa imajo skupne določitve. *Produkcija vobče*² je abstrakcija, toda razumna abstrakcija, kolikor zares izpostavlja, fiksira to, kar je skupno, in nam tako prihrani ponavljanje. Toda to obče, ali to s primerjavo izloženo skupno je samo nekaj mnogokratno razčlenjenega, razhajajočega se v različne določitve. Nekaj tega pripada vsem obdobjem, drugo je skupno nekaterim. Nekatere opredelitve bodo skupne najmodernejšemu in najstarejšemu obdobju. Brez njih ni mogoče misliti nobene produkcije; toda četudi imajo najbolj razviti jeziki in najbolj nerazviti skupne zakone in opredelitve, pa je tisto, kar tvori njihov razvoj, ravno razlika občega in skupnega. Določitve, ki veljajo za produkcijo nasploh, morajo biti ravno razločene, da ne bi spričo enotnosti – ki izhaja že iz tega, da sta subjekt človeštvo in objekt narava ista – pozabili na bistveno različnost. V tem pozabljanju je npr. vsa modrost sodobnih ekonomov, ki dokazujejo večnost in harmonijo obstoječih socialnih razmerij. Npr. ni možna nobena produkcija brez produkcijskega instrumenta, pa čeprav bi bil ta instrument samo roka. Nobena ni možna brez preteklega nakopičenega dela, pa čeprav bi bilo to le večnost, ki se je s ponavljajočo se //3/ vajo zbrala in skoncentrirala v divjakovi roki. Med drugim je tudi kapital produkcijski instrument, tudi preteklo, objektivirano delo. Torej je kapital splošno, večno naravno razmerje; tj., ravno če izpustim tisto, kar je specifično, kar iz »produkcijskega instrumenta«, »nakopičenega dela« šele ustvari kapital. Vsa zgodovina produkcijskih razmerij se zdi zato, npr. pri Careyju, kot ponaredba, ki so jo vlade zlonamerno zagrešile.

Če ni nobene produkcije vobče, potem tudi ni nobene obče produkcije. Produkcija je vselej neka posebna produkcijska panoga – npr. poljedelstvo, živinoreja, manufaktura itn. – ali je *totalnost*. Vendar pa politična ekonomija ni tehnologija. Razmerje občih določitev produkcije na dani družbeni stopnji do posebnih produkcijskih oblik razviti drugje (pozneje).

¹ koinòs tópos, locus communis, common place, lieu commun, Gemeinplatz: v topiki kot delu antične retorike so bili toposi splošne miselne teme, argumenti, uporabljivi za različne primere; dajali so napotek za smer razpravljanja. Sodobna raba je dala toposom pejorativni pomen puhlice, vsakdanje resnice, banalnosti.

² Produktion im Allgemeinen

8/9 fantazija preprostega common sense ali locus communis, ki je postal subjekt > fantazirajoči 10 locus communis

33 sposobnost [Fähigkeit] > večnost [Fertigkeit]

42 | – ali, je *totalnost* |

Produkcija slednjič tudi ni samo posebna. Pač pa gre vselej za določeno družbeno telo, za družbeni subjekt, ki je dejaven v večji ali manjši totalnosti produkcijskih panog. Prav tako sem še ne sodi razmerje, v katerem je znanstveni prikaz do realnega gibanja. Produkcija nasploh. Posebne produkcijske panoge. Totalnost produkcije.

V ekonomiji je moda, da na začetek postavijo neki splošni del – in sicer prav tisti, ki figurira po naslovom »Produkcija« (gl. npr. J. St. Mill)⁴ – v katerem obravnavajo *obče pogoje* vseh produkcij. Ta splošni del sestavljajo ali naj bi sestavljali: 1. pogoji, brz katerih produkcija ni možna. V resnici to pomeni torej samo, da navedejo bistvene momente vse produkcije. Dejansko se to zvede, kot bomo videli, na nekaj zelo preprostih določitev, ki jih premlevajo v plitvih tautologijah; 2. pogoji, ki bolj ali manj pospešujejo produkcijo, kot npr. napredujoče in stagnirajoče družbeno stanje Adama Smitha⁵. Da bi temu, kar ima pri njem gotovo vrednost kot aperçu¹ dali znanstveni pomen, bi morali raziskovati obdobja v *stopnjah produktivnosti* v razvoju posameznih ljudstev – raziskovanje, ki je zunaj pravih meja teme, ki pa ga je treba, kolikor sodi vanjo, pritegniti pri razvoju konkurence, akumulacije itn. Splošna zastavitev pozone tudi odgovor v splošnost, da pride industrijsko ljudstvo do vrhunca svoje produkcije v trenutku, v katerem nasploh pride do svojega zgodovinskega vrhunca. In fact. Industrijski vrhunec pri nekem ljudstvu, dokler glavno zanj še ni dobiček, temveč pridobivanje. Toliko so yankeeji nad Angleži. Ali pa: da so npr. nekatere rasne dispozicije², podnebje, naravne okoliščine, kot obmorska lega, plodnost zemlje itn., za produkcijo ugodnejše kot druge. Tudi to spet pripelje do tautologije, da je bogastvo toliko lažje ustvariti, kolikor je subjektivno in objektivno več njegovih elementov./

/4/ Vendar pa vse to ni tisto, za kar ekonomom v tem splošnem delu zares gre. Pač pa hočejo prikazati produkcijo – glej npr. Mill⁶ – v razliki od distribucije itn. kot vpeto v večne zakone, neodvisne od zgodovine; ob tej priliki pa pod roko podtaknejo *meščanska* razmerja kot neovrgljive naravne zakone družbe in *abstracto*. To je bolj ali manj zavstni smoter celotnega postopka. Nasprotno pa naj bi si pri distribuciji ljudje dejansko dovolili najraznovrstnejše svojevoljnosti. Tudi če povsem odmislimo grobo trganje produkcije in distribucije in njuno dejansko razmerje, mora biti nekaj jasno že vnaprej: naj bo distribucija na različnih družbenih stopnjah še tako različna, mora biti možno, da prav tako dobro kot pri produkciji izpostavimo skupne določitve, prav tako pa mora biti tudi možno, da konfundiramo ali zbrisemo vse zgodovinske razlike v *obče človeških* zakonih. Suženj, tlačan in mezdni delavec dobivajo npr. vsi neko količino hrane, ki jim omogoča, da obstajajo kot suženj, kot tlačan, kot mezdni delavec. Osvajalec, ki živi od tributa, ali uradnik, ki živi od davkov, ali veleposestnik, ki živi od rente, ali menih, ki živi od miloščine, ali levit, ki živi od desetine, vsi prejemajo neko količino družbene produkcije, ki jo določajo drugi zakoni kakor količino, ki jo dobe sužnji itn. Vsi ekonomski uvrščajo v to rubriko naslednji glavni točki: 1. lastnina, 2. njeno zavarovanje s pra-

¹ duhovit domislek, opazka

² MEW 13: gewisse, Racen, Anlagen [nekateri rase, dispozicije]

MEGA²: gewisse Raceanlagen

4/5 : Produkcija nasploh ... do ... Totalnost produkcije :

10 najbolj splošne > bistvene

21/2 : In fact ... do ... Angleži :

23 rase > rasne dispozicije

31 človeštva > družbe

vom, policijo itn. Na to lahko odgovorim zelo kratko:

ad 1. Vsaka produkcija je prilaščanje narave po individuu v neki določeni družbeni obliki in z njeno pomočjo. V tem smislu je tautologija, če rečemo, da je lastnina (prilaščanje) pogoj za produkcijo. Smešno pa je, če od 5 tod preskočimo na neko določeno obliko lastnine, npr. na privatno lastnino. (Kar bi poleg tega kot pogoj prav tako predpostavljalo še nasprotno obliko, *ne-lastnino*.) Prav nasprotno kaže zgodovina skupno lastnino¹ (npr. pri Indijcih, Slovanih, starih Keltih itn.) kot prvotnejšo² obliko, ki ima v podobi občinske lastnine³ še dolgo pomembno vlogo. O vprašanju, 10 ali se bogastvo bolj razvija v tej ali oni obliki lastnine, se tu sploh še ne govori: tautologija pa je, da ne moremo govoriti o nikakršni produkciji, torej tudi o nikakršni družbi, v kateri ne eksistira nobena oblika lastnine. Prilaščanje, ki si ničesar ne prilasti, je *contradictio in subjecto*⁴.

ad. 2. Zavarovanje pridobljenega itn. Če te trivialnosti reduciramo na njihovo dejansko vsebino, povedo več, kot vedo njihovi pridigarji. Da namreč ustvarja vsaka oblika produkcije svoja lastna pravna razmerja, obliko vladavine itn. Grobost in brezpojmovnost je ravno v tem, da to, kar organsko/ /5/ sodi skupaj, povezujejo naključno, v golo refleksivno povezanost. Meščanski ekonomisti imajo pred očmi samo to, da je mogoče z 20 moderno policijo bolje producirati kot npr. s pravico pesti. Pozabljajo le, da je tudi pravica pesti pravo in da pravica močnejšega v drugih oblikah živi dalje tudi v njihovi »pravni državi«.

Če družbene razmere, ki ustrezajo neki določeni stopnji produkcije, šele nastajajo ali če že minevajo, pride seveda v produkciji do motenj, čeprav 25 v različnih stopnjah in z različnim učinkom. Povzemimo: obstajajo vsem produkcijskim stopnjam skupne določitve, ki jih mišljenje fiksira kot obče; toda t. i. *obči pogoji* vsake produkcije niso nič drugega kot ti abstraktni momenti, s katerimi ni zapopadena nobena dejanska zgodovinska produkcijska stopnja.

30 2) Obče razmerje produkcije do distribucije, menjave, konsumpcije

Preden se lotimo nadaljnje analize produkcije, si moramo ogledati razne rubrike, ki jih ekonomisti postavljajo obnjo.

Predstava, ki je takoj na dlani: v produkciji člani družbe prilaščajo 35 (proizvajajo⁵, oblikujejo) naravne produkte človeškim potrebam: distribucija določa razmerje, v katerem je posameznik udeležen pri teh produktih; menjava mu dovaja posebne produkte, v katere želi pretvoriti kvotum, ki mu je pripadel z distribucijo; v konsumpciji slednjič postanejo produkti⁶ predmeti uživanja, individualnega prilaščanja. Produkcija ustvarja predmete, ki ustrezajo potrebam; distribucija jih razdeljuje po družbenih zakonih; menjava pa spet porazdeli že porazdeljeno glede na posamezno potrebo; slednjič v konsumpciji produkt izstopi iz tega družbenega

¹ Gemeineigentum.

² MEW 13: die ursprüngliche Form [prvotna oblika]

MEGA²: die ursprünglichere Form

³ Gemeindeigentum

⁴ protislovje v sebi, nesmisel

⁵ hervorbringen

⁶ v rkp: postane produkcija

gibanja, postane neposredno predmet in služabnik posamezne potrebe in jo zadovoljuje v uživanju. Produkcija se tako kaže kot izhodišče, konsumpcija kot konec, distribucija in menjava kot sredina, ki je sama spet dvojna, kolikor je distribucija določena kot moment, ki izhaja od družbe, menjava pa kot moment, ki izhaja od individuov. V produkciji se objektivira oseba, v osebi¹ se subjektivira stvar; v distribuciji prevzame družba v obliki obćih, vladajoćih določitev posredovanje med produkcijo in konsumpcijo; v menjavi sta posredovani z naključno določenostjo individua. Distribucija določa razmerje (kvantum), v katerem produkti pripadajo individuum; menjava določa produkte, v katerih individuum //6/ zahteva delež, ki mu je odkazan z distribucijo.

Tako tvorijo produkcija, distribucija, menjava, konsumpcija pravi pravcati silogizem; produkcija obćost, distribucija in menjava posebnost, konsumpcija posamičnost, v kateri se sklene celota. Seveda je to povezanost, vendar je površinska. Produkcijo določijo obći naravni zakoni; distribucijo družbeno naključje, in zato lahko učinkuje na produkcijo bolj ali manj pospešujoće; menjava še med obema kot formalno-družbeno gibanje, in sklepni akt konsumpcije, ki ni dojet le kot konćni cilj, ampak tudi kot konćni smoter, je pravzaprav zunaj ekonomije, razn kolikor spet ne učinkuje nazaj na izhodišće in znova uvaja ves potek.

Nasprotniki politićnih ekonomov – bodisi na njihovem področju, bodisi zunaj njega – ki jim oćitajo, da barbarsko trgajo, kar sodi skupaj, stojijo bodisi na istih tleh kakor oni, bodisi pod njimi. Nić ni obićajnejšega kot oćitek, da politićni ekonom obravnavajo produkcijo preveć izključno kot samo smoter. Da pa gre prav tako tudi za distribucijo. Oćitek temelji ravno na ekonomski predstavi, da prebiva distribucija poleg produkcije kot samostojna, neodvisna sfera. Ali pa, da momenti niso zajeti v svoji enotnosti. Kot da bi to trganje ne prodrlo v ućbenike iz dejanskosti, temveć narobe, iz ućbenikov v dejanskost, in kot da bi šlo tu za dialektično poravnavo pojmov, ne pa za pojmovanje realnih razmerij!

a¹) Produkcija je neposredno tudi konsumpcija. Dvojna konsumpcija, subjektivna in objektivna: individuum, ki v produciranju razvije svoje sposobnosti, jih tudi razdaja, použije jih v aktu produkcije, tako kot je naravno plojenje konsumpcija življenjske moći. Drugiće: konsumpcija produkcijskih sredstev, ki se uporabljajo in izrabijo ter deloma (kot npr. pri kurjenju) spet razkrojijo v splošne elemente. Prav tako konsumpcija surovine, ki ne ostane v svoji naravni podobi in kakšnosti, ampak jo porabimo. Sam akt produkcije je zatorej v vseh svojih momentih tudi akt konsumpcije. Vendar to ekonom priznavajo. Produkcijo kot neposredno identićno s konsumpcijo, kot neposredno koincidirajoćo s produkcijo imenujejo *produktivna konsumpcija*. Ta identićnost produkcije in konsumpcije se izteće v Spizonov stavek: *determinatio est negatio*.^{2/}

//7/ Vendar pa to določitev produktivne konsumpcije postavljajo samo zaradi tega, da bi konsumpcijo, ki je identićna s produkcijo, loćili od prave konsumpcije, ki jo prav nasprotno dojemajo kot unićujoće nasprotje pro-

¹ verjetno lapsus; pravilno bi se moral drugi del stavka glasiti: »v konsumpciji se subjektivira stvar«

² doloćenost je negacija. Spizonov stavek, ki ga ponavlja Hegel v Znanosti logike, knjiga 1, odsek 1, poglavje 2, opomba: Realnost in negacija, prav tako pa tudi v Enciklopediji filozofskih znanosti v oćrtu, § 91, dodatek.

6 se objektivira subjekt > se objektivira oseba

dukcije. Oglejmo si torej pravo konsumpcijo.

Konsumpcija je neposredno tudi produkcija, kot je v naravi konsumpcija elementov in kemičnih snovi produkcija rastline. Jasno je, da človek npr. s hranjenjem, neko obliko konsumpcije, producira svoje lastno telo. To pa velja za vsak drug način konsumpcije, ki tako ali drugače po neki strani producira človeka. Konsumptivna produkcija. Toda, pravi ekonomija, ta s konsumpcijo identična produkcija je druga, iz uničenja prvega produkta izvirajoča produkcija. Pri prvi se je postvaril producent, pri drugi se je personificirala stvar, ki jo je ustvaril. Ta konsumptivna produkcija je torej – četudi je neposredna enotnost med produkcijo in konsumpcijo – po bistvu različna od prave produkcije. Neposredna enotnost, v kateri koincidi- ra produkcija s konsumpcijo in konsumpcija s produkcijo, dopušča nadaljnji obstoj njune neposredne dvojnosti.

Produkcija je torej neposredno konsumpcija, konsumpcija je neposredno produkcija. Vsaka je neposredno svoje nasprotje. Hkrati pa poteka med obema posredujoče gibanje. Produkcija posreduje konsumpcijo, stvarja ji material, brez nje bi produkciji umanjkal predmet. Vendar pa tudi konsumpcija posreduje produkcijo, vtem ko produktom najprej ustvari subjekt, za katerega so produkti. Produkt dobi svoj zadnji finish šele v konsumpciji. Železnica, s katero se nihče ne vozi, ki je torej ne izrabljamo, ne konsumiramo, je železnica samo *dynámei*¹, ne pa dejansko. Brez produkcije ni konsumpcije; a tudi brez konsumpcije ni produkcije, ker bi bila sicer produkcija nesmiselna. Konsumpcija dvojno producira produkcijo, 1) vtem ko produkt šele v konsumpciji postane dejanski produkt. Obleka postane npr. zares obleka šele z aktom nošenja; nenaseljena hiša in fact ni dejanska hiša; v nasprotju z golim naravnim predmetom se torej produkt potrdi kot produkt, *postane* produkt šele v konsumpciji. S tem da konsumpcija razkroji produkt, mu šele da finishing stroke²; produkcija³ namreč ni produkt le kot postvarela dejavnost, pač pa tudi samo kot predmet za dejanski subjekt. 2) vtem ko konsumpcija ustvarja potebo *nove* produkcije, torej idealni razlog produkcije, ki jo žene od znotraj in ki je njena predpostavka. Konsumpcija ustvarja gon produkcije; ustvarja tudi predmet, ki je dejaven produkciji kot tisto, kar določa smoter. Če je jasno, da produkcija vnanje nudi predmet konsumpcije, je torej //8/ prav tako jasno, da konsumpcija *postavlja* predmet produkcije *idealno*, kot notranjo podobo, kot potrebo, kot gon in kot smoter. Predmete produkcije stvarja v še subjektivni obliki. Brez potrebe ni produkcije. Vendar pa konsumpcija reproducira potrebo.

Na strani produkcije temu ustreza, da produkcija 1. prinaša konsumpciji⁴ material, predmet. Konsumpcija brez predmeta ni konsumpcija; po tej strani torej produkcija ustvarja, producira konsumpcijo. 2. Toda produkcija ne stvarja konsumpciji samo predmeta. Daje ji tudi njeno določenost, njen karakter, njen finish. Enako kot je dala konsumpcija produktu njegov finish kot produktu, daje produkcija finish konsumpciji. Prvič, predmet ni predmet nasploh, temveč neki določen predmet, ki ga je treba konsumirati na poseben način, ki ga spet posreduje produkcija sama. Lakota je lakota, toda lakota, ki se zadovolji s kuhanim mesom, ki ga jemo z vilicami in nožem, je druga lakota kot tista, ki golta surovo meso s pomočjo

¹ po možnosti, potencialno

² piko na i

³ MEGA postavlja spet rokopisno različico »produkcija«, ne pa več »produkt« kot MEW 13.

⁴ v rkp: produkciji

roke, nohtov in zob. Produkcija ne producira torej le predmeta konsumpcije, ampak tudi način konsumpcije, ne le objektivno, ampak tudi subjektivno. Produkcija torej ustvarja konsumenta. 3. Produkcija ne prinaša potrebi le materiala, temveč prinaša materialu tudi potrebo. Če se izvije konsumpcija iz svoje prve naravne surovosti in neposrednosti – in zastajanje v njej bi bilo samo še rezultat produkcije, ki tiči v naravni surovosti – tedaj je sama kot posredovana s predmetom. Potreba, ki jo čuti po predmetu, je ustvarjena z njegovo zaznavo. Umetnostni predmet, – prav tako kot vsak drug produkt – ustvari občinstvo, ki ima smisel za umetnost in ki je zmožno uživati lepoto. Produkcija zatorej ne producira le predmeta za subjekt, temveč tudi subjekt za predmet. Produkcija producira konsumpcijo zato 1) tako, da ji ustvari material; 2) tako, da določi način konsumpcije; 3) tako, da produkte, ki jih šele sama postavlja kot predmete, proizvede kot potrebo pri konsumentih. Producira torej predmet konsumpcije, način konsumpcije, gon konsumpcije. Enako producira konsumpcija zasnovo producenta tako, da ga solicitira kot potrebo, ki določa smoter. Identičnosti med konsumpcijo in produkcijo se torej kažejo trikratno:

1) *Neposredna identičnost*: Produkcija je konsumpcija; konsumpcija je produkcija. Nacionalni ekonomisti imenujejo oboje //9/ produktivna konsumpcija. Poznajo pa še neko razliko. Prva figurira kot reprodukcija; druga kot produktivna konsumpcija. Vse raziskave o prvi so raziskave o produktivnem in neproduktivnem delu; raziskave o drugi so raziskave o produktivni ali neproduktivni konsumpciji.

2) Da se vsaka prikazuje kot sredstvo druge; da jo druga posreduje; kar je izraženo kot njuna vzajemna odvisnost; gibanje, s katerim se nanašata druga na drugo in se prikazujeta kot vzajemno nepogrešljivi, a si vendarle še ostajata vnanji. Produkcija ustvarja material kot vnanji predmet za konsumpcijo; konsumpcija ustvarja potrebo kot notranji predmet, kot smoter za produkcijo. Brez produkcije ni konsumpcije; brez konsumpcije ni produkcije. Figurira v ekonomiji v mnogih oblikah.

3) Produkcija ni le neposredno konsumpcija in konsumpcija neposredno produkcija; niti ni produkcija samo sredstvo za konsumpcijo in konsumpcija smoter za produkcijo, tj. da vsaka prinaša drugi njen predmet, produkcija konsumpciji vnanjega, konsumpcija produkciji predstavljenega; pač pa vsaka od njiju ni le neposredno druga, drugo ne le samo posreduje, ampak vsaka izmed njiju tako, da poteka, stvarja drugo; sebe kot drugo. Šele konsumpcija izpelje akt produkcije tako, da dovrši produkt kot produkt, tako da ga razkroji, da použije na njem samostojno stvarno obliko; tako, da prek potrebe ponavljanja stopnjuje zasnovo, razvito v prvem aktu produkcije, do izvedenosti¹; konsumpcija potemtakem ni le sklepni akt, s katerim produkt postane produkt, ampak je tudi akt, s katerim producent postane producent. Po drugi strani produkcija producira konsumpcijo, tako da ustvarja določeni način konsumpcije, pa še tako, da ustvarja dražljaj konsumpcije, samo konsumpcijsko sposobnost kot potrebo. To zadnje, identičnost, določeno v 3) v ekonomiji mnogokrat pojasnjujejo v razmerju med povpraševanjem in ponudbo, med predmeti in potrebami, med potrebami, ki jih je ustvarila družba, in naravnimi potrebami. Potemtakem ni za heglovca nič preprostejšega, kakor da postavi produk-

¹ Fertigkeit

28 gon > potrebo

37/8 produkt v produkt [Produkt zum Produkt] > produkt kot produkt [Produkt als Produkt]

39 prek dražljaja za to [Reiz dazu] > prek potrebe ponavljanja

cijo za identično s konsumpcijo. In tega niso napravili samo socialistični leposlovci¹, temveč tudi prozaični ekonomski sami, npr. Say^[7]; in sicer v tej-
le obliki: če obravnavamo kako ljudstvo, je njegova produkcija njegova
konsumpcija. Ali pa tudi človeštvo in abstracto. Storch^[8] je Sayu dokazal
napako, kolikor ljudstvo npr. ne le kar konsumira svoj produkt, temveč
tudi ustvarja produkcijska sredstva etc., fiksni kapital etc. Če družbo ob-
ravnavamo kot en edini subjekt, jo vrh tega obravnavamo napačno; spe-
kulativno. Pri subjektu se prikazujeta produkcija in konsumpcija kot mo-
menta enega akta. Tu naj samo poudarimo to, kar je pomembno, da se na-
mreč, če obravnavamo produkcijo in konsumpcijo kot dejavnosti enega
subjekta ali mnogih individuov, v vsakem primeru pojavita kot momenta
procesa, v katerem je produkcija dejansko izhodišče in zatorej tudi zaob-
segajoči moment. Konsumpcija kot nuja, kot potreba, je samo notranji
moment produktivne dejavnosti. A to je izhodišče realizacije in zato njen
zaobsegajoči moment, akt, v katerega se spet izteče ves proces. Indivi-
dium producira predmet in se skozi njegovo konsumpcijo spet vrača va-
se, toda kot produktivni individuum in sebe samega reproducirajoči in-
dividuum. Konsumpcija se tako prikazuje kot moment produkcije.
V družbi pa je odnos producenta do produkta, brž ko je ta zgotovljen, vna-
nji, in vrnitev produkta k subjektu je odvisna od njegovih odnosov do
drugih individuov. Ne more se ga polastiti neposredno. Neposredna pri-
lastitev produkta pa tudi ni subjektov smoter, kolikor producira v družbi.
Med producenta in produkte se vrine *distribucija*, ki z družbenimi zako-
ni določa njegov delež v svetu produktov, ki se vrine torej med produkcijo
in konsumpcijo.
Ali je tedaj distribucija samostojna sfera poleg produkcije in zunaj nje?

b¹⁾ Če obravnavamo običajne ekonomije, nam najprej zbudi pozornost,
da je v njih vse postavljeno dvojno. V distribuciji npr. figurirajo zemljiška
renta, mezda, obresti in profit, v produkciji pa figurirajo zemlja, delo, ka-
pital kot agensi produkcije. Pri kapitalu je pač od vsega začetka jasno, da
je postavljen dvojno, 1) kot agens produkcije; 2) kot vir dohodkov; kot do-
ločujoč določene oblike distribucije. Obresti in profit figurirajo kot taki tu-
di v produkciji, kolikor so obliki, v katerih se kapital množi, raste, torej
momenta njegove produkcije same. Obresti in profit kot obliki distribu-
cije predpostavljata kapital kot agens produkcije. Sta načina distribucije,
ki imata za predpostavko kapital kot produkcijski agens. Sta prav tako na-
čina reprodukcije kapitala.

Prav tako je delovna mezda mezdno delo, ki je obravnavano v neki drugi
rubriki: določenost, ki jo ima delo kot agens produkcije, se kaže kot do-
ločitev distribucije. Ko bi delo ne bilo določeno kot mezdno delo, bi se na-
čin, kako je udeleženo na produktih, ne prikazal kot mezda, kakor npr. v
suženjstvu. Zemljiška renta naposled, če vzamemo kar najbolj razvito ob-
liko distribucije, v kateri dobiva zemljiška lastnina delež //10/ produktov,
predpostavlja veliko zemljiško lastnino (pravzaprav veliko agrikulturo)
kot agens produkcije, ne pa zemlje nasploh, kot tudi mezda ne predpo-
stavlja dela nasploh. Distribucijska razmerja in načini se zato prikazujejo
le kot druga stran produkcijskih agensov. Individuum, ki se udeležuje
produkcije v obliki meznega dela, je v obliki mezde deležen produktov,

¹ Marx misli predvsem na »pravega« socialisto Karla Grünna in na Proudhona; cf. Nemško ideologijo in Bedo filozofije

10 določitve > dejavnosti
12 ustvarjalno > dejansko

rezultatov produkcije. Členitev distribucije je popolnoma določena s členitvijo produkcije. Distribucija je sama produkt produkcije, ne le glede na predmet, kolikor je mogoče distribuirati samo rezultate produkcije, ampak tudi po obliki, kolikor določeni način udeležnosti pri produkciji določa posebne oblike distribucije, obliko, v kateri je kdo udeležen pri distribuciji. Popolna iluzija je, če postavljamo v produkciji zemljo, v distribuciji zemljiško rento itn.

Ekonomi Ricardovega kova^[9], ki jim najbolj očitajo, da imajo pred očmi edinole produkcijo, so zato za predmet ekonomije določili izključno distribucijo, ker so distribucijske oblike instinktivno dojeli kot najbolj določeni izraz, v katerem se v dani družbi strnejo produkcijski agensi.

Posameznemu individuu se distribucija seveda prikazuje kot družbeni zakon, ki pogojuje njegovo umestitev v produkciji, v kateri producira, ki je torej pred produkcijo. Individuum nima izvirno niti kapitala niti zemljiške lastnine. Po svojem rojstvu je zaradi družbene distribucije odvisen od meznega dela. Vendar pa je ta odvisnost sama rezultat eksistence kapitala in zemljiške lastnine kot samostojnih produkcijskih agensov.

Če obravnavamo družbo v celoti, se zdi, da je distribucija še po eni strani pred produkcijo in jo določa; tako rekoč kot predekonomska fact. Osvajalsko ljudstvo razdeli deželo med osvajalce in izsili s tem določeno razdelitev in obliko zemljiške lastnine; določi zato produkcijo. Ali pa zaslužni osvojeno ljudstvo in postavi takó suženjsko delo za temelj produkcije. Ali pa ljudstvo z revolucijo razbije veliko zemljiško lastnino v parcele; s to novo distribucijo dá torej produkciji nov karakter. Ali pa zakonodaja ovekoveči zemljiško lastnino nekaterih družin ali razdeli delo [kot] dedni privilegij in ga tako kastno fiksira. V vseh teh primerih, in vsi so zgodovinski, se zdi, da ne členi in ne določa distribucije produkcija, temveč narobe, produkcijo distribucija./

/11/ Pri najbolj plitvem pojmovanju se kaže distribucija kot distribucija produktov, s tem pa je še bolj oddaljena od produkcije in glede nanjo quasi samostojna. Toda preden je distribucija distribucija produktov, je: 1) distribucija produkcijskih instrumentov, in 2) kar je nadaljnja določitev istega razmerja, distribucija članov družbe med različne vrste produkcije. (Subsumpcija individuov pod določena produkcijska razmerja.) Distribucija produktov je očitno zgolj rezultat te distribucije, ki je vključena v produkcijski proces sam in ki določa členitev produkcije. Produkcija, od katere odmislimo to vanjo vključeno distribucijo, je očitno prazna abstrakcija, medtem ko je nasprotno distribucija produktov dana sama od sebe s to distribucijo, ki tvori izvirno moment produkcije. Ricardo, ki mu je šlo za to, da moderno produkcijo dojame v njeni določeni socialni členitvi, in ki je ekonom produkcije par excellence, razglša prav zaradi tega distribucijo, ne pa produkcijo za dejansko témo moderne ekonomije. Iz tega spet izhaja neslanost ekonomov, ki razpredajo produkcijo kot večno resnico, zgodovino pa izganjajo v območje distribucije.

Vprašanje, v kakšnem razmerju do produkcije je distribucija, ki določa samo produkcijo, sodi očitno v produkcijo samo. Na morebitno izjavo, da je vsaj tedaj distribucija pred produkcijo, da tvori njeno predpostavko, kadar mora produkcija izhajati iz določene distribucije produkcijskih instrumentov, je treba odgovoriti, da ima produkcija dejansko svoje pogoje in predpostavke, ki tvorijo njene momente. Ti se lahko v začetku kažejo kot samorasli. Med samim procesom produkcije pa se preobrazijo iz samoraslih v zgodovinske, in če se ti momenti prikazujejo za neko obdobje kot naravne predpostavke produkcije, so za neko drugo obdobje njen zgo-

dovinski rezultat. V okviru same produkcije se nenehno spreminjajo. Uporaba mašinerije spreminja npr. takó distribucijo produkcijskih instrumentov kot distribucijo produktov. Moderna velika zemljiška lastnina sama je rezultat tako moderne trgovine in moderne industrije kakor uporabe te industrije v poljedelstvu.

5 Vprašanja, ki smo jih zgoraj postavili, se v zadnji instanci vsa razrešijo v to, kako intervenirajo obče zgodovinska razmerja v produkcijo in [kakšno je] njeno razmerje do zgodovinskega gibanja sploh. Vprašanje sodi očitno v pretres in razvitje same produkcije./

10 /12/ V trivialni obliki, v kateri so ta vprašanja načeta zgoraj, pa jih lahko prav tako na kratko odpravimo. Ob vsaki osvojitvi je možno troje. Osvajalsko ljudstvo podvrže osvojenemu ljudstvu svojemu lastnemu načinu produkcije (npr. v tem stoletju Angleži na Irskem, delno v Indiji); ali pa ohrani starega in se zadovolji s tributom (npr. Turki in Rimljani); ali pa pride do vzajemnega učinkovanja, ki privede do nastanka nečesa novega, do sinteze (delno pri germanskih osvojitvah). V vseh primerih je način produkcije bodisi osvajalskega bodisi osvojenega ljudstva ali pa način produkcije, ki nastane iz zlitja obeh, odločujoč za novo distribucijo, ki nastane. Čeprav se ta prikazuje kot predpostavka za novo produkcijsko obdobje, je sama spet produkt produkcije, ne le zgodovinske nasploh, marveč določene¹ zgodovinske produkcije.

Mongoli so npr. s svojimi pustošenji po Rusiji ravnali ustrezno svoji produkciji, živinski paši, katere glavni pogoj so veliki neobljudeni predeli. Germanski barbari, katerih tradicionalna produkcija je bilo poljedelstvo s tlačani in izolirano življenje na deželi, so lahko rimske province toliko prej podvrgli tem pogojem, ker je tamkajšnja koncentracija zemljiške lastnine že popolnoma podrila starejša poljedelska razmerja.

25 Predstava, da so v nekaterih obdobjih živeli le od ropanja, je že tradicionalna. Toda vsako ropanje zahteva nekaj, kar je mogoče uropati, torej produkcijo. In sam način ropanja je prav tako določen z načinom produkcije. Stockjobbing nation² npr. ni mogoče oropati tako kot narod kravjih pastirjev.

30 V sužnju je produkcijski instrument uropan neposredno. Zato mora biti torej produkcija dežele, za katero ga uropajo, razčlenjena tako, da dopušča suženjsko delo, ali pa je treba (kot v Južni Ameriki itn.) ustvariti način produkcije, ki ustreza suženjskemu delu.

35 Zakoni lahko kakšen produkcijski instrument, npr. zemljo, ovekovečijo v določenih družinah. Ti zakoni dobijo ekonomski pomen samo, če je zemljiška lastnina v skladu z družbeno produkcijo, kot npr. v Angliji. V Franciji so se ukvarjali z malim poljedelstvom kljub veliki zemljiški lastnini, ki jo je zato revolucija tako razbila. Kaj pa ovekovečenje parcelacije npr. z zakoni? Kljub tem zakonom se lastnina spet koncentrira. Vpliv zakonov za ohranitev distribucijskih razmerij in s tem njihovo učinkovanje na produkcijo je treba posebej določiti./

45 /13/ c¹) Slednjič menjava in cirkulacija

Sama cirkulacija je le določen moment menjave ali tudi menjava, obravnavana v svoji totalnosti.

Kolikor je *menjava* samo posredujoči moment med produkcijo in distri-

¹ MEGA²: sondern bestimmt der geschichtlichen Produktion [temveč gotovo zgodovinske produkcije]

² narod borznih špekulantov

bucijo s konsumpcijo, ki jo produkcija določa; kolikor pa se konsumpcija sama prikazuje kot moment produkcije je očitno tudi menjava v njej zajeta kot moment.

5 Jasno je, prvič, da sodi menjava dejavnosti in sposobnosti, ki poteka v
produkciji sami, neposredno k njej in da jo bistveno tvori. Isto velja, dru-
gič, za menjavo produktov, kolikor je sredstvo za izdelavo zgotovljenega,
neposredni konsumpciji namenjenega produkta. V tej meri je menjava
sama akt, ki je zajet v produkciji. Tretjič, tako imenovana¹⁰⁾ exchange¹
med dealers² in dealers je tako po svoji organizaciji povsem določena s
10 produkcijo, kot je sama producirajoča dejavnost. Menjava se kaže kot
neodvisna poleg produkcije, kot indiferentna do produkcije samo v
zadnjem stadiju, ko se produkt zamenjuje neposredno za konsumpcijo.
Toda 1) ni menjava brez delitve dela, naj bo ta samorasla ali že sama zgo-
dovinski rezultat. 2) privatna menjava predpostavlja privatno produkcijo;
15 3) intenzivnost menjave, enako njena ekstenzivnost, enako njena vrsta,
so določene z razvojem in členitvijo produkcije. Npr. menjava med mestom
in deželo, menjava na deželi, v mestu itn. Menjava se tako kaže v
vseh tistih svojih momentih bodisi neposredno zajeta v produkciji bodisi
z njo določena.

20 Rezultat, do katerega pridemo, ni, da so produkcija, distribucija, menjava,
konsumpcija identične, marveč ta, da tvorijo vse člene neke totalnosti,
razločke v neki enotnosti. Produkcija zaobsega³, in sicer sega tako čez se-
be v nasprotnostni opredelitvi produkcije kot sega tudi čez druge momen-
te. Od nje se vedno znova začenja proces. Da menjava in konsumpcija ne
25 moreta biti tisto, kar zaobsega⁴, je jasno samo po sebi. Prav tako je z distri-
bucijo kot distribucijo produktov. Kot distribucija produkcijskih agen-
sov pa je sama moment produkcije. Določena produkcija določa torej do-
ločeno konsumpcijo, distribucijo, menjavo in *določena medsebojna raz-
merja teh različnih momentov*. Seveda pa tudi produkcijo *v njeni eno-*
30 *stranski obliki* spet določajo drugi momenti. Npr., če se razširi trg, tj. sfera
menjave, se produkcija po obsegu poveča, njena delitev pa se poglobi.
S spremembo distribucije se spremeni produkcija, npr. s koncentracijo
kapitala, z različno distribucijo prebivalstva med mestom in vasjo etc.
Končno določajo produkcijo konsumpcijske potrebe. Med različnimi mo-
35 menti poteka vzajemno učinkovanje. Tako [je] pri vsaki organski celoti./

/14/ 3) Metoda politične ekonomije

Če obravnavamo dano deželo politično-ekonomsko, pričnemo z njenim
prebivalstvom, z njegovo razdelitvijo na razrede, mesta, deželo, morje, na
40 različne produkcijske panoge, z izvozom in uvozom, letno produkcijo in
konsumpcijo, blagovnimi cenami itn.

Kot se zdi, je pravilno pričeti z realnim in konkretnim, z dejansko pred-
postavko, torej npr. v ekonomiji s prebivalstvom, ki je temelj in subjekt
celotnega družbenega akta produkcije. Vendar pa se pri podrobnejši ob-
45 ravnavi pokaže to za napačno. Prebivalstvo je abstrakcija, če npr. izpus-
tim razrede, iz katerih sestoji. Ti razredi pa so spet prazna beseda, če ne
poznamo elementov, na katerih slonijo. Npr. mezdnega dela, kapitala etc.
Ti predpostavljajo menjavo, delitev dela, kapitala etc. Kapital npr. ni nič

¹ menjava

² trgovci

³ übergreifen

⁴ das Übergreifende

brez meznega dela, brez vrednosti, denarja, cene etc. Če bi torej začel s prebivalstvom, bi bila to kaotična predstava celote, in s podrobnejšo določitvijo bi analitično prihajal do vse bolj enostavnih pojmov; od predstavljenega konkretnega, do vse bolj mršavih abstrakcij, dokler ne bi prišel k najenostavnejšim odločitvam. Od tod bi se moral nato spet odpraviti na pot nazaj, dokler ne bi naposled znova prišel do prebivalstva, toda tokrat ne kot do kaotične predstave celote, temveč do bogate totalitete mnogih določitev in odnosov. Prva pot je pot, po kateri je zgodovinsko šla ekonomija v svojem nastajanju. Ekonomisti 17. stol. npr., začenjajo vselej z živo celoto, s prebivalstvom, narodom, državo, z več državami etc.; končujejo pa vselej s tem, da z analizo razberejo nekatere določujoče abstraktne, obče odnose, denimo delitev dela, denar, vrednost etc. Brž ko so bili ti posamezni momenti bolj ali manj fiksirani in abstrahirani, so se začeli ekonomski sistemi, ki so se od enostavnega, denimo, dela, delitve dela, potrebe, menjalne vrednosti, vzpenjali do države, menjave med narodi in svetovnega trga. Zadnje je očitno znanstveno pravilna metoda. Konkretno je konkretno, ker je povzetek mnogih določitev, torej enotnost raznoztrega. V mišljenju se zato prikazuje kot proces povzemanja, kot rezultat, ne kot izhodišče, čeprav je dejansko izhodišče in zato tudi izhodišče zrenja in predstave. Pri prvi poti se je polna predstava razblinila v abstraktno določitev, pri drugi pa vodijo abstraktne določitve k reprodukciji konkretnega po poti mišljenja. Hegel je zato zašel v iluzijo, da je realno dojel kot rezultat v samem sebi povzemajočega se, v sebe poglobljajočega se in iz samega sebe gibajočega se mišljenja, medtem ko je metoda vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu za mišljenje le način, da si prisvoji konkretno, da ga reproducira kot duhovno konkretno. Nikakor pa to ni proces nastanka konkretnega samega. Npr. najenostavnejša ekonomska kategorija, denimo, npr. menjalna vrednost, predpostavlja prebivalstvo, prebivalstvo, ki producira v določenih razmerjih; tudi //15/ določeno vrst družine ali občine ali države etc. Obstaja lahko edinole kot abstraktni, enostranski odnos neke že dane konkretne, žive celote. Nasprotno pa ima menjalna vrednost kot kategorija neko antediluvialno bivanje. Za zavest – in filozofska zavest je tako določena – in ji je pojmujoče mišljenje dejanski človek in spojmljeni svet kot tak šele dejanski – se zato prikazuje gibanje kategorij kot dejanski akt produkcije – ki žal dobi le sunek od zunaj – katerega rezultat je svet; in to je – to pa je spet tautologija – pravilno v toliko, kolikor je konkretna totalnost kot miselna totalnost, kot miselna konkretnost in fact produkt mišljenja, pojmljenja; nikakor pa ni produkt pojma, ki misli zunaj ali nad zrenjem in predstavo in ki poraja sam sebe, temveč je predelava zrenja in predstave v pojme. Celota, kakor se prikazuje v glavi kot miselna celota, je produkt misleče glave, ki si prilašča svet na zanjo edini možni način, na način, ki je različen od umetniško-, religiozno-, praktično-duhovnega prilaščanja¹ tega sveta. Realni subjekt slej ko prej še nadalje obstaja zunaj glave v svoji samostojnosti; dokler se namreč vede glava le spekulativno, le teoretsko. Tudi pri teoretski metodi mora biti zato subjekt, družba predstavi vselej pred očmi kot predpostavka.

¹ Marx je prvotno inačico »umetniškega, religioznega, praktičnega itn.« v rokopisu spremeni v »umetniško-, religiozno-... prilaščanje«

22 heglovska šol[a] > Hegel

26 da ga duhovno reproducira > da ga reproducira kot duhovno konkretno

41 t misleče t

46/7 t Tudi... do... kot predpostavka t

Ali pa nimajo te preproste kategorije tudi neke neodvisne zgodovinske ali naravne eksistence pred konkretnjšimi? Ča depend¹. Hegel^[11] npr. pravilno začenja filozofijo prava s posestjo kot tistim najenostavnejšim pravnim odnosom subjekta. Vendar pa ne eksistira nobena posest pred družino ali pred odnosi gospodstva in hlapčevstva, ki so dosti bolj konkretni odnosi. Nasprotno, pravilno bi bilo reči, da eksistirajo družine, rodovne celote, ki le še *posedujejo*, a nimajo *lastnine*. Enostavnejša kategorija se pojavi torej kot razmerje enostavnejših družinskih ali rodovnih skupnosti v razmerju do lastnine. V višji družbi se prikazuje kor enostavnejše razmerje razvite organizacije. Vselej pa je predpostavljen konkretnjši substrat, katerega odnos je posest. Lahko si predstavljamo posameznega divjaka, da poseduje. Toda tedaj posest ni pravno razmerje. Ni res, da se posest zgodovinsko razvije v družino. Prav narobe, posest vselej predpostavlja to »konkretnjšo pravno kategorijo«. Vendar bi tedaj še zmerom ostalo, da so enostavne kategorije izraz razmerij, v katerih se je najrazvitejše konkretno lahko realiziralo, ne da bi bilo že postavilo bolj mnogostranski odnos ali razmerje, ki je duhovno izraženo v konkretnjši kategoriji; medtem ko obdrži bolj razvito konkretno isto kategorijo kot podrejeno razmerje. Denar lahko eksistira in je zgodovinsko eksistiral, preden je eksistiral kapital, preden so eksistirale banke, preden je eksistiral mezdno delo etc. S te strani je torej mogoče reči, da lahko enostavnejša kategorija izraža vladajoča razmerja nerazvitejše celote ali podrejena razmerja razvitejše celote, ki so zgodovinsko že eksistirala, preden se je celota razvila v smer, ki jo izraža konkretnjša kategorija. Toliko bi potek abstraktnega mišljenja, ki se vzpenja od najenostavnejšega k sestavljenemu, ustrezal dejanskemu //16/ zgodovinskemu procesu.

Po drugi strani lahko rečemo, da imamo zelo razvite, vendar pa zgodovinsko manj zrele družbene oblike, v katerih obstajajo najvišje oblike ekonomije, npr. kooperacija, razvita delitev dela etc., ne da bi eksistiral kakršenkoli denar, denimo Peru^[12]. Tudi pri slovanskih občestvih se denar in menjava, ki mu je pogoj, prikažeta le redko ali pa sploh ne v okviru posameznih občestev, pač pa na njihovih mejah, v občevarju z drugimi, tako kot je sploh napačno postavljati menjavo sredi občestva kot prvotno konstituirajoči element. Prav nasprotno, menjava se na začetku uveljavlja prej v odnosu med različnimi občestvi, kot pa med člani enega istega občestva. Dalje: čeprav igra denar zelo zgodaj in vsestransko neko vlogo, je vendar kot vladajoči element v starem veku samo enostransko odkazan določenim narodom, trgovskim narodom. In celo v najbolj omikanem starem veku, pri Grkih in Rimljanih, pride do njegovega popolnega razvoja, ki je v moderni občanski družbi predpostavljen, le v obdobju njihovega razkroja. Ta povsem enostavna kategorija se torej v vsej svoji intenzivnosti zgodovinsko pojavi edinole v najbolj razvitih družbenih razmerah. Nikakor ne prežema² vseh ekonomskih razmerij. V rimskem cesarstvu npr. sta na vrhuncu razvoja ostala temelj naradni davek in naravna dajatev. Denarništvo je bilo tam pravzaprav popolnoma razvito samo

¹ Odvisno, kakor nanese

² durchwadend: iz angl. »to wade through«

9/10 : V višji družbi ... do ... organizacije ↓

10/1 : raz[merje] > substrat

18/9 : medtem ... do ... razmerje ↓

22/3 : ali podrejena razmerja razvitejše celote ↓

v armadi. Prav tako tudi ni nikoli zajelo celote dela. Četudi je enostavnejša kategorija morebiti zgodovinsko eksistirala pred konkretnjšo, pa lahko tedaj v svojem popolnem intenzivnem in ekstenzivnem razvoju pripada prav sestavljeni družbeni obliki, medtem ko je bila konkretnjša kategorija popolneje razvita v neki manj razviti družbeni obliki.

5 Delo se zdi čisto enostavna kategorija. Tudi predstava dela v tej splošnosti – kot dela nasploh – je prastara. Vendar pa je »delo«, ekonomsko dojeto v enostavnosti, prav tako moderna kategorija kot razmerja, ki proizvajajo to enostavno abstrakcijo. Monetarni sistem npr. postavlja bogastvo še čisto objektivno, v denarju kot stvar zunaj sebe. Glede na to stališče je bil velik napredek, ko je manufaktorni ali trgovski sistem vir bogastva iz predmeta postavil subjektivno dejavnost – v trgovsko in manufakturno delo, čeprav še vedno pojmuje zgolj to dejavnost samo v omejenosti kot dejavnost, ki ustvarja denar. Nasproti temu sistemu fiziokratski sistem, ki postavlja določeno obliko dela – poljedelstvo – za ustvarjalca bogastva, objekta samega pa ne postavlja več v preobleki denarja, marveč kot produkt nasploh, kot obči rezultat dela. Toda ta produkt v skladu z omejenostjo dejavnosti še vedno kot naravno določen produkt – produkt poljedelstva, produkt zemlje par excellence./

10 /17/ Neznanski napredek je naredil Adam Smith, ta je zavrgel sleherni določenost dejavnosti, ki ustvarja bogastvo – kar delo, niti manufakturno, niti trgovsko, niti poljedelsko delo, pač pa tako eno kakor drugo. Z abstraktno občutjostjo bogastvo stvarjajoče dejavnosti zdaj tudi občut predmeta, določenega kot bogastvo, produkt nasploh ali spet delo nasploh, toda kot preteklo, upredmeteno delo. Kako težaven in globok je bil ta prehod, je razvidno iz tega, da pade Ad. Smith sam kdaj pa kdaj nazaj v fiziokratski sistem. Utegnilo bi se sicer zdeti, da je bil s tem odkrit le abstraktni izraz za najenostavnejši in najstarejši odnos, v katerem ljudje – ne glede na družbeno obliko – nastopajo kot producirajoči. Po eni strani je to pravilno. Po drugi ne. Ravnodušnost do neke določene vrste dela predpostavljajo zelo razviti totalnost dejanskih vrst dela, od katerih nobena več ne obvladuje drugih. Tako nastajajo najsplošnejše abstrakcije sploh samo pri najbogatejšem konkretnem razvoju, kjer se zdi, da je Eno skupno mnogim, skupno vsem. Tedaj pa zanj preneha veljati, da ga je mogoče misliti le v posebni obliki. Po drugi strani ta abstrakcija dela nasploh ni samo duhovni rezultat konkretne totalnosti opravi. Ravnodušnost do nekega določenega dela ustreza družbeni obliki, v kateri individui z lahkoto prehajajo od enega dela k drugemu, in je določena vrsta dela zanje naključna, zato indiferentna. Delo tudi ni postalo samo v kategoriji, temveč tudi v dejanskosti sredstvo za ustvarjanje bogastva nasploh in je prenehalo biti kot določitev zraščeno z individui v neki posebnosti. Tako stanje je najbolj razvito v najmodernejši obliki obstoja meščanske družbe – v Združenih državah. Tu se torej abstrakcija kategorije »delo«, »delo nasploh«, delo sans phrase, izhodišče moderne ekonomije, šele praktično uresniči. Najbolj enostavna abstrakcija torej, ki jo postavlja sodobna ekonomija na začetek in ki izraža prastari in za vse družbene oblike veljavni odnos, se vendarle samo v tej abstrakciji praktično resnično prikaže kot kategorija najmodernejše družbe. Lahko bi rekli, da se to, kar se kaže v Združenih državah kot zgodovinski produkt – ta ravnodušnost do nekega določenega dela – kaže npr. pri Rusih kot samorasla zasnova. Samo da je, prvič, nekaj prekleto različnega, ali je zasnova barbarov taka, da so uporabljivi za vse, ali

50

pa se civiliziranci sami uporabijo za vse. Dalje, pri Rusih tej ravnodušnosti do določenosti dela praktično ustreza tradicionalna uklenjenost v nekem čisto določenem delu, iz katerega jih vržejo le zunanji vplivi./

5 /18/ Ta zgled prepričljivo kaže, kako celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo – prav zaradi svoje abstrakcije – za vsa obdobja, vendarle niso v določenosti te abstrakcije same nič manj produkt zgodovinskih razmerij, popolnoma veljajo pa le za ta razmerja in v njihovem okviru.

10 Meščanska družba je najbolj razvita in najbolj mnogovrstna zgodovinska organizacija produkcije. Zato kategorije, ki izražajo njena razmerja, razumevanje njene členitve, hkrati dopuščajo pogled v členitev in v produkcijska razmerja vseh tistih preteklih družbenih oblik, ki je na njihovih razvalinah in elementih zrasla, katerih nepremagani ostanki deloma še naprej životarijo v njej, gole naznačenosti pa so se razvile v izoblikovane pome-

15 ne etc. Anatomija človeka je ključ za anatomijo opice. Nasprotno pa je mogoče pri podrejenih živalskih vrstah naznačitve nečesa višjega razumeti samó, če to višje samo že poznamo. Meščanska ekonomija daje tako ključ za antično etc. Nikakor pa ne na način ekonomov, ki zabrišejo vse zgodovinske razlike in vidijo v vseh družbenih oblikah meščanstvo. Tri-

20 but, desetino etc. lahko razumemo, če poznamo zemljiško rento. Ne smemo pa jih identificirati. Ker je, dalje meščanska družba sama le nasprotujoča si oblika razvoja, bomo našli v njej razmerja prejšnjih oblik velikokrat popolnoma zakrnela ali pa celo travestirana. Npr. občinska lastnina. Če [je] zato res, da je v kategorijah meščanske ekonomije neka resnica

25 za vse druge družbene lastnine, je to razumeti le cum grano salis¹. Vsebujejo jih lahko razvite, zakrnele, karikirane etc., vselej z bistveno razliko. Sploh pa sloni tim. zgodovinski razvoj na tem, da zadnja oblika obravnava pretekle kot stopnje k sami sebi in da jih, ker je redkokdaj in le s čisto določenimi pogoji sposobna samo sebe kritizirati – tu seveda ni govor o

30 takšnih zgodovinskih obdobjih, ki se sama sebi zde čas razkroja – vselej enostransko pojmuje. Krščanska religija je postala sposobna, da pripomore k objektivnemu razumevanju prejšnjih mitologij, šele potem, ko je bila do določene mere, tako rekoč dynamei končana njena samokritika. Tako je meščanska ekonomija prišla do razumevanja fevdalne, antične, orientalske družbe šele potem, ko se je pričela samokritika meščanske družbe.

35 Kolikor se meščanska ekonomija ni v mitologiji čisto indentificirala s preteklimi, je bila njena kritika prejšnje, zlasti fevdalne [družbe], s katero se je morala še neposredno bojevati, podobna kritiki, ki jo je naperjalo krščanstvo zoper poganstvo ali tudi protestantizem zoper katolicizem./

40 /19/ Kot nasploh pri vsaki zgodovinski, socialni znanosti, se moramo tudi pri poteku ekonomskih kategorij vselej zavedati, da je tako v dejanskosti kakor v glavi subjekt, tu moderna meščanska družba, dan, in da kategorije, torej bivanjske oblike, eksistenčne določitve, pogosto izražajo samo posamične strani te določene družbe, tega subjekta, in da se zato *tudi*

45 *znanstveno* nikakor ne začne šele tam, kjer je pač govor o nji *kot taki*. Tega se je treba zavedati, ker nam daje odločilen napotek že za razčlenitev. Nič se npr. ne zdi bolj naravno, kot da začnemo z zemljiško rento, z

¹ z zrncom soli, z določenim premislekom, zadržkom

41 | ekonomskih |

43 določitve > eksistenčne določitve

44 | določene |

zemljiško lastnino, ker je vezana na zemljo, vir vse produkcije in vsega bivanja, in na prvo produkcijsko obliko v vseh kolikor toliko utrjenih družbah – na poljedelstvo. Toda nič bi ne bilo bolj napačno. V vseh družbenih oblikah je neka produkcija tista, ki odreja položaj in vpliv vsem drugim in katere razmerja zato odredajo položaj in vpliv vsem drugim [razmerjem]. Splošna osvetlitev je, v katero so potopljene vse druge barve in [ki] jih modificira v njihovi posebnosti. Posebni eter je, ki določa specifično težo vsega bivanja, ki se kaže v njem. Vzemimo npr. pastirska ljudstva (izključno lovska in ribiška ljudstva so zunaj točke, kjer se začne njena dejanski razvoj.) Pri njih srečujemo določeno sporadično obliko poljedelstva. Z njo je določena zemljiška lastnina. Ta skupna in to obliko bolj ali manj obdrži, pač glede na to, ali se ta ljudstva bolj ali manj še držijo svoje tradicije, npr. občinska lastnina Slovanov. Pri ljudstvih z utrjenim poljedelstvom – ta ugotovitev že velik napredek – kjer le-to prevladuje, kot pri antičnih in fevdalnih družbah, ima celo industrija in njena organizacija ter oblike lastnine, ki ji ustrezajo, bolj ali manj zemljiško-lastniški karakter; [industrija] ali je popolnoma odvisna od poljedelstva, kot pri starejših Rimljanih, ali pa v mestu in njegovih razmerah posnema, kot v srednjem veku, organizacijo dežele. Sam kapital – kolikor ni čisto denarni kapital – ima v srednjem veku kot tradicionalno obrtno orodje etc. tak zemljiškolastniški karakter. V meščanski družbi je narobe. Agrikultura postaja bolj in bolj gola industrijska panoga in jo kapital popolnoma obvladuje. Prav tako zemljiška renta. V vseh oblikah, kjer vlada zemljiška lastnina, prevladuje še naravni odnos. V oblikah, kjer vlada kapital, [prevladuje] družbeno, zgodovinsko ustvarjeni element. Zemljiške rente ni mogoče razumeti brez kapitala. Pač pa lahko kapital brez zemljiške rente. Kapital je ekonomska sila meščanske družbe, ki obvladuje vse. Tvoriti mora tako izhodišče kot končno točko in ga je treba razviti pred zemljiško lastnino. Potem ko smo obravnavali vsakega posebej, moramo obravnavati njun medsebojni odnos./

20/ Bilo bi torej nemogoče in napačno, če bi ekonomske kategorije nizali drugo za drugo v tistem vrstnem redu, v katerem so zgodovinsko bile odločujoče. Vse prej določa njihov vrstni red odnos, ki ga imajo druga do druge v moderni meščanski družbi in ki je prav nasproten od tega, kar se prikazuje kot njihov naravni vrstni red ali kar ustreza nizu zgodovinskega razvoja. Ne gre za razmerje, ki ga zgodovinsko zavzemajo ekonomska razmerja v zaporedju različnih družbenih oblik, še manj za njihov vrstni red »v ideji« (Proudhon)¹³, (nabuhli) predstavi zgodovinskega gibanja. Pač pa za njihovo členitev v moderni meščanski družbi.

Čistost (abstraktna določenost), v kateri se trgovska ljudstva – Feničani, Kartazani – pojavijo v starem svetu, je dana prav s prevladovanjem poljedelskih ljudstev samih. Kapital kot trgovski ali denarni kapital se pojavi v tej abstrakciji prav tam, kjer kapital še ni obvladujoči element družb. Lombardi, Judje zavzemajo isti položaj do srednjeveških družb, ki so se ukvarjale z agrikulturo.

4 ki določa [bestimmen] > ki odreja [anweist]

6/7 1 splošna barva a ki vse
b v katero so ... vse

2 splošna osvetlitev, v katero so ... vse druge barve

8 1 vseh a pod [ob], ki se kažejo v njem
b eksistenc,

2 vsega bivanja, ki se kaže v njem

Nadaljnji zgled za resničen položaj, ki ga zavzemajo iste kategorije na različnih družbenih stopnjah; ena zadnjih oblik meščanske družbe, joint-stock-companies¹. Pojavijo pa se tudi ob njenem začetku v velikih privilegiranih trgovskih družbah, ki razpolagajo z monopolom.

- 5 Sam pojem nacionalnega bogastva se vtihotaplja pri ekonomih 17. stol. tako – predstava, ki se delno nadaljuje še pri tistih iz 18. stol. – da se bogastvo ustvarja samo za državo, njena moč pa je sorazmerna temu bogastvu. To je bila še nezavedno hinavska oblika, v kateri se najavlja samo bogastvo in njegova produkcija kot smoter modernih držav, te pa so veljale

- 10 samo še za sredstvo za produkcijo bogastva.
Razčlenitev mora biti očitno taka, da 1) [vzamemo] obče abstraktivne določitve, ki zato bolj ali manj pripadajo vsem družbenim oblikam, toda v zgoraj obravnavanem smislu. 2) Kategorije, ki tvorijo notranjo členitev meščanske družbe in na katerih slonijo temeljni razredi. Kapital, mezdno
15 delo, zemljiška lastnina. Njihov medsebojni odnos. Mesto in vas. 3 veliki družbeni razredi. Menjava med njimi. Cirkulacija. Kreditništvo (privatno). 3) Povzetek meščanske družbe v obliki države. Obravnavana v odnosu do nje same. »Neproduktivni« razredi. Davki. Državni dolg. Javni kredit. Prebivalstvo. Kolonije. Izseljevanje. 4) Mednarodno razmerje produkcije. Mednarodna delitev dela. Mednarodna menjava. Izvoz
20 in uvoz. Menični tečaj. 5) Svetovni trg in krize./

/2/ 4) *Produkcija. Producerska sredstva in producerska razmerja. Producerska razmerja in občevalna razmerja.*

- 25 *Državne in zavestne oblike v odnosu do producerskih in občevalnih razmerij.*

Pravna razmerja. Družinska razmerja.

Nota bene glede na točke, ki jih je tu omeniti in ki jih ne smemo pozabiti:

- 1) *Vojna* izoblikovana prej kot mir; način, kako se zaradi vojne in v armadah etc. določena ekonomska razmerja, kot mezdno delo, mašinerija
30 etc., razvijajo prej kot v okviru meščanske družbe. Tudi razmerje med produktivno silo in občevalnimi razmerji je v armadi posebno nazorno.

2) *Razmerje dosedanjega idealnega zgodovinskega do realnega. Zlasti t. i. kulturne zgodovine*,^[14] kar [je] vsa zgodovina religij in držav. (Ob tej priliki je mogoče tudi nekaj reči o raznih načinih dosedanjega zgodovinskega. T. i. objektivno. Subjektivno (Moralno idr.) Filozofsko).

3) *Sekundarno in terciarno, sploh izvedena, prenešana*, ne prvotna producerska razmerja. Tu stopajo v igro mednarodni odnosi.

- 40 4) *Očitki o materializmu tega pojmovanja. Odnos do naturalističnega materializma.*

5) *Dialektika pojmov produktivna sila* (producersko sredstvo) in *producerskega razmerja*, dialektika, ki ji je treba določiti meje in ki ne odpravi realne razlike.

- 45 6) *Neenako razmerje razvoja materialne produkcije do npr. umetniške*. Nasploh pojma napredka ne smemo dojemati v običajni abstrakciji. Moderna umetnost etc. Pri umetnosti nesorazmerje še ni tako pomembno in ga še ni tako težko dojeti kot v okviru samih praktično-socialnih razmerij. Npr. [razmerja] izobrazbe. Odnos *Združenih držav* do

¹ delniške družbe

25 zavestne oblike > morala, zavestne oblike > državne in zavestne oblike
47 : producersko sredstvo :

Evrope. Zares težavna točka, o kateri moramo tu razpravljati pa je, kako zaidejo produkcijska razmerja kot pravna razmerja v neenak razvoj. Torej npr. odnos rimskega privatnega prava (manj velja to za kazensko pravo in za javno pravo) do moderne produkcije.

5 7) *To pojmovanje se prikazuje kot nujen razvoj.* Toda upravičenosti naključja. Kako. (Tudi svobode, med drugim.) (Učinkovanje komunikacijskih sredstev. Svetovna zgodovina ni eksistirala zmerom; zgodovina kot svetovna zgodovina [je] rezultat.)

8) *Izhodišče seveda pri naravni določenosti:* subjektivno in objektivno. Plemena, rase etc.

10 1) Pri umetnosti je znano, da nekatera obdobja njenega razvoja nikakor niso v razmerju s splošnim družbenim razvojem, torej tudi ne z materialnim temeljem, tako rekoč z okostjem njene organizacije. Npr. Grki v primerjavi z modernimi ali tudi s Shakespearom. Za nekatere oblike umetnosti, npr. za ep, je celo priznано, da ne morejo biti nikoli producirane v svoji svetovno-epohalni, klasični podobi, brž ko nastopi umetnostna produkcija kot taka; da so torej v okviru umetnostnega področja samega možne nekatere pomembne upodobitve le na neki nerazviti stopnji v razvoju umetnosti. Če velja to za razmerje med različnimi umetnostnimi zvrstmi na področju umetnosti same, je že manj presenetljivo, da velja za razmerje celotnega področja umetnosti do občega razvoja družbe. Težava je le v obči formulaciji teh protislovij. Brž ko jih specificiramo, so že pojasnjena./

/22/

25 Vzemimo npr. razmerje grške umetnosti in nato Shakespeara do sodobnosti. Znano [je], da grška mitologija ni samo arzenal grške umetnosti, marveč tudi njena tla. Ali je zrenje narave in družbenih razmerij, ki je temelj grški fantaziji in zato tudi grški [umetnosti], možno ob selfactorjih¹ in železnicah in lokomotivah in električnih brzjavah? Kaj je Vulkan v primeri s Roberts & Co., Jupiter v primeri s strelovodom in Hermes v primeri s Crédit mobilier²? Vsaka mitologija premaguje in obvladuje in oblikuje naravne sile v domišljiji in z domišljijo, izgine torej za dejansko vladavino nad njimi. Kaj postane iz Fame ob Printinghouse Squaru³? Grška umetnost predpostavlja grško mitologijo, tj. naravo in družbene oblike, ki jih je ljudska fantazija že predelala na nezavedno umetniški način. To je njeno gradivo. Ne vsaka poljubna mitologija, tj. ne vsaka poljubna nezavedna umetniška predelava narave (v tem je tu vključeno vse predmetno, torej tudi družba). Egipčanska mitologija ne bi mogla biti nikoli tla ali naročje grške umetnosti. *Neka mitologija* pa vsekakor. Torej nikakor družbeni razvoj, ki izključuje vsakršno mitološko razmerje do narave, vsakršno mitologizirajoče razmerje do nje, ki torej od umetnika zahteva fantazijo, neodvisno od mitologije.

40 Po drugi strani: ali je Ahil mogoč s smodnikom in svincem? Ali sploh Iliada s tiskarnami in celo s tiskarskim strojem? Ali ni nujno, da petje in pripovedi in muze utihnejo ob tiskarski stiskalnici, ali torej ne izginejo nujno pogoji epske poezije?

45 A težava ni v tem, da bi razumeli, da sta grška umetnost in ep povezana

¹ avtomatskih predilnih strojih

² Francoska delniška banka

³ Trg v Londonu, kjer je uredništvo časnika »Times«

z določenimi družbenimi razvojnimi oblikami. Težava je v tem, da sta nam še v umetniški užitek in da v nekem smislu veljata za normo in nedosegljiv zgled.

- Mož ne more postati spet otrok ali pa postane otročji. Toda, ali ga ne veseli otrokova naivnost in ali si ne more sam na višji stopnji spet prizadevati, da bi reproduciral njegovo resnico? Ali ne oživi v otroški naravi v vsakem obdobju njegov lastni značaj v svoji naravni resničnosti? Zakaj bi zgodovinsko otroštvo človeštva, kjer je najlepše razvito, ne moglo [izžarevati] večnega čara kot stopnja, ki se nikoli več ne povrne? So nevezgajeni otroci, pa tudi premodri za svoja leta. Mnogi izmed starih narodov sodijo v to kategorijo. Grki so bili normalni otroci. Čar njihove umetnosti za nas ni v protislovju z nerazvito družbeno stopnjo, na kateri je rasla. Je vse prej njen rezultat in je vse prej neločljivo povezan s tem, da se nezrele družbene razmere, v katerih je nastala in edino lahko nastala, ne morejo nikoli vrniti.

POJASNILA

[1] Vsebinsko kazalo je napisal Marx na ovitku zvezka M, verjetno po zaključku pisanja samega besedila Uvoda

[2] Adam Smith: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, ed. Wakefield, [Razprava o naravi in vzrokih bogastva narodov]; 1. zv., David Ricardo: *On the principles of political economy*. [O načelih politične ekonomije], 3. izd., London 1861, str. 16–23.

[3] Frédéric Bastiat: *Harmonies économiques* [Ekonomska skladja], 2. izd., Paris 1861, str. 16–19; Henry Charles Carey: *Principles of Political Economy* [Načela politične ekonomije], zv. I, Philadelphia 1837, str. 7–8; J.-P. Proudhon: *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* [Sistem ekonomskih protislovij ali filozofije bede], zv. I, Paris 1846, str. 77–83.

[4] John Stuart Mill: *Principles of political economy with some of their applications to social philosophy* [Načela politične ekonomije z nekaterimi aplikacijami v družbeni filozofiji], zv. 1., London 1848, str. 29–236.

[5] Adam Smith: *An inquiry ...*, zv. 1., London 1835, str. 171–209, 220–221; zv. 2, London 1836, str. 168–174.

[6] J. St. Mill: *Principles ...*, zv., 1., London 1848, str. 25–26, 239–240.

[7] Jean Baptiste Say: *Traité d'économie politique* [Razprava o politični ekonomiji] 4. izd., zv. 2, Paris 1819, str. 72, 74. Citirano pa Henri Storch: *Considerations sur la nature de revenu national* [Razmišljanja o naravi nacionalnega dohodka], Paris 1824, str. 131, 145.

[8] Henri Storch: *Considerations ...*, Paris 1824, str. 126–159.

[9] David Ricardo: *On the principles of political economy ...*, 1. c., str. V.

[10] Adam Smith: *An inquiry ...*, zv. 2, str. 327–328; Thomas Tooke: *An inquiry into the currency principle; the connection of the currency with prices, and the expediency of a separation of issue from banking* [Raziskava načel denarnega sistema; zveza med denarjem in cenami in primernost ločitve izdajanja denarja bančništva] 2. izd., London 1844, str. 33–37.

[11] G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft [Osnovne črte filozofije prava ali prirodno pravo in državoznanstvo v očrtu], cf. v: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, zvezek 7, Frankfurt/M 1970, str. 40.

[12] William Hickling Prescott: History of the conquest of Peru, with a preliminary view of the civilisation of the Incas [Zgodovina osvojitve Peruja z uvodnim pregledom civilizacije Inkov], 4. izd., zv. 1., London 1850, str. 147.

[13] J.-P. Proudhon: Système des contradictions économiques..., 1. c., str. 145-146; cf. k temu Marxovo Bedo filozofije, slov. prevod v MEID II, Ljubljana 1971, str. 472.

[14] V letih 1852-53 je Marx prebral in v svojih ekscerptnih zvezkih XIX, XX in XXI povzel vsaj tri »kulturne zgodovine«:

1. Wilhelm Wachsmuth: Allgemeine Culturgeschichte /Splošna kulturna zgodovina/, 1. in 2., del, Leipzig 1850 in 1851;
2. Wilhelm Drumann: Grundriss der Cultur-Geschichte. Für seine Zuhörer [Oris kulturne zgodovine. Za svoje slušatelje] Königsberg 1847; 3. Gustav Klemm: Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit [Splošna kulturna zgodovina človeštva], zv. 6, Leipzig 1847, zv. 7, Leipzig 1849.

**Prevedla ~~Fastko~~ Močnik in Rado Riha
Uredil Rado Riha**

asinaria

film

IVAN GROZNI V LUČI ZLOČINA V ZAKONSKI SPALNICI

»Vzhodnjaški despotizem je vladavina pogleda, ki je hkrati povsod in nikjer, edinstven in nepreštev« (Alain Grosrichard, *Struktura seraja*, Problemi-razprave, št. 209–211).

In:
»Če je bil despot čista vseprisotnost pogleda, pogleda Drugega – nikoli viden, a zmeraj na nas, pa je Führer, nasprotno, vselej videni, občudovani pogled, za katerega je vseeno, ali sam vidi« (Mladen Dolar, *Prolegomena k teoriji fašističnega diskurza*, Problemi-razprave, 209–11).

Oba citata bi lahko 'seštevkū' dala uganko: kako je s pogledom ruskega despotata?

Glede tega pogleda se sicer ni treba iti skrivalnice, saj je njegova 'vseprisotnost' že dovolj razvpita, na tem omejenem mestu pa bi ga skušal poiskati tam, kjer ga je napravila vidnega filmska fikcija – tj. v Eisensteinovem *Ivanu Groznem*, filmu o prvem ruskem carju, ki je ukinil bojarsko oblast in na krvav, 'grozodejski' način vzpostavil enotno rusko državo; film je v dveh delih, za prvega je dobil Eisenstein Stalinovo nagrado, drugega pa je CK s posebno okrožnico prepovedal, tako da so ga v SZ javno prikazali šele po Stalinovi smrti.

Opazovanje despotskega pogleda v filmu se zdi še toliko bolj privlačno, ker ima film 'nekaj despotskega' že v samem svojem dispozitivu: če je despot »čisto bitje pogleda« (Grosrichard), je film popoln aparat pogleda, ki ne le 'vse vidi', ampak tudi napravi vidno. Z dvojno operacijo – z omrtvičenjem in rezanjem: da bi bilo v filmu nekaj 'normalno' vidno, je prej v eni sekundi 24 krat ubito (24 negibnih sličic, fotogramov, na sekundo je namreč normalna hitrost teka traku), če se veda pristanemo na to, da je taka negibna slička osmrtnica stvari. In to, kar se v filmu vidi, je vidno parcialno, kot izrezano, pri čemer ne gre le za postavljanje v okvir (kader) in s tem za razmejevanje vidnega od nevidnega (vidnega dela od nevidne domnevne celote), marveč prav za rezanje kot prestavljanje razdalje do objekta, izročenega svoji zgubi v zapisu, členjenem kot lestvica planov (veliki, bližnji, srednji, splošni itn.). Filmska slika je učinek razlikovanja vidnega in nevidnega, torej te operacije, ki hkrati kaže in skriva, vabi z vidnim in grozi z nevidnim (čim bližje vidimo objekt, tem bolj se večja imaginarna prisotnost tega, kar ne vidimo, in čim dalj časa nas slika zadržuje v svojem polju, tem intenzivneje deluje imaginarna prisotnost fizično odsotnega polja, tistega zunaj

slike) ter tako zavlada nad gledalčevim pogledom. Ta dominacija si lahko laska, da obvladuje vse zvijače oblasti: v isti gesti, s katero prelepi mrežnico gledalčevega očesa z omrežjem slik, ga preslepi z iluzijo, da vidi natanko to in ravno toliko, kot je videlo 'despotsko' oko kamere, da torej samo zaseda despotsko gledišče, kar povsem zadostuje, da oko vdano gleda to, kar se mu kaže. To je sicer star ljubezenski trik oblasti, ki je v filmski terminologiji znan kot poistovetenje z 'očesom kamere', poistovetenje, ki je zagotovljeno s samim kinematografskim dispozitivom, tj. s sistemom projekcije, ki subjektu izza glave čez njo meče slike v glavo.

To opombo o 'despotizmu' filmskega aparata bi rad dopolnil še z metaforo, spojeno pri Bunuelovem *Andaluzijskem psu*. Seveda gre za prizor, kjer britvica prereže oko, podobno kot oblaki luno, torej za prizor, ki lahko velja za odlikovano ilustracijo »gospodstva na d pogledi« (Grosrichardov izraz, ki ga uporablja ob podobnem primeru, ko je sultan ukazal oslepitev kraljevskih otrok v ispahanskem seraju). Prerezano oko napotuje po eni strani h konstitutivni filmski operaciji rezanja kot določanja vidnega, po drugi pa h gledalčevemu očesu, ki vidi kot 'oslepljeno', omreženo s sistemom rezov.

Delovanje pogleda bo tu prikazano fragmentarno, oziroma v sekvenci, kjer car Ivan v zakonski spalnici ženi Anastaziji ponudi kupo s strupom, ki mu jo je nastavila bojarska teta Evfrozina – ter v navezavi te sekvence na sekvenco iz drugega dela filma, kjer Ivan ob pomoči opričnika Basmanova in na istem kraju (v zakonski spalnici) odkrije resnico o tem zločinu.

K tej navezavi napotuje tudi nekaj dovolj trdnih niti: to so najprej diegetski odnosi med obem odlomkoma – v prvem se zasnuje majhna kriminalna fikcija, ki se sklene (razreši) v drugem; potem tematski – zastrupitev je ena osrednjih vzmeti te fikcije, tematsko povezana z Ivanovo zločinsko norostjo in njegovim paranoičnim zapiranjem (sebe in drugih); ter 'v zadnji instanci' simbolni – v tem diptihu se odigra nadomestitev zgubljenega ljubezenskega objekta (mrtve žene Anastazije) z mladim opričnikom Basmanovom ter s tem povezan prehod od družinskega reda k nekemu drugemu, zaznamovanemu z iztrebljenjem celotne Ivanove družine (žene, matere, tete in njenega sina) ter s sklenitvijo homoseksualnih vezi v Basmanovom in vso 'družino' opričnikov, ki jo vzpostavlja ravno ta 'drugi red'.

Vsi ti elementi so zajeti v posplošeno igri skrajno vztrajnih rim med obema odlomkoma: rim med identičnimi in identično razpostavljenimi predmeti in kraji – npr. prazna kupa, ki stoji v obeh odlomkih na istem mestu, ali Anastazijina spalnica, obakrat enako kadrirana; potem sistem ikon, ki s svojo vztrajno navzočnostjo v ozadju dekora nemo vsiljuje idejo popolne povezanosti, kot da se od enega od drugega prizora ni nič spremenilo.

Ob tem ohranjanju istovetnosti in negibnosti predmetov in krajev v obeh sekvencah je treba opozoriti na premišljeno režijsko delo, ki se prav prezirljivo odvrta od vsakršne verjetnosti naturalističnega tipa: lep dokaz je položaj zločinske kupe v drugem odlomku, kjer je kadriran na zelo podoben način kot v prizoru, kjer jo postavi v kader Evfrozina roka. V tem prizoru je bila kupa uporabljena za zastrupitev Anastazije in nima nobenega pravega, tj. 'realističnega' razloga, da se pojavi še v drugem, pa je vendar absolutno nujna: najprej zato, da nastopi v paradigmatiki igri z nedolžno kupo, ki je stala na mizici ob caričini postelji in ki je carja napotila k iskanju zločinske kupe (caričina kupa je bila prazna, tako da je Ivan lahko 'pod pretvezo', da bi rad zadostil caričini žeji, izpolnil tetino – in svojo – zločinsko željo); in potem zato, da bi omogočila ponovitev Ivanove igre – njegovega gibanja in kroženja njegovega pogleda – iz prvega dela.

Obema odlomkoma torej vlada logika istovetnosti in ponavljanja, ki zagotovi izpeljavo vseh nadomestitev – predvsem seveda tiste 'na ravni' ljubezenskega objekta (Anastazija/Basmanov), in tiste, kjer se je pod istimi Ivanovimi potezami ena oseba nadomestila z drugo. Po eni strani je opazna podobnost med Ivanovimi kretnjami v obeh sekvencah, po drugi strani pa je očitno, da to ni več ista oseba. Nasprotje med obema Ivanoma se nazorno pokaže v kadrih, ki uvedejo vsako od obeh sekvenc: tisti pred prvo sekvenco nam kažejo Ivana (v pogovoru z Nepejo) kot velikega državnika, zvitega diplomata, modrega suverena in renesančnega človeka, ki bi rad privedel svojo deželo do dobrin mednarodne trgovine in civilizacije; njegove ambicije bi hotele imeti svetovni domet, kar je tudi ustrezno ilustrirano z globusom, pred katerim sedi car Ivan v udobnem fotelju, oblečen v razkošen brokatni plašč. V kadrih pred sekvenco iz drugega dela je Ivan že brutalen diktator, ki je ravnokar naročil dvije eksekucije bojarjev; zdaj je brez plašča, ki je ostal v caričini sobi, njegov kabinet je pust, brez vsakršne državniške atmosfere, in spominja bolj na brlog zveri.

Kraj zločina, zakonska spalnica (oziroma caričina soba), se odlikuje po premišljeni prostorski reprezentaciji, ki bo šele prav omogočila to igro pogledov, odločilno za samo zločinsko dejanje. Spalnica je povezana z ostalo palačo z dvojne vrati in nizkim oknom, vendar učinkuje kot avtonomen in strogo zaprt prostor, ki je močno osvetljen, predvsem pa privzdignjen, kot oder, obdan z obzidkom, ki je dovolj visok, da se lahko za njim, v njegovi senci, skriva Evfrozina.

Ta prostorska reprezentacija, osrediščena okoli Anastazijine postelje, izdaja produkcijo dovolj preproste tipologije, določene z razmikom med Anastazijo, Ivanom in Evfrozino:

Anastazija je negibna (bolna, ne more zapustiti ležišča), toda obenem zelo ekspresivna s svojimi prizadetimi izjavami ('si zaskrbljen, Ivan?' – 'bodi trden, Ivan!'), s katerimi spremlja Ivanov politični govor, predvsem pa s pogledi, vzdihji in z omedlevico, ki jo povzroči sum, da je knez Kurbski izdal Ivana in – njo.

Ivan je ves čas nemiren in bega po prostoru kot od ognja oslepljen metulj, izrekajoč svoj – v odnosu do realnosti prizora (bolna žena) – povsem depasiran politični govor (o tem, kako bo bojarjem pobral imetje). Ivan torej kroži okoli postelje in obvladuje kader vse od njegovega roba, mračnega kota, kjer kot zlobna nočna ptica ždi Evfrozina z zločinsko kupo pod plaščem in ima – če Ivan zaseda kader – v oblasti prostor zunaj kadra, ki je privilegirano območje, od koder vdira nevarnost v sliko.

V tej prostorski razporeditvi okoli Anastazijine postelje se vse dogaja tako, kot da bi se film nanašal prej na gledališče kot zgodovino oziroma realnost oseb in dogodkov, vendar je ta 'teatralizacija' Zgodovine učinek dvojnega filmskega dela: najprej je s simuliranjem gledališkega prostora dosežen vtis enotne in povezane filmske scene, po drugi strani (in hkrati) pa je vsak poseg poenotujoče ali scenske instance prelomljen z montažnim razkosanjem prostora ter z njegovo cepitvijo na različne plane – ali točneje, na bolj redke splošne plane, ki z različnih zornih kotov predstavijo celoten prostor (zakonsko spalnico), na nekaj vmesnih (bližnjih, srednjih) ter prevladujoče velike plane (oseb ali predmetov). Veliki plan pokaže objekt od blizu in ga obenem odtrga od ozadja, ki ostane skrito, zatajeno: učinek je ta – v ekonomiji klasične filmske pripovedi znan kot grožnja diskontinuiranosti, ki izdaja fragmentarno filmsko naravo – da zataji prepoznavanje 'realne' povezanosti prizora, obenem pa uspe 'simbolna' igra pogledov, kjer se osebe vidijo, ne da bi se v prizoru gledale.

Na ta način lahko 'izmenjava' pogledov (v dveh velikih planih) med Anastazijo, ki počasi dviga kupo k ustom, in Evfrozino, ki jo skrita za obzidkom zadovoljno

gleda, 'izda', da je carica očitno vedela, da jo zastrupljajo, čeprav se v 'realnosti' prizora Anastazija in Evfrozina na moreta videti; Anastazija je vedela, da mora umreti, seveda ne zaradi bolezni, pač pa zaradi ljubezni do Kurbskega. Enako je z Ivanovimi jeznimi pogledi, ki se med njegovim političnim govorom očitno naslavlja na Evfrozino, čeprav je v 'realnosti' prizora obrnjen h kurirju s fronte, ki pa je ta hip neviden.

Vloga 'igre pogledov' bi bila tedaj v tem, da v isti potezi, ko razkosa prostor in izigra 'realnost' prizora, artikulira pomen, in sicer z dvojno naložbo: po eni strani je 'celota' prizora vzpostavljena zgolj prek fragmentov, s serijo kadrov, ki imajo učinek velikega plana, iz česar sledi, da je vsak člen konstitutivni del reprodukcije imaginarne kontinuitete filmske scene; po drugi strani (in hkrati) pa se ravno skoz razkosanje in zatajevanje scenske instance kot figure 'realnega' vzpostavlja simbolna 'druga scena', ki gre 'čez' prvo, 'čez' v tem smislu, da določa njen potek. V tem pripade pogledom označevalna vloga, ker 'se vidijo', ne da bi se 'realno' gledali: eisensteinovska montaža učinkuje kot pravi *trompe-l'oeil*, ki prevara oko in zagotovi »zmago pogleda nad očesom« (Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, pogl. Črta in svetloba). Pogledi 'se vidijo', ker niso orgnaizirani »v funkciji vidnega« (Eisensteinov izraz iz njegovega avtobiografskega spisa *Sergej Eisenstein*), ampak »v funkciji želje« (Lacan).

V 'igri pogledov' je za zločinsko gesto, ki postavi kupo s strupom na obzidek, prihranjen trenutek, ko nihče nikogar ni gledal in je bilo celo carjevo vsevidno oko – Maljuta – slepo. Klub temu so se vsi videli, 'oslepljeni' od želje. Anastazija umira od trojne smrti: najprej dobesedno od želje, ki je zgubila svoj predmet (Kurbskega), in spi je strup kot priznanje izdaje, izraženo v strahu, da jo je Kurbski izdal; potem umre materinske smrti, ko spi je bojarski strup, podobno kot Ivanova mati; in nazadnje umre politične smrti, ki je imela (po Evfrozininem načrtu) ta cilj, da bi prizadejala Ivanu v njegovi politični samoti še zadnjo zgubo, prav tisto, ki si jo je nezavedno želel, da bi postal sam (»Sam sem«, kar potem zanika: »Samo tebe še imam«), en sam car, Veliki Edini: ali z Legendrovimi besedami – oblast Enega, edinega Spola, ki se uresniči, ko v caričini spalnici nadomesti Anastazijo mladi opričnik Basmanov (v lepem velikem planu, ki pokaže oba obraza skupaj).

Tako je mogoče videti zločinsko kupo kot pravi predmet želje, kar dokazuje že dejstvo, da se pojavi takorekoč od nikoder (Evfrozina jo iznana potegne izpod plašča, brez pojasnila, kako jo je držala), nekako sama od sebe, kar je njen pojavni modus tudi v drugi sekvenci, kjer se Ivan ob Basmanovem vprašanju – »toda kdo jo je tja postavil?« – takoj spomni, da je bila to Evfrozina: tako mu vprašanje, ki ga je moral (v prvi sekvenci) ob pogledu na zločinsko kupo zatajiti, zdaj zastavljeno ob isti kupi na istem mestu pomaga, da zataji samega sebe kot zločinca: »Aha, Evfrozina je bila!« In isti hip, ko se zataji, prevzame novo masko: Evfrozinega sina Vladimirja preobleče v carski kostum (sebe pa v meniha) ter pošlje v katedralo, kjer ga čaka morilec, ki ga je nastavila Evfrozina. V tej režiji zločina se torej reproducira vloga vmesne osebe kot figure tajitve: tako kot v prvi zločinski sceni Ivan je in ni morilec, enako v drugi Evfrozina je in ni morilka (ali obratno: Evfrozina je in ni morilka v prvi sceni in Ivan je in ni morilec v drugi). Figura tajitve se pojavi celo v Evfrozini pesmi, ki gre nekako takole: bober (Ivan ima plašč iz bobrovine) je črn – to je Ivan; bober ni črn – to ni Ivan, torej morda Vladimir; bobra preganjajo lovci – to je Ivan, a tudi Vladimir.

Vmesna oseba ima funkcijo slepila, ki posoja morilčevo masko vsem, ne da bi jo kdaj prav odložilo: v 'sistemu' *Ivana Groznega* ni nikoli jasno, kdo je morilec, ker je vsak zločin maska carjeve oblasti. Ivan je imenovan Grozni, ker mu

ni nič sveto, ker prekrši vsak zakon (družinski, cerkveni, bojarski) in je tako obsojen na parodijo, ki se norčuje iz same carske oblasti, ko najde pravega norca (Vladimirja), ki se pusti preobleči v carja in – ubiti, ubiti prav od tistega, ki ga je želel videti kot carja: njegove matere. Vendar gre pri tem obenem za zadnji Ivanov zločin: ko Ivan preobleče Vladimirja v carja, se preobleče v sina, ki ubije očeta. Vladimir v carski preobleki je travesija bojarskega zakona, ki noro znova sili k oblasti; in če Ivan ubije bojarskega Očeta-Sina s pomočjo matere, tedaj zato, ker njegova mati ni poznala pravega očeta, ker ga je torej rodila 'zunaj zakona' in mu tako omogočila, da se ne sklicuje na nobenega očeta, oziroma ga parodira, ko zanj v paradni sceni okliče in ubije norca.

Pred tem še pošlje Evfrozini zločinsko kupo, ki pa jo prepozno prepozna: enako kot Ivan, ki jo je prepoznal šele ob Basmanovi pomoči, toda medtem je kupa zmeraj pravočasno odigrala svojo zločinsko vlogo, ki jo je začrtala krožnica od Ivanove poroke z Anastazijo do njegove (barvne) orgije z opričniki. Kupa je tako skozi ves film 'na oče' – kot opozorilo, »da je naše oko kup« (Lacan, *ibid.*) – za kar je poskrbelo tudi carjevo vsevidno oko (Maljuta), dovolj metaforično kadrirano z božjim očesom na veliki ikoni, ki je odločilo, kdaj je kupa vidna in kdaj ne: ko jo je Evfrozina v Anastazijini spalnici nastavila na obzidek, jo je prezrlo, da bi nanjo na istem kraju (prek Basmanova) opozorilo Ivana – oziroma ga spomnilo, da jo je 'tudi' on prezrl.

Zdenko Vrdlovec

AVE CAESAR, MORITURI TE SALUTANT

Potrata časa. Tako trume obiskovalcev kakor tudi filmski kritiki so s tem stavkom ocenili dobri dve uri, ki so ju potratili ob filmu *Kaligula*. Že samo dejstvo, da je sovpadanje izjav kritikov in laične množice dokaj izjemen dogodek, je dober razlog, da si ta film »ogledamo« po drobneje.

V oči bijoč je položaj cesarjev, ko jima glavi še lepo sede na tilnikih. Vse svoje podložnike tretirata povsem iracionalno, razen enega. Ta izjemna oseba znotraj cesarske strukture oblasti je tista, ki omogoča cesarju razpolagati s strukturo, mu omogoči metapozicijo.

Da je metapozicija ključna za nastop oblasti, je eksemplarično razvidno ob Pecheuxovem paradoksu: »V našem kraju ni več ljudožrcev, prejšnji teden smo zadnjega pojedli.« Oblast se konstituira prav z zamračitvijo tega paradoksa v poziciji metogovorice, ki sebe izvzema temu, o čemer je govor, tj., ki sebe postavi na varno: oblast je tista, ki lahko reče: »V našem kraju ni več morilcev, prejšnji teden smo ubili zadnjega«, ne da bi to delovalo kot paradoks; skratka, oblast nastopi v trenutku, ko se instanca izjavljanja v navedenem stavku izvrže v »izjemo«, ki kot taka utemeljuje univerzalnost zakona (Žižek). Za nadaljnjo reprodukcijo oblasti pa ne zadošča enkratno žretje ljudožrcev, ampak se mora ta ritual ponavljati in ob izostanku tega rituala izostaneta tudi metapozicija in oblast.

Tiberij prizna svojemu dvornemu filozofu oblast v besedi, označevalcu, ta pa ga prizna kot človeka. Tako omogoči Tiberiju metapozicijo, vsi ga priznajo kot oblast, filozof pa ga prizna kot človeka. Znotraj občestva je sedaj paradokсни element filozof, ki je človek in oblast v enem in kot tak zaceli strukturo, katero od zunaj lahko obvladuje Tiberij. Priznanje med Tiberijem in filozofom je povsem simbolna menjava, drug drugemu dajeta ravno to, kar od drugega dobivata. Tiberij lahko prizna filozofu oblast, ker ga filozof prizna kot človeka, toda filozof ga lahko prizna kot človeka le, če mu Tiberij prizna oblast. Ker je to dvojno priznanje nemogoče izpeljati, ga je potem, ko je izvršeno, tudi nemogoče spodbijati.

Po filozofovem samomoru struktura izgubi svoj paradokсни element in iz cele postane ne-cela, take pa Tiberij ne obvladuje več. Tako se njegovo zunanje mesto, glede na ne-celo strukturo (1), spremeni v notranje, mesto vozlišča, paradokсне točke znotraj strukture (2). Ne-cela struktura (1) s Tiberijem zaceli strukturo (2). S tem, da je element cele strukture, pa je že zavezan njenim ritualom, navadam, kot je davljenje nezaželenih oseb.

Odnos Kaligule do sestre je strukturno povsem simetričen Tiberijevemu odnosu do filozofa. Specifičen je le modus oblasti, ki jo cesarja priznavata, filozofu v besedi, sestri v ljubezni. Od tod tudi razlike v »življenju« Tiberija in Kaligule. Po smrti sestre postane poseben element v odnosu do Kaligule njegova žena, on ji prizna oblast, toda ker je ona žana le po njem, ker si jo je sam postavil kot to, kar je, je njegovo priznanje, priznanje samemu sebi. Ona mu prizna mesto človeka, toda priznanje človeka lahko izvrši s pozicije oblasti, ki pa ni njena, temveč Kaligulina. TAKO JE NA VIDEZ Kaligula znova v metapoziciji, toda konstituira si jo tako, da se kot človek prek drugega (žene) prizna sam in se tako sam postavi v pozicijo metagovorice. Kot taka pa je za strukturo nepertinentna in kot tako jo zadane navada sekanja izpostavljenih glav.

Iz necele strukture (2), ki jo tvorita, cesarjeva metapozicija do strukture (1) in struktura (1), izhaja to, da gledalec ne more zapolniti manka umetnine in tako je do filma le v zunanjem odnosu, s katerim pa je ob estetski užitek. Edino trohico ga je deležen le v trenutkih, ko cesarja padata, ko je struktura (2) cela, ko se v tako gledalec lahko vpiše.

Zanimiva je tudi usoda užitka v filmu. Seks ima vrednost zgolj skozi opozicijo do vsakdanjosti, kot izjemen moment, strogo določen z normativi. Ko padejo normativi, izgine odnos seks/vsakdanjosti, in seks sam postane vsakdanjost, s tem pa je užitek izgubljen.

Sestra, ki je Kaliguli prepovedana, bi mu kot menjalno sredstvo lahko omogočila dostop do drugih žena, toda ker jo je uporabljal zgolj kot uporabno vrednost, si je zaprl pot do menjave, užitka, kajti ženske bi mu lahko bile v užitek le, kolikor bi jih zamenjal za svojo sestro. Tako mu ostaja sestra edini užitek, ki pa je v odnosu do užitka menjave bolj kiselkast.

Ta analiza se ni dotaknila načina cezarskega gospostva, vendar kot možni nastavek te druge analize postavlja naslov Ave Caesar, morituri te salutant.

Bernard Nežmah

»FILM NI PRIMEREN ZA OTROKE«

je temeljni stavek politike prikazovanja filmov v kinodvoranah SRS. Njegova prisotnost ali odsotnost zaznamuje sleherno informacijo o kinopredstavi, ne glede na »žanr« ali katerokoli drugo karakteristiko filma, ki je v informaciji posebej navedena.¹ Vse filme brez izjeme deli *poprek* čez kritiško kartotečno razporeditev. Ne gre za nekakšno počezno družbeno določenost filma, pridodano njegovi siceršnji določenosti; ta in ona druga bi se v tem primeru medsebojno postavljali na laž. Počezna postavitev tega stavka prek področja filma je le povlečenje čez film določenosti družbe same po njenem fantazmatskem jedru. Zato je odveč naivno postavljeno vprašanje: *komu* je stavek »Film ni primeren za otroke« sploh namenjen? Ni namreč namenjen otrokom. Kajti – če že hočemo biti otročje naivni – ko bi bil namenjen otrokom, bi se vendar po zgledu pravljič na RTV naslavljal naravnost nanje: »Otroci, za vas ta film žal ni primeren«.

Pa pogledjmo – kot je pri nas v navadi, kadar smo v zagati – kaj pravi o naši zadevi praksa. Praksa o tej zadevi praviloma molči. Blagajniki in vratarji v kinodvoranah se praktično nikoli ne odločijo, da bi komu ne hoteli prodati vstopnice ali ga z njo spustiti v dvorano, češ, otrok si in film zate ni primeren. Kadar pa se tolikšna nezaslišanost vendarle primeri, je vsem prisotnim očitno, kako je bil šov² uprizorjen izključno zato, da se konoobiskovalcem demonstrira avtoriteta in kompetantnost osebja kinodvorane. Po tej plati je stavek »Film ni primeren za otroke« namenjen blagajnikom in vratarjem, saj pravzaprav vzpostavlja njihovo poklicno identiteto.

Ne nazadnje je stavek namenjen staršem. Če se tako premisli, so baš oni odgovorni za ravnanje svojih otrok in odločajo o tem, ali bodo otroci smeli v kino ali ne in ali jim bojo dali drobiž zanj.

Med drugimi je stavek namenjen tistim, ki jih peče javna morala. Z njimi se ne bomo ubadali.

Primere bi lahko nizali poljubno dolgo, a si raje izberimo prvega, ki nam pride na misel: sladoledarje. Jasno, da je sporočilo »Film ni primeren za otroke«, namenjeno sladoledarjem. Kolikor npr. blagajnik domnevnemu otroku ne menja vstopnice za drobiž, bo lastnik drobiža menjal drobiž za blago, ki mu ga bo ponudil, denimo, sladoledar.

Utegne se zdeti, da je množica blagajnikov, vratarjev, staršev, moralistov, naštetih in sladoledarjev množica, ki si svojega imena ne zasluži. A ni tako. Stavek »Film ni primeren za otroke« *vzpostavlja množico odraslih*: odrasel je po definiciji prav tisti, za katerega je primeren film opremljen z napisom »ni primerno za otroke«. Z obiskovanjem filmov, neprimernih za otroke, dokazujemo sovjo odraslost. Drugi aspekt istega početja bi bil žrtvovanje lastne otroškosti. Žrtvovanje lasnte otroškosti: plehka estetičnost tega otožnega sklepa nas čez kinoobvestila pripelje vsaj do enega določila fantazme otroškosti: biti otrok *ni primerno*.

Jože Vogrinc

Opombi:

¹ Nesopren dosežek liberalcev na tem področju je, da so poleg »erotičnih komedij« zdaj deležne spremstva naslovnega stavka še »srhljivke«, nekatere »akcijske drame« itd. To je nagrada *liberalcem*, ker so postavili razsvetljeno dilemo: seks ali nasilje, kaj od obojega je treba prepovedati? Dobili so odgovor v skladu s črko in duhom stalinizma: oboje.

² Načrt pravil za novi slovenski pravopis, DZS, Ljubljana 1981, Pisava prevzetih občnoimenskih besed. Drugače: show.

PLODNOST KREtenizma

Slovenska neizmerna talentiranost pri prevajanju filmskih naslovov nudi poleg humornega učinka vsaj še to dobrodošlo možnost, da na podlagi očitnega prevodnega kretenizma razbereš toliko bogatejši spekter tistih »pravih« prevodov (pravih seveda v narekovaju). Jasno je, da ravno ti premiki/premestitve konstituirajo tisto specifično ideološko polje, ki obvladuje celuloidni izdelek. Značilnost takih čisto verbalnih premikov – eksploatacija le-teh je stalni kamen spotike vseh šolanih filmskih praktikov in samozvanih materialistov – je, da so nezavedno sproducirana resnica filma samega. Pri tem tudi ugovor, da premiki, ki so posledica napačnih prevodov, za film že vnaprej ne morejo biti relevantni, ker so nastali povsem izven polja avtorskega vpliva – ta ugovor pozablja, da je reprodukcija hkrati že tudi produkcija, da je prevod kot reprodukcija kvečjemu reprodukcija ideoloških razmer, ki so ta prevod narekovale, istih razmer, ki hkrati tudi pogojujejo videnje filma, ki torej film producirajo. Že tako elementarno orodje nudi zadosten užitek v primeru, ko je ta potisnjen z mesta, ki mu sicer pritiče. Skromna in paradoksalna, a vendar tolažba tistega, ki ve, a vendar ne ve dovolj, da bi ne šel gledat švedskega erotičnega filma »Maid in Sweden« – točneje: ta nevednost je kondenzacijsko jedro vednosti – (toliko plesa, da smo prišli do že 2000 let stare resnice!).

Vzemimo na začetku, da smo le slišali originalno verzijo naslova, se pravi Maid in Sweden. Skoraj nujno je, da bomo zaradi identične izgovarjave naslov najprej razumeli kot »Izdelano (narejeno) na Švedskem« in pri tem sproducirali označevalec, ki po eni strani reprezentira celoto švedskih produktov (kaj je poleg Volva bolj švedski produkt kot erotični film), po drugi strani pa vnaša v ono prvo polje dramatično lingvistično zarezo, protislovje, ki je že obče mesto lingvističnih analiz – da je namreč ta »švedskost« izjavljena v angleščini. Toda tu se ta paradoks v primeru našega filma še nikakor ne zaustavi, namreč zaustavi tako, da se s »klasično« dikcijo reče: za to celoto »švedskosti« je pač konstitutivni člen ta, da se izjavlja v Angliji, na tujem – tujost kot manko/paradoks v domačnosti je za slednjo pogoj. Tisti novi in »pravi« paradoks je v tem primeru ta, da ta manko ni nikakor kakršenkoli manko, pač manko, ki v polju obvladočega jezikovnega imperializma pretendira na mesto jezika jezikov, na reprezentantna celote. S tem dejstvom pa se je ideološko polje, ki smo ga v začetku pripisali označevalcu »Maid in Sweden« in prebranemu kot »Izdelano na Švedskem«, obrnilo natanko za 180 stopinj. Zdaj je »angleškost« kot imperialno ideološko lingvistično polje tista imaginarna celota, katere konstitutivni manko je »švedskost«, se pravi erotika. Če smo bolj natančni: Ne, da je zdaj dokončno obveljalo to drugo, za 180 stopinj obrnjeno polje, pač pa je to le drugi obraz istega, oziroma isti obraz Drugega v tem smislu in povedano figurativno, da označevalec (naslov, kot smo ga slišali) potuje po prvem polju, katerega osnova je Moebiusov trak, in torej nehote, ne da bi vedel kdaj, nujno »preskoči« v ono drugo polje in nato spet nazaj. Resnica te dvojnosti je seveda enost z imaginarnim paradoksom/šivom.

Te »preskoke« gledalec empirično verificira s tem, ko istočasno ugotavlja, da igralci govorijo v polomljeni in okorni angleščini (manko prvega polja) in da v filmu ni sledu erotike, še najmanj pa švedske (manko v drugem polju).

Po tem, ko smo na podlagi samo slišane originalnega naslova razpredli take in podobne teorije, pa vzamemo časopis in vidimo, da smo slišali narobe. To

nas seveda dvakratno razveseli: prvič zato, ker se je še enkrat pokazalo, da nasprotje »da – ne« v označevalni analizi ne igra nobene vloge, in drugič zato, ker nam je s tem omogočena še kaka pripomba na račun »pravilnega« branja. Pogledamo v slovar in razberemo, da bi »Maid« lahko prevajali kot »devica« ali pa kot »služkinja«. Toda že med potjo do te konstatacije prosto asociiramo »Maid« z »Milkmaid«, se pravi z mlekarico in pri tem zadovoljno ugotovimo, da smo s tem povedali resnico dojk (kot se reče lepo po slovensko) glavne junakinje, če pri tem seveda mislimo na slangovsko označitev pod rameni nekolikanj preobilne ženske.

Nato se končno spravimo k tistemu prevodu, za katerega predpostavljamo, da je najboljši, se pravi »Devica na Švedskem«. In spet naletimo na staro renico, da je ravno najbolj ustrezen prevod hkrati najbolj neploden. Prvič zato, ker je neplodnost (ali pa tudi plodnost) devici absolutno nepertinentna, drugič pa zato, ker »devica« v naslovu tавтоloško ponavlja devico, ki se pojavlja kot glavna junakinja v filmu. Če smo natančni: film res izjavlja, da junakinja nekeje na polovici filma izgubi nedolžnost, kar bi vneslo med »devico« v naslovu in junakinjo devico, ki se vendarle izkaže za pravo nasprotje devici, specifičen razkorak, razkorak, ki bi nosil estetsko dimenzijo filma. Toda resnica te izjave, mesto filmskega izjavljanja, ki je, kot vemo, kamera, postavlja to izjavo na laž. Kamera je namreč v prizorih, ko naj bi junakinja izgubila nedolžnost, oziroma, ko naj bi to izgubo nedolžnosti potrjevala, tako nerodna, tako štorasto motovili okrog svojega objekta, da je izključena sleherna možnost penetracije. Mimogrede: V omenjenih prizorih, ki naj bi se po zgodbi dogajali po polnoči in pozneje, neprestano opažamo uro, ponavadi povsem v ospredju kadra, njeni kazalci pa poleg tega, da se neprestano gibljejo tam okoli šeste ure, še rekonstuirajo vrstni red snemanja posameznih kadrov, kar bi v kakem drugem filmu lahko delovalo kot duhovit potujevalni učinek.

Na voljo nam je še en prevod: »Služkinja na Švedskem«. Če že vemo, kje ta služkinja služi, pa je zdaj vprašanje, komu služi in kako. Tu bi lahko ubrali tisto filantropično pot, ki pravi, da se služabnik zgleduje po svojem gospodarju, da hoče postati tak kot on in rekli, da sta v tem razmerju tudi mehka erotika in pornografija, da je »Služkinja na Švedskem« služkinja pornografiji. Kot je lahko gospodarica seksualni objekt onim nejenega družbenega položaja, drugim pa le, če preskočijo to družbeno razliko/mejo (s tem preskokom jo seveda šele prav potrdijo), tako je pornografija brez kakih posebnih kršitev družbenih kodeksov dostopna Švedom, nam Jugoslovanom pa le, če preskočimo mejo/meje, ki nas ločujejo od Švedske, kar pa je spričo vse bolj represivnih mejnih formalnosti vedno težji posel. Ta, kot rečeno filantropična pot nam je postavila vsaj elemente razmerja, samo razmerje pa bi bilo bolje zstaviti na klasični analitični način, da je namreč služkinja/hlapec resnica gospodarja. In če vemo, da je ta latentna resnica pornografije, ki jo na glas izraža mehka erotika ravno moralizem, potem se ne smemo čuditi temu, da prinaša ta glas v primeru obravnavanega filma ravno uradni slovenski naslov: »Moram vprašati mamo«. Prav zato, ker nima nobene zveze z originalnim naslovom, lahko neobremenjeno govori ne le resnico svojega prisilnega naslovljenca, pač pa tudi pornografije nasploh, kar navsezadnje kaže, kako plodni so lahko slovenski kretenizmi.

Andrej DRAPAL

KAKO SE MNOŽICE ORGANIZIRAJO V KULTURI IN
KAKŠNE NALOGE NAM PREDSTOJIJO

Zahvaljujoč dejstvu, da v naši deželi, v novih družbenih pogojih obstoji možnost vsestranskega kulturnega razvoja, se je močno razvil tudi interes za tako imenovano množično kulturo kot kulturno in umetniško aktivnost. Masovnost naše kulture je že *ostvarjena* in *ostvarjala* se bo še bolj. Tisoči naših mladincev in ostalih delovnih ljudi želijo soustvarjati kulturo, pristopajo h kulturi, jo proučujejo itn. Ravno zaradi tega je bilo treba zapolniti veliko praznino v ocenjevanju nekaterih fenomenov, ki se občasno pojavljajo v kulturi, in izdelati smernice in stališča za nadaljnjo akcijo. Pri tem smo imeli na umu, da se je že na začetku treba metodično lotiti množične kulture, da bodo začetniki šli v svoji izgradnji po pravi poti, da si ne pridobijo slabih navad in predsodkov, kakor se je to prej dogajalo. Samo tako bo množična kultura z večjo močjo vzgojno delovala.

Elektrifikacija naše dežele in splošen razvoj produkcijskih sredstev sta imela za posledico tudi bliskovit razvoj kulture. Zato pač ni čudno, da se je najbolj razvila električna množična kultura, tako imenovani rock. Bliskovit razvoj električne množične kulture pa je prinesel različne ideološke interpretacije, ki skušajo delotvornost množic izkoristiti v svoje namene. Zato bomo najprej razčistili s temi ideološkimi interpretacijami.

V kritiki električne množične kulture zadnjih let zasledimo dva prevladujoča odklona. Prvega bomo poimenovali imanentna fundamentalistična kritika, drugega pa menjševizirajoči idealizem.

Katera je osnovna teza fundamentalistov? Osnovna teza fundamentalistov je, da je v začetku sedemdesetih let prišlo do preobrata v temelju električne množične kulture. Ta preobrat je za naprej in za nazaj določil tako produkcijo kakor njeno imanentistično interpretacijo. Preobratu so nadelali različne ideološke označbe, ki jih bomo tukaj zaradi njihove konfuznosti opustili. Fundamentalisti ta prelom povezujejo s politizacijo ljudskih množic, ki so preko sovjih organizacij odločno odklonile dekadenco tedanje meščanske električne množične kulture in zahtevale tako teoretsko kakor praktično razčiščenje z njenimi centralami in agenturami ter novo produkcijo na podlagi novega programa. Prišlo je do znanih nemirov, ki so buržoazni ideološki aparat pretresli do temeljev, njegovo produkcijsko bazo pa pripeljali na rob zloma. Vendar se je preobrat omejil le na nadgradnjo. Zakaj tako, še ni jasno. Materialistična teorija še ni izrekla svojega mnenja, fundamentalisti pa o tem problemu molčijo. Njihova kritika sicer popolnoma pravilno poudarja, da živahnost produkcije v množični kulturi odraža prav takšno živahnost produkcijske baze, vendar so njihovi sklepi enostranski. V njihovih tekstih jim uhajajo tvornost celote delovnih množic in nekritično osvetljujejo predvsem občasne napake posameznikov, ki so v tej fazi našega razvoja nujne. Takšne in podobne zmote fundamentalistov so posledica njihove osnovne teoretske naravnosti, ki je vulgarno materialistična, in nemoči interpretacijskega aparata, ki temelji na empiriomonistični psihologiji.

Katera je osnovna teza menjševizirajočih idealistov? Osnovna teza menjševizirajočih idealistov je, da gre pri električni množični kulturi za samoodtujevanje absolutnega duha, da je električna množična kultura le atribut substance, ki se povnanja enkrat kot takšen val, drugič kot drugačen val, v bistvu pa gre zmerom za isto stvar. Ta odklon je veliko bolj nevaren, ker se brati s prevladujočo populistično ideologijo in svoje teze izraža v jasnem in vsakomur razumljivem, na videz nevtralnem jeziku. Če fundamentalisti svoje zmotno stališče spretno kamuflirajo z levičarsko retoriko, pa menjševizirajoči idealisti implicitno trdijo, da so množice le orodje v rokah absolutnega duha, da duh lahko manipulira z njimi, kakor se mu zljubi. Od tod tudi njihovo fanatično vztrajanje na zgodovini duha, ki pa je v bistvu ahistorično.

Kako boljševiki ocenjujemo trenutno idejnopolitično stanje *v tem vidu*? V tem vidu boljševiki ugotavljamo, da je situacija sicer težka, ni pa tragična. Boljševiki smo premalo pozornosti posvečali ideološkim odklonom med mladimi in puščali prazen manevrski prostor tako fundamentalistom, ki so s psevdavantgardizmom pridobili na svojo stran del napredne mladine, kakor menjševizirajočim idealistom, ki nam s svojim obračanjem ponošenih filozofskih plaščkov zastrupljajo množice. Komisarju za kulturo je že bila izrečena tovariška kritika zaradi stanja, do katerega je prišlo med njegovim mandatom. V tovariški kritiki je bilo poudarjeno, da za takim stanjem in tendencami stoji napačno pojmovanje demokracije. Demokracija pač ni to, da bi tukaj vsakdo lahko uveljavljal nekakšna svoja stališča in interese. Demokracija, to so ljudske množice, ki gradijo. Kot je znano, pa pri gradnji ni možno, da bi vsakdo vlekel na svoj konec. Če naj bo gradnja trdna, potem je potrebna tudi trdna organizacija. Mi takšno organizacijo imamo, zato smo se vedno zavzemali za demokratična stališča in se bomo tudi odločno borili proti nedemokratičnim vpadom od zunaj. Boljševiki pozdravljamo napore komsomola, ki s proletarsko strategijo vnaša nemir v fundamentalistične vrste. Sicer na trenutke toga, vendar ostra razredna analiza, ki jo je sprožil CK komsomola, je rodila prve rezultate. Nekateri bolj zmerni fundamentalisti so že spregledali svojo zmoto in začenjajo s samokritiko. Nekateri osveščeni posamezniki so se tudi začeli zavzemati za bolj državotvorna stališča. Boljševiki poudarjamo, da idejne diferenciacije med fundamentalisti ne smemo prepustiti naključju, pač pa morajo komsomolci sproti razčiščeovati dvome in ostro reagirati ob morebitnih odklonih. Naše geslo bodi: *Konkretna akcija namesto praznih parol*. Tovariši komsomolci morajo predvsem paziti, da jih taktično zavezništvo s fundamentalisti ne bi oviralo pri nadaljnjem razčiščevanju. Ob tem boljševiki posebej poudarjamo, da popustljivost do fundamentalistov ne sme biti zavajajoča. Napredne sile znotraj fundamentalistov so napredne zgolj v nekih določenih okoliščinah. V drugačnih okoliščinah se zna zgoditi, da ne bodo več napredne. Boljševiki ne smemo dovoliti nobenega absolutiziranja.

Skupina, ki se zbira okrog znanega anarhosindikalista Saksidova, v zadnjem času zopet dviguje glavo. Do nje bomo še naprej ostali nepopustljivi. Že velikokrat smo poudarili, da ta odklon ostro zavračamo iz načelnih stališč, ne pa spričo židovskega porekla samega Saksidova. Njihovo načrtno ponarejanje zgodovine, falsifikacija klasikov ter paradiranje s spontanističnimi diverzijami se približujejo točki, ko ne bo mogoče več le stati ob strani in gledati. Tudi besede malone ne zadoščajo več. Že davno smo razkrili liberalistične provokacije, trockistični verbalizem, avguštinsko pojmovanje zgodovine. Tovariška opozorila na napake so preslišali, delujejo še kar naprej. Našo obtožbo elitizma so sicer pravilno dojeli, vendar so iz nje potegnili napačne sklepe. Električne množične kulture so se lotili s svojih starih pozicij. Naj še enkrat ponovimo, da je

v tej situaciji vsak upor proti revoluciji kontrarevolucija. Tukaj ne more biti nobenih kompromisov.

Ostale tendence znotraj kritike električne množične kulture so zanemarljive, ker nimajo nobenega dejanskega vpliva na množice. Kakšne naloge torej predstojijo boljševikom *po tem vprašanju*? *Po tem vprašanju* torej predstojijo boljševikom naslednje naloge:

1. Osvetliti stališče klasikov do tega vprašanja.

2. Kolikor klasiki do tega vprašanja niso imeli izdelanih stališč, raziskati na podlagi virov, kakšno stališče bi imeli do vprašanja, če bi ga bila zgodovina postavila prednje.

3. Likvidirati menjševizirajoče idealiste.

4. Ustrezno ažurirati gesla v Veliki in Mali enciklopediji.

5. Uvodu v historični materializem dodati poglavje o stališčih materialistične teorije v vprašanih množične kulture.

6. Agitirati med množicami, da se bodo izrekle za pravilna stališča.

Katere so torej v kratkem direktive, ki jih boljševiki dajemo materialističnim teoretikom? Direktive, ki jih boljševiki torej dajemo materialističnim teoretikom, so v karatkem naslednje. Praktični dosežki so tudi v primeru množične kulture naš največji donesek. Teorija mora ta donesek dialektično materialistično osvetliti. Znano je, da množična kultura postane materialna sila šele tedaj, ko zajame množice. Množična pa postane tedaj, ko govori ad hominem. Prav tako je znano, da množična kultura govori ad hominem, če je radikalna. Zato boljševiki podpiramo radikalno množično kulturo.

Dialektičnomaterialistična teorija nas uči, da moramo biti v teh zadevah previdni. Vse kar množice konzumirajo kot kulturo, še ni množična kultura. Vse množično ni kultura, prav tako pa katerakoli kultura (četudi še tako voluminozna) ne more biti množična. Orientirati se moramo na tisto (množično) kulturo, ki je zares kultura (množic). Klasiki so zapisali: »Tako pridemo do ožjega pojma kulture-kultura kot ideološki pogoj tega proizvodnega načina, ki ima vselej dva glavna obraza (ustrezajoča dvema obrazoma te družbe): kultura kot nedelovno razkošje eksploatatorskega razreda in kulture kot ideološka dresura za delovne množice.« To bodi tudi v prihodnje naša orientacija.

Ervin Hladnik

PUNK IN SLOVENC

Althusser pravi »Ideologija je večna«, za obstoj in reprodukcijo produkcijskih razmerij je nujen pogoj in zato deluje povsod in ob vsakem času. Tako deluje tudi v Nedeljskem Dnevniku, kot ideološkem aparatu, ki je pogoj za materialno eksistenco ideologije.

Dne 22. 11. 1981 je Nedeljski Dnevnik objavil članek z naslovom »Kdo riše kljukaste križe?«, ilustriran s fotografijo napisa punk, kolesa, mleka in kruha. Naslov tu jasno aludira na fotografijo. Naslov tu ni preprost povzetek, odsev fotografije, ampak je s fotografijo na isti ravni in jo osmišlja šele skozi odnos naslov-fotografija. V samem tekstu poskuša povezati punk s pojavom risanja klju-

kastih križev iz z umorom šolarja. Že povezava dveh členov tega tričlenja je skrajno problematična; s tem ko medsebojno povezuje vse tri člene, pa pove preveč, ter te povezave ne more utemeljiti z razumskim dokazovanjem. Toda prav to je orožje ideologije, saj se bralčeva pozicija do članka spremeni v golo verovanje, ki se kaže v obliki tegale sklepanja, če se o tem piše, je nekaj resnice vsekakor prisotne; kljukasti križ kot personifikacija vsega hudega v dobesednem in prenesenem pomenu pa je vzvod, ki naj subjektivira bralce tega članka ter jih konstituira v enotno občestvo, ki mu je zoperstavljen punk. S tem se nadaljuje ideološki obračun s punkom, ideološki obračun pa je nujen pogoj za učinkovit fizični obračun.

»Zakaj je to storil, vse smo mu nudili . . . Res vse?«, je stavek, s katerim avtor končuje članek. Ta stavek lahko beremo kot protislovje – ali pa smo bolj pregnani in ga preberemo v luči Jacques-Alain Millerjevega spisa »Matrica«. Tu Miller pravi: »Vse, zunaj njega potemtakem – Nič. Če ta Nič izrečem pa že moram postaviti Vse, ki ju obsega. Temu Vse pa lahko dodamo Nič in tako naprej. Vsako Vse znova določa neki Nič in zahteva, da postavimo neko Vse višjega reda«. Da lahko to shemo uporabimo pri analizi članka »Kdo riše kljukaste križe«, nam daje jasno vedeti sam avtor tega članka, saj je zapisal tudi tale stavek: »Dajemo jim vse, kar potrebujejo (in še več)«. Tokrat pa že povsem jasno uporabljaja besedo »vse« kot necelo.

Kolo, mleko, kruh in punk – to je vse, kar smo jih nudili . . . Vse? k tem elementom lahko dodamo manjkajoči člen Nič – to pa so batine, ki ne figurirajo več kot imaginarni Nič teorije, ampak so presneto navzoče v polju realnosti. Da so batine res manjkajoči člen, je razvidno iz samega članka, kjer med drugim avtor ugotavlja, da vse oblike socializacije ne pomagajo pri zatiravanju nasilja med mladimi. V podnaslovu pa je zapisal tudi stavek: »Kje bomo začeli iskati krivce?«, ki že jasno aludira na batine kot sestavni del vzgojnega procesa. Izvajalci teh batin ne bodo starši, ampak v te namene usposobljene institucije. »Vse«, zdaj višjega reda, je sestavljeno iz kolesa, mleka, kruha, punka ter batin. Kaj je tu manjkajoči člen? Analiza, oziroma iskanje manjkajočega člena bo potekalo tako, da bomo k vsakemu elementu poiskali njegov manjkajoči del.

1. Kolo je simbol gibanja, ki lahko pomeni svobodo ali nevezanost na prostor.
1'A. Arest

1'B. Tekoči trak

2. Cedeče se mleko označuje izobilje, lahko pa tudi naravno neindustrijsko prehrano.

2'A. Voda

2'B. Coca Cola

3. Kruh je zadnji člen, preden nas zgrabi lakota, deluje pa tudi kot označevalec naravne neindustrijske prehrane.

3'A. Ostanke hrane, lakota

3'B. Družbena prehrana, menze

4. Punk lahko pomeni kulturo kot nepotrebn presežek pri delovanju materialne baze, je pa tudi označevalec kreativnosti, neuklonljivosti.

4'A. Arbeit macht frei

4'B. Disco

5. Batine so sredstvo fizičnega nasilja, kadar odpove prostovoljna podreitev, delujejo pa tudi kot nezaželeno telesno počutje.

5'A. Batine zaradi batin, vsakodnevni ritual

5'B. Psihična otopelost

Manjkajoči člen je lahko: shema A z elementi »arest, voda, lakota, arbeit macht frei in batine«, ta shema predstavlja taborišča in zapore; ali pa shema B s teko-

čim trakom, coca-colo, menzami, discom in psihično otopelostjo, ta shema označuje porabniško družbo. Manjkajoči člen je zahteva ideologije, naj vsa mladina ostane del porabniške družbe. Poleg mladine, ki pripada porabniški družbi, obstaja še punk gibanje, ki s svojim odporom razbija fiktivno enotnost Slovencev. Zato ideologija tega članka teži za tem, da »črni del« mladine prevzgoji s pomočjo batin ter grožnje s shemo A, zapori in taborišči. Delo te ideologije je, da mladino razcepi, iz nje izpostavi njen »nezaželeni« del, ki naj bo deležen temeljite prevzgoje. Toda po prevzgoji se izenači z glavnim delom, zato bi trditev, da je delo te ideologije deljenje mladine, raje zamenjali s trditvijo, da je njeno delo vendarle fiktivno celjenje mladine, zakaj mladina je moč in prihodnost naroda, ki je zato ne more in ne sme uničevati. Da Slovenci ostanejo celi, pa potrebujejo neki nov Nič, nov element, ki jih konstituira kot celoto. Celi ostanejo s pomočjo antiintelektualne usmerjenosti, ali glede na južne brate, ki pa so že na mestu faličnega označevalca, saj so tujek, hkrati pa tudi del slovenskega občestva. To pa sta ideologiji, ki se zelo uveljavljata v »slovenskem« prostoru.

Bernard Nežmah

k psihopatologiji vsakdanjega življenja

GOVORICA IN NJENI GOSPODARJI

Zdi se, da se danes v Sloveniji ponavlja zgodovina izpred desetih let: tako kot je bila na začetku sedemdesetih let uspešnica jugoslovanskih idejnopoličnih bojev tema o nacionalističnem sovražniku in se je Slovenija vključila v ta zbor z gonjo zoper »nacionalni nihilizem«, je tudi danes, ko vprašanje nacionalizma znova postaja žgoče, uspešnica v Sloveniji skrb za »čistost« nacionalnega jezika: o tem razpravlja CK ZKS, z vso publiciteto in podporo ustreznih družbenih subjektov deluje *Jezikovno razsodišče* (v nadaljnjem besedilu: JR) itn. – Vprašanje, od kod ta specifični slovenski »pakt« med republiško birokracijo in »čisto« kulturniško inteligenco, kajpada ni pretirano trd oreh: republiška birokracija se pač skuša tudi po tej poti legitimirati kot »zaščitnica nacionalnih interesov«, pokazati skuša, da bo v zapletenem medrepubliškem »dogovarjanju« znana zastopati prave interese »pridnih Slovencev«, da si – kot zadnje čase priča obilica javnih in »zaupnih« govoric – »upa povedati svoje tistim doli« . . . ; na ta način se – last but not least – zamegli marsikatero nemara bolj odločilno, a tudi bolj »neprijetno« vprašanje. Igra je seveda tvegana, saj se lahko zgodi, da bo tako priklicani duh »nacionalnega« prej ali slej ušel z vajeti (kar se je napol

že zgodilo na razpravi o JR v Cankarjevem domu) . . .¹ Toda na tem mestu bom raje izhajala iz nasprotnega pola, iz modre strategije političnih vrhov se bom spustila v strokovne nižave jezikovnih polemik in se skušala z njihovo imanentno analizo približati njihovemu družbenemu jedru. Zadnje tedne buri gnusno prikazen, ki ji pravimo »slovensko kulturno občinstvo«, polemika, ki poteka v *Delu* okoli novega pravopisa. Izkristalizirali sta se dve nasprotujoči si stališči:

– Na eni strani tisto, ki se zavzema za to, da bodi jezikoslovje »odprto« novim rabam, izrazom novih procesov v dejanskosti, da naj kritično presoja njih primernost in jih postopoma vključuje v normativni jezikovni sistem. Osnovna težava tega stališča je, da se sicer – direktno ali posredno – razglša za objektivno-znanstveno, »ideološko neobremenjeno«, pri tem pa ne vidi oziroma ne tematizira, kako že sam njegov *predmet*, »živa govorica« z njenimi vselej novimi rabami, ni nekaj ideološko nevtralnega, marveč polje, skoz katero živijo razmerja družbene moči: nobena »nova raba« ni ideološko »nevtralna« – in pri tem ne gre zgolj za to, da bi »nove rabe« morali presojati tako po imanentno-jezikovni kot po ideološki plati, marveč predvsem za to, da že sam spontani, »imanentni« jezikovni čut narutnega govorca slovenščine ni ideološko nevtralen. »Nove rabe« ne izraščajo niti iz neke brezdane, spontane »narodove ustvarjalnosti«, utelešene v »pesnikih in mislecih«, niti neposredno iz novih proizvodnih procesov, novih tehnik itn., marveč vse to vselej nastopi skoz filter, skoz ekran družbenih razmerij, kar seveda pomeni predvsem razmerij gospodstva. Kaj bo spontani govorec »občutil« kot »naravno« rabo, je odvisno tako od družbenih razmerij gospodstva, v katera je vpet, kot od ideoloških aparatov države (šolstva, množičnih medijev itn.), ki reproducirajo – ali ne – ta razmerja.

– Na drugi strani stališče, ki zaznava sedanje procese kot »kaos«, »nered«, izraz »degeneriranih« družbenih razmerij, »razpuščene« družbene situacije, in mu je osnovno vprašanje vprašanje *gospodarja jezika*: kdo bo odločil, kaj je prav? To iskanje gospodarja, ki bo »končno naredil red«, iskanje, ki včasih privzame že komične oblike (o jezikovnih normah naj glasuje skupščina in ji nato uzakoni, tako da bo nato njihovo kršenje – vsaj kršenje v javnosti – kaznivo dejanje . . .), je zanimiv primerek nekega določenega reagiranja na družbenoekonomske in ideološke krize, ki jo preživlja naša družba: indic njegove »laži principa« je, da se lahko – četudi se neposredno prikazuje kot izraz avtonomne, čiste kulturniške pozicije – v praksi opre zgolj na tistega, ki pač »ima oblast«, na vladajočo birokracijo, ki naj »naredi red« (od tod pač Vidmarjevo krčevito zatrdjevanje, da »politiki hočejo biti razumljivi« ipd.): k ukrepanju poziva natančno tistega, ki je v zadnji instanci *zakrivil* sedanje žalostno stanje slovenščine . . . To je pravzaprav stara taktika reakcionarno-populističnih (in tudi realnosocialističnih) »trdih rok«: da nastopi *sam glavni krivec kot rešitelj* – danes na Poljskem vladajoča birokracija z vojaškim udarom »zagotavlja red« pred razkrojem, ki ga je sama povzročila.

Oba pola polemike se torej zaustavita pred istim »breznom«: zmanjka ju tam, kjer bi se bilo treba lotiti analize dejanskih razmerij gospodstva, ki se reprodu-

¹ Da ne bo nesporazuma: kajpak je prav, da slovenski delegati v zveznih organih napolnijo za razčiščenje odgovornosti na samoupravni podlagi, seveda je očitno, da, denimo, nenadno zanimanje srbskih množičnih občil za slovenske jezikovne polemike ni nič drugega kot nacionalistično »nabiranje točk« za medrepubliške obračune (če je kateri nacionalizem v Jugoslaviji najodvratnejši, potem je to verjetno prav srbski s svojim vsiljivim obličjem »širine«, »odprtosti« ipd.). – – – vendar pa nam to ne sme zamegliti vpogleda v ideološko funkcijo, ki jo opravlja »zaskrbljenost za lepo slovenščino« v našem, slovenskem prostoru in s strani naših družbenopolitičnih organov in organizacij.

cirajo skoz govorico in v govorici. Tretji glasovi, ki opozarjajo na to ključno vprašanje – denimo dva prispevka Zoje Skušek v *DELU* –, so zato nujno preslišani, zamolčani ali vsaj narobe razumljeni: so pač pričevanje tiste izključitve, glede katere se obe strani v polemiki molče strinjata. Skušajmo ta moment nekoliko razviti, tako da izhajamo iz zamisli (in prakse) JR, ki je načeloma pri vseh udeležencih omenjene polemike občuteno kot »potrebno«, »koristno« ipd.

Nič posebej velikega in novega ne povemo, če rečemo, da je eden glavnih virov »grde« slovenščine prav naš, pristno slovenski »samoupravni« žargon državne birokracije in njenih ideoloških aparatov, za katerim bi zaman iskali umazane roke (oziroma jezike) tako imenovanih »južnih bratov«. Neposredno vzeto bi se to nenehno obsedenost z novo terminologijo (starega, dobrega »direktorja« zamenja »individualni poslovodni organ« ali, skrajšano in bolj »sodobno«, »učinkovito«: IPO, itn.) še dalo napol upravičiti: gre pač za razmejevanje novih, samoupravnih razmerij od starih, etastičnih, in novi jezik nam še deluje tuje, ne-navadno, ker tudi v sami dejanskosti še niso, kot temu pravimo, »v polni meri zaživel« samoupravna razmerja. Vendar se ob tem brž zastavi ključna dilema: če z novo terminologijo tako »prehitavamo« dejanska razmerja, se »ekonomija« celotne situacije sprevrne, in namesto da bi novi, »samoupravni« nazivi spodbujali napredek, delujejo kot upravičevanje obstoječega z videzom novega – vselej nove nalepke začnejo naenkrat delovati kot ideološka kompenzacija, »imaginarno dopolnilo« za nemoč, spremeniti dejanska razmerja, na primer to, da je IPO pač še vedno *direktor*.

Nič velikega torej ne povemo, če rečemo, da je »nerazumljivost«, »okornost« itn. »samoupravnega« žargona natanko merilo in izraz tega, v kolikšni meri samoupravna razmerja »še niso zaživel« v praksi. Neposredno vzeto bi bila tu dejavnost JR povsem sprejemljiva: mar se z zavzemanjem za lepo, jasno, razumljivo itn. izražanje hkrati ne bori tudi proti birokratskim razmerjem, ki nujno živijo v svojem žargonu? Vendar pa zeva v tej logiki neka praznina: kolikor obravnavamo birokratski žargon kot abstraktno »jezikovno« vprašanje, tj., kolikor abstrahiramo od praktično-ideološke vloge tega »žargona« in si prizadevamo zgolj za »izboljšanje jezikovne rabe«, s tem – spet v »žargonu« rečeno – »objektivno vzeto« še zdaleč ne spodkopujemo dejanskih razmerij birokratskega gospostva, marveč opravljamo zgolj in natanko funkcijo naknadnega ideološkega kozmetičenga salona: birokraciji pomagamo, da zabrisuje za sabo sledi svojega gospostva, da svoje gospostvo, ki je v »neobdelanem« birokratskem žargonu neposredno »občuteno« kot tako, prodaja kot sprejemljivo, smiselno. »Samoupravni« žargon je pač tak, kakršen je jezik birokracije: okoren, prežet z nerazumljivimi sintagmami in kraticami, tam kjer naj bi ne le govoril v našem imenu, marveč kjer naj bi v njem celo spregovorili samj »neposredni proizvajalci«; nabit z dvoumimi in mučnimi napol zastrtimi obsecenostmi, tam kjer naj bi šlo za kar najbolj »racionalne« zadeve (pomislimo le na famozne »sise«, ki se bohotijo z vseh naslovnih . . .) itn.: paradokсна mešanica nerazumljive, »reificirane« označevalne verige, v kateri se subjekt ne more »prepoznati«, ki mu deluje kot brezsmiselna, ritualno priučena mreža, in »umazanih«, obscenih, ciničnih ipd. »podtonov«, ki naenkrat privrejo izpod hladne, brezsmiselne površine – mešanica, kakršno je tako dovršeno uprizoril Kafka v podobi brezosebnega, nesmiselnega Zakona, »slepega mehanizma«, za katerim se skrivajo obscenosti (ko Josefu K. v *Procesu* uspe v prazni sodni dvorani za trenutek pokukati v knjigo, ki jo prebira sodnik, so seveda v nji same nespodobne risbe . . .). Če ta inherentna opolzlost le preveč očitno vdre na dan in tako »pokvari igro«, jo je seveda treba potlačiti: tako se danes fakultete členijo na PZE (pedagoško-znanstvene enote), vendar se je prvotni naziv glasil, kot nekateri

razpravljalci morda še pomnijo, »pedagoško-znanstvene delovne enote« – kratica bi v tem primeru pač bila PZDE; in tako kot danes v dnevnem časopisju SIS pišejo z malimi črkami in povsod strašijo »sisi«, bi se nemara tudi tu ustalila praksa »pzde« – in že nam lahko steče umazana birokratsko-pornografska domišljija: ob oddelku, ki je potrošil preveč denarja, bi pač rekli »pzde je preveč črpal sise«. (Pozorni marksistični bralec je bržkone opazil, kako je pri tej ideološki cenzuri opolzkosti izpadel prav termin »delovni«, torej člen, ki izpričuje proizvodni značaj pedagoško-znanstvenega procesa.)

Pri tem je prekratka formulacija, da se pač »v odtujeni govorici izražajo, prikazujejo odtujena dejanska razmerja«, tj., da je takšen žargon učinek »dejanskih« birokratskih razmerij: takšna formulacija zgreši še kako »dejavno«, praktično-ideološko vlogo samega takšnega »žargona«: *šele skozenj se proizvedejo subjekti, ki v sami »dejanskosti« pristajajo na – in reproducirajo – birokratska razmerja*. Če je – kot pravi že Marcuse – »svoboda pogoj osvoboditve«, potem se mora boj proti birokraciji začeti z bojem proti njeni govorici, z bojem za to, da spregovorimo zunaj njenega diskurzivnega polja.

Česar naivna kritika »odtujenega birokratskega žargona«, ki da je »tuj neposrednim proizvajalcem« itn. – razsvetljenska pozicija torej, ki jo s svojo prakso nujno zavzema JR – ne vidi, je, da birokratski »žargon« uspe, opravi svojo (v »žargonu« rečeno) »objektivno družbeno funkcijo« *natanko s tem, da neposredno vzeto »ne uspe«*, da ga ljudje »občutijo kot tujega« ipd. – njegovo »praktično-ideološko« sporočilo je natanko v tem, da s svojo formo spodbije svojo »vsebino«, svoje »vsebinsko« sporočilo: da »da vedeti, kdo je v resnici gospodar«...² Zato birokracija s svojim »žargonom« ne zavlada še le na ravni »pomena«: ključna za njen uspeh je sama »brezpomenskost«, ritualni značaj formul, s katerimi nas »ujame«, *kot tak*: to, da smo prisiljeni spregovoriti v njenem jeziku, da se pokorimo njeni črki. Učinek »tujosti«, »nesmiselnosti« birokratskih formul ima pomen *kot tak*. (Čeprav tudi »pomenskega« sporočila ni vselej zametovati: smo pač – ča naj si priključimo pravkaršnji zgled – ubogi kulturniki, ki nas hranijo »sise« Združenega dela...)

Nezadostnost pristopa JR, ki se omeji na abstraktno »jezikovno« problematiko, tj., ki abstrahira od družbenih razmerij moči, ki živijo skoz govorico, najjasneje izstopi ob dvoznačnosti samega pozitivnega smotra, »jasnega, razumljivega, lepega« itn. izražanja. Primerjajmo namreč naš, samoupravni »žargon« z, denimo, klasičnim stalinskim slogom: stalinski slog je – v primerjavi s prvim – nedvomno pravi vzor že kar imbecilne jasnosti, razumljivosti, psevdovznesene blagozvočnosti ipd. Sam kriterij »jasnosti, razumljivosti« kot tak torej nikakor še ni avtomatično »demokratski«, prej nasprotno, v sedanjí situaciji se ga prej drži konotacija vrnitve k (jezikovni in družbeni) »trdi roki«, ki naj »uvede red«, »postavi stvari na pravo mesto«, ki naj »prekine s samoupravno-liberalno degeneracijo« ipd.

Seveda od JR nihče ne pričakuje globalne razredne analize razmerij gospodstva pri nas; vseeno pa bi bilo nemara bolje, če bi se – namesto da se oklepa tujih nazivov podjetij, »jugoslovanščine« na navodilih za uporabo in podobnega – lotilo vsaj naslednjega temeljnega vprašanja: kot nas nauči historičnomaterialistična analiza, igrajo pri oblikovanju tako imenovane »normalne jezikovne ra-

² Ali, če naj se izrazim v (kajpak neustreznem) jeziku funkcionalističnega strukturalizma: birokratski žargon je neposredno vzeto »nefunkcionalen«, svoje neposredne funkcije ne opravi uspešno: sporočilo prenese okrnjeno, naslovljenca zmede glede samega dometa sporočila ipd. – toda jedro zadeve (ki ga zgrešijo vsi naivno-razsvetljenski poskusi »izboljšave«) je v tem, da je natanko ta njegova »nefunkcionalnost« kot taka funkcionalna, da »ustrezno« prenese neko drugo, temeljno »sporočilo«...

be« ključno vlogo ideološki aparati države, med njimi predvsem šolstvo; kako bo torej glede na »lepo slovenščino« delovala pravkar potekajoča reforma srednjega šolstva v smeri usmerjenega izobraževanja? Toda JR se pač raje drobnjarsko drži »konkretnih primerov« in se tako mirno vrti v svojem krogu; le nekaj moti mir tega kroga in deluje kot neljubi tujek, ob katerem vdira zatrta resnica: sam njegov naziv: jezikovno *razsodišče* – mar to ne zveni odločno »nesamoupravno«, kot da nekdo »od zgoraj« razsoja v imenu neposrednih (jezikovnih) proizvajalcev, namesto da bi sami ti proizvajalci vzeli zadevo v roke . . . Predložila bi torej drobno spemembo, ki naj odpravi ta neljubi tujek, tako da bo krog res povsem zaprt: namesto »jezikovno razsodišče« naj se odslej reče »JEZIKOVNA SAMOZAŠČITA«, njegovi posamezni vrli člani pa naj bodo »JEZIKOVNI VARNOSTNIKI«.

Zdenka Veselič-Pajk

TAKO IMENOVANI GENERACIJSKI KONFLIKT (portret mlajšega disidenta)

V *Tangu*, tej v več pogledih odlični drami Slawomirja Mrożka, je t. i. generacijski konflikt formuliran dvakrat. Se pravi: vsaka od obeh generacij ga formuliira na svoj način, pri čemer sta generaciji kakopak sprti med seboj. Generaciji se tako vsaj v formulaciji prepada, ki da obstoji med njima, ne moreta zediniti, in to je nekoliko spodbudno, kajti premostiti dva prepada naenkrat je res težko. Sicer pa sta tako ena kot druga formulacija konflikta karseda preprosti in prepoznavni. Eleonora, Arturjeva mati, reče svojemu nezadovoljnemu sinu: »Čudim se, zakaj prav ti, najmlajši, želiš na vsak način imeti načela. Vedno je bilo obratno«.

Kdaj »vedno«? »Vedno« se je mladina upirala rigidnim načelom staršev in straršev-političnih voditeljev. Ko Eleonora to reče, dá sinu slišati še tole: tudi tvoja mati in tvoj oče sta se borila proti nesmiselnim načelom, konvencijam in dogmam staršev in starcev.

Artur ubesedi svojo težavo drugače. Na vprašanje, zakaj mu je toliko do načel, odgovori: »Ker vstopam v življenje. A v kakšno življenje naj vstopim? Najprej ga moram ustvariti, da bi imel kam vstopiti Kaj ne uvidite, da ni nič možno, če je vse možno? Ah, ko bi vsaj prekršili konvencijo s temi vašimi hlačami. Toda ne, konvencije so kršili že pred vami, stric«.

Najprej se velja seznaniti z nekaterimi ilustrativnimi okoliščinami teh pogovorov. Saj te okoliščine, ta scena, na katero vedno znova naleti Artur, ko se vrne iz šole – vse to ni nič drugega kot neki sedanji, bodoči in pretekli, da, predvsem pretekli pogovori »starševske generacije«, s katero se Artur bode. To so pogovori, ki so se začeli že zdavnaj pred njegovim rojstvom: pogovori, v katerih je vse odločeno o Arturjevi biti in usodi, hkrati pa pogovori, iz katerih je izključen, ne da bi bil sicer izključen iz njih s kakim odlokom. Skratka, pogovori, pred kateri je Artur postavljen tako, kot je bil Ojdip postavljen pred Sfingo. Krama na sceni, ti predmeti, ki povzročajo, da je v hiši še več kaosa, so spet le razpadek pogovorov. So predmeti, zagonetni za Arturja. Tam stoji mrtvaški oder s krsto, v kateri je ležal dedek, ko je umrl že pred davnimi leti, v kotu se še valja otroški

voziček, v katerem so vozili malega Arturja. In tako naprej.

Treba je povedati, da je Artur študent treh fakultet. Študira medicino, filozofijo in še neko vedo, ki pa ni imenovana. Ko se vrne s predavanj, sedijo eni za mizo in kvartajo, drugi se vlačijo, tretji so sploh odsotni. Te osebe so: njegova babica Evgenija, stric Evgenij, mati Eleonora, oče Stomil ter mamin ljubimec Edek. Stric, babica in Edek igrajo karte za mizo, na kateri so napravili prostor za igro tako, da so ropotijo kar odrinili. Igrajo in čvekajo v neumnih rimah. Stric nosi kratke hlače, babica se obnaša nekako tako kot najstnica spomladi, Edek je kratko in malo vulgaren. Kasneje se iz svoje spalnice prikaže mati Eleonora v kočljivem trikoju. Nato se iz svoje delovne sobe pritepe oče Stomil v večni pižami, na kateri en sam gumb ni zapet.

Na sceni se pojavi Artur z vseučilišnimi učbeniki pod pazduho in skuša vzpostaviti red. Nek red, kakršenkoli red, saj je v tem popolnem kaosu nemogoče zahtevati nek določen red. Njegova taktika je taka, da nažene upirajočo se babico na mrtvaški oder v krsto. S to isto kretnjo prekine Artur kvartanje, saj igri eden manjka. S tem je vsaj minimalno odprt prostor za besedni spopad, kar je pogoj za nadaljnje vzpostavljanje reda, saj bi sicer kvartopirci Arturja preprosto preglasili s svojimi bedastimi rimami, ki jih kujejo, ko mečejo karte na mizo: tresk na pe'k; štirje piki, besni biki.

Mama Eleonora in oče Stomil sta umetnika. Stomil neprestano izvaja neke obsejenjaške teatsrke eksperimente, in ko se v odpeti pižami pojavi med svojci, se običajno pojavi zato, da skupaj uprizorijo kakšen svež avantgarden skeč.

Mati in oče sta drug drugemu za pričo, da bi prepričala sina. Pogovor teče včasih takole:

Eleonora: To je res. Ali se spomniš, Stomil, kako smo razbijali tradicijo? Dala sem se ti pred mamó in očetom med premiero Tannhäuserja v prvi vrsti serkla, v znak protesta. Bil je to strašen škandal. Kjer so tisti časi, ko je to še pustilo kak vtis? Šele potem si prosil za mojo roko.

Stomil: Meni se pa zdi, da je to bilo v Narodnem muzeju, na razstavi Sodobnih. Poželi smo navdušene kritike.

Eleonora: Ne, to je bilo v Operi. Na razstavi ali nisi bil ti ali nisem bila jaz. Vse si pometal.

Stomil: Mogoče (se razvname). Čas upora in preskoka v sodobnost! Osvoboditev iz okovov stare umetnosti in starega življenja! Človek doseže samega sebe, vrže ob tla stare bogove in postavi samega sebe na pedestal. Pokajo lupine, popuščajo okovi. Revolucija in ekspanzija – to je naše geslo. Razbijanje starih oblik? Dol s konvencijo, živela dinamika! Življenje v ustvarjanju, ves čas izven meja, gibanje in stremljenje naprej. Ven iz kalupov, ven iz kalupov!

Eleonora: Stomil, kako si se pomladil, ne morem te prepoznati.

Stomil: Da, bili smo mladi...

Eleonora: Kaj pa govoriš, STOMIL! Saj mi se nismo niti malo postarali, nikoli nismo izdali tistih idealov. Danes je prav tako, stalno naprej, naprej!

Stomil (brez navdušenja): Pa je, res je.

Eleonora: Se mar prepuščamo predsodkom? Konvencijam, ki ovirajo človeštvo? Mar se ne borimo neprestano proti starim časom? Mar nismo svobodni?

Stomil: Kakšnim časom?

Eleonora: Pa, proti tistim. Se ne spominjaš? Si že pozabil, o čem sva se maloprej pogovarjala? Vse tiste vezi, vsi okoreli okovi religije, morale, družbe, umetnosti? Predvsem umetnosti, Stomil, umetnosti!

Stomil: Da, da, tako je. A kdaj je to bilo?

Stomil (pred ogledalom): Mladi smo, stalno mladi...

Artur: Prav imaš, ata.

Stomil: Kako, prav?

Artur: Vsega tistega ni več.

Stomil: Česa?

Artur: Tistih vezi, okovov, lupin in tako dalje. Ni jih več, na žalost.

Stomil: Na žalost? Saj ne vem, kaj govoriš? Če bi ti živel v tistih časih, bi že vedel, koliko smo naredili zate. Pojma nimaš, kakšno je bilo takrat videti življenje. Mar veš, kolikor poguma je bilo treba, da je človek zaplesal tango? Mar veš, da je bilo vsega skupaj le nekaj lahkih žensk? Da so se ljudje navduševali nad naturalističnim slikarstvom? Meščanskim gledališčem? Meščansko gledališče! Fui! Med jedjo pa se ni smelo naslanjati komolcev na mizo. Spominjam se mladinske demonstracije. Šele tisoč devetsto in nekega so najbolj drzni prenehali odstopati sedeže starejšim osebam. Mi smo si trdno izborili te pravice, in to, da lahko počneš z babico, kar te je volja, za to se moraš zahvaliti nam. Ti sploh ne veš, koliko nam dolguješ. In ko človek pomisli, da smo se za vse to borili za to, da ti omogočimo svobodno bodočnost, ki jo ti zdaj preziraš...

Skratka, delirij »mladih po srcu«. Da se niso postarali, da se niso izneverili samim sebi. Mladina se je vedno upirala, a vedno se je tudi postarala ter podlegla konvencijam, normam, sponam. Oni so, pravijo, prvi, ki tej usodi niso podlegli. »Dajte mi boga, in jaz bom napravil iz njega eksperiment«, poreče stari osel Stomil.

Z nastopom »mladih po srcu« pride stereotipna formulacija generacijske razlike iz ust staršev in ne otrok. Posledice tega so take: Artur ne najde več avtentičnega razloga, da bi se upiral staršem, saj so starši »tudi mladi« in »ga razumejo«. Vsaka otrokova načelnost je norost.

V trenutku razburjenosti Stomil poreče, da Artur še ni prebolel Ojdipovega kompleksa. Kako bi ga prebolel, ko pa je oče taka klavrna pojava, da hodi naokoli v odpeti pižami in poziva sina k upor, tako, da mu upor že vnaprej prepreči:

Stomil: Kaj ti pravzaprav želiš? Tradicijo?

Artur: Red na svetu.

Stomil: Zgolj to?

Artur: ... in pravico do upora.

Stomil: Glej si no! Saj jaz te vendar ves čas samo k temu nagovarjam: upirajmo se!

Artur: Mar ne razumeš, da ste mi vzeli sleherno priložnost zakaj takega? Bili ste antikongformisti vse dotlej, dokler niso padle poslednje norme, proti katerim se je človek še lahko boril. Zame niste pustili nič več, nič! A jaz se lahko upiram le vam oziroma vaši razpasanosti.

Stomil: Toda, prosim lepo, ali ti to branim?

Oče, ki spravlja sina v nerazložljiv bes s tem, da maha pred njim v odpeti pižami; oče, ki je podtaknil sinu babico, da se po mili volji znaša nad njo; oče, ki sina celo poziva, naj se mu upre – ta oče poreče v nekem težkem trenutku Arturju: »Tvoj upor je smešen!«

Da, smešen. Saj ima oče prav vso oblast nad njim, saj je sin docela zadolžen pri njem. Oblast je videti tako perfektna, da lahko oče prostodušno pripoveduje cinično resnico o njej. V tem pogledu vlada v hiši perfekten red, vlada, kot pravilno ugotovi Artur, konvencija nekonvencije. Toda Artur, ki celo ve za to ime, ki zna torej nered poimenovati – ta Artur iz tega ničesar ne izvleče. Najprej nasede laži staršev, da so padle poslednje norme, da je bog mrtev, a to mu ni povšeči. Poleg tega ga ima pred seboj, boga v odpeti pižami. Zato zahteva od njega pravico do upora, se pravi, ustavno monarhijo. Ne sicer tisto tradicionalno, ki dopušča upor ljudstva v primeru, da je monarh tiran, temveč nekoliko modificirano. Toda tako v ustavni kot v Stomilovi monarhiji je urejeno tako, da se upor vedno izkaže za otročjo neumnost, ne pa za resno in upravičeno stvar, kar daje monarhiji legitimacijo, da ga zatre. Tako skuša Artur prepričati Stomila,

da mora nek bog vendarle obstajati, in mu pokazati, kako ubog je. Ker ga nihče ne jemlje resno – oče ga sicer posluša, vendar nima od njega kaj slišati, dvorna kamarila pa ga preprosto preglasi s svojim čvekom –, ker vedno zadene z glavo ob zid, se Artur prisili k naslednjem koraku.

Prilavljati začne »državni udar«. Poveže se s stricem Evgenijem, tem dvoličnim izmečkom, ki je potihem že ves čas simpatiziral s starim, meščanskim načinom življenja. Oborožita se in udar uspe. Hiša se poslej sveti v najlepšem redu medicine, filozofije in one tretje vede, ki zdaj postane prva. Navlaka dolgih let je radikalno odstranjena. Stomil je kaznovan z visokim in trdim ovratnikom. Naknadno pridobi Artur na svojo stran kupljivega Edeka, ki se prelevi v oboroženega lakaja: medtem ko streže družini z vodko, jih ima na muhi revolverja. Da je novi režim še kar učinkovit, dokazujejo ironične izjave prizadetih. Stric Evgenij bo rekel, potem ko ga bo nepredviden razvoj dogodkov po puču ponižal iz drugega človeka države v najbolj bednega državljana: »Pokoravam se prisili, toda v duši jo bom preziral«. Edek mu bo odgovoril: »Preziraj jo, kolikor hočeš, samo sezuji!« – njegove čevlje namreč.

Žal se ne utegnemo spuščati v državotvorni dialog Arturja in njegova frivolne sestrične Ale. Alo sklene Artur poročiti, in to pošteno: se pravi, z vsem potrebnim ceremonialom in predporočno vzdržnostjo. Ta poroka naj bo temelj nove ureditve in njen zgled bo med zatiranimi prejšnjega režima sprožil množično gibanje. Ti zatiranci so ženske, otroci in umetniki. Njunemu zglednemu zakonu bo sledil preporod konvencij in norm. Ala pristane, ko sliši, kakšna bo spet moč ženske, kako jo bo Artur na kolenih in s šopkom rož v naročju rotel za milost in senco upanja.

Na fantovščini se Artur napije, kot je treba, in celo nekoliko zamudi za v cerkev. Toda to ni navadna pijanost.

Artur: Opil sem se iz treznosti. Modro sem se opil.

Stomil: Kaj še! Iz obupa si se opil.

Artur: Da, tudi iz obupa. Iz obupa, ker forma ne bo od rešila sveta.

Zdaj opravi samokritiko svojega prevrata. Njegov greh je bil, meni, v razumu in abstrakciji. Takole pravi:

»Zdaj sem svoj razum premagal s pomračitvijo; jaz se nisem napil na običajen način, temveč razumno, čeprav sem se hotel opiti mistično. Ognjena pijanost me je očistila. Zato mi morate oprostiti, saj že stojim čist pred vami. Oblekel sem vas v nove obleke in jih spet slekel z vas, ker so bile mrtvaški pokrovi. Toda nočem vas pustiti gole tu na prepihu zgodovine, pa četudi me boste preklinjali vse do moje maternice.«

Kaj je šinilo v glavo pijanemu Arturju? Opil se je razumno; to je le z drugimi besedami rečeno, da se je opil z oblastjo. Toda hkrati je ugotovil, da forma ne more odrešiti sveta, se pravi, da ni mogoče v nedogled vladati z revolverjem v roki, temveč da je treba v vladanje uvesti nekaj misterija, nekaj »mistike«. Ko se mu je to posvetilo, je pritekel k svojim podložnikom, da bi laže razmislil, katero pot mu je ubrati.

Artur: »Vprašam vas: če nič ne obstaja in če celo upor ni možen, kaj je tedaj mogoče ustvariti iz nič, da bi obstajalo?«

To je seveda že samogovor; postavil je stol na mizo in se povzpел nanj. Odgovori si sam: »Samo oblast je mogoče ustvariti iz nič. Samo oblast obstoji, če ničesar drugega ni.«

Skratka: ko Arturju uspe z nekaj taktiziranja zavladati z orožjem, se mu nekako posveti, da je oblast utemeljena edinole v govorici. Toda istočasno ga zgrabi slaven mehanizem samokritike in priznanja. Posveti se mu torej ravno dovolj medlo, da skrivnost svojega prestiža takoj prenese svojim podložnikom, ki že nestrpno čakajo, kdaj bo predstave konec. Res, predstave. Potrebna je ena sama lažniva beseda, da se ta režim zruši nazaj v prah, in ta beseda pride iz pravih ust. Ala, ki jo je zamikalo videti, kako se bo bodoči voditelj gibanja zatiranih žensk, otrok in umetnikov zvijal pred njenimi nogami, in ki jo je zdolgočasila komedija postopanja na prepihu zgodovine, ta Ala s piedestala kot mimogrede omeni, da ga je medtem prevarala z Edekom.

Saj ne gre za to, da bi Artur vzel to laž za resnico. Če bi šlo le za to, bi bila Ala še konvertibilna. Požrl bi lahko žalitev ter Alo treščil s trona in jo zamenjal z drugo, tako kot je Evgenija zamenjal z Edekom. Ala bi tako bila pač ena kurtizana več, ki je padla v nemilost. Toda Ala je bila za Arturja prav porok resnice, prav bog, ki ne vara, in hkrati legitimator njegovega načrta emancipirajočega gibanja. Ko Ala izvede svoj frivolni poseg, uvede povsem drugačno razsežnost resnice, za Arturja nastopi kot bog, ki je varljiv v vsakem primeru. Kot taka je nezamenljiva.

Artur stopi k Stomilu in Eleonori ter vpraša: »Zakaj ste do mene vsi tako nepravični? Kaj sem vam napravil? Mama, ali si slišala?« Udarec, s katerim ga od zadaj usmrti Edek, ima alibi samoobrambe in je komajda milosten.

Mrožek je napisal to dramo leta 1963, torej v času t. i. odjuge stalinizma. Ali naj bi rekli, da je Stomil nekakšen liberalni umetnik, ki se upira poljskemu stalinističnemu režimu? Ali naj bi rekli, da je Artur fašistek? Nič takega! Stomil je stalinist, Artur pa njegov disident.

Bojan Baskar

ŠE O CENZURI NA DELU

V Problemih-Razpravah 214–215, 1981–82, je Rastko Močnik postavil tezo, da cenzura deluje uspešno, dokler se ji posreči, da poleg tistega, kar prikriva, skriva še tudi, da prikriva. To se pravi, cenzura bi naj poleg svojega predmeta prikri-vala tudi svojo dejavnost. Ta določitev »cenzure« velja seveda za cenzuro kot družbeno-politično prakso, in cenzuro v sociološkem pomenu razločuje od koncepta istega imena v freudovskem polju.

Rad bi nadaljeval z analizo in jo osvetlil še z lučjo, ki jo na primer meče freudovski koncept. Ta analiza se lahko neposredno naveže na sociološko razčlenitev, začne pa se z vprašanjem: kako se v cenzuriranem tekstu proizvede samo polje prikritosti?

Zanimajo nas torej mehanizmi, ki omogočijo zatemnitev nad delom teksta ali nad nekaterimi njegovimi členi; zato si bomo podrobneje ogledali cenzorski poseg, ki so ga opravili v dnevniku Delo. V tamkajšnjem prikazu okroglo mize o stalinizmu so najprej navedli imena vseh sodelujočih in ob vsakomer povzeli po eno, dve izmed njegovih vodilnih misli. Tu so Močnika omenili in tudi povzeli njegovo tezo, da je za birokratsko vladavino značilna strategija permanentne krize. Po tem uvodnem delu je prišel povzetek razprave – tu so v »dobesednem govoru« nastopili vsi udeleženci, nakateri celo po večkrat, razen

Močnika; slehernemu pozornemu bralcu je bilo potemtakem jasno, da so Močnikovo razpravo scenzurirali.

Če bi cenzura bila dosledna, bi morala prikriti že tudi, da se je Močnik udeležil razprave. Ker tega niso naredili, cenzura ni bila popolna; ker ni bila popolna, svojega početja ni prikrila. Torej cenzura na Delu ni bila uspešna.

A četudi delovska cenzura nemara ni bila »uspešna«, je svojo nalogo uspešno opravila. Kako naj si to pojasnimo?

Tu moramo vpeljati Freudovo *razločevanje med cezuro in odporom*. O tej razliki govori Lacan v drugi knjigi Seminarjev – gl. slovenski prevod, poglavje »Cenzura ni odpor«, Problemi–Razprave 177–180, 1978, str. 3 et sq.

Poseg, ki ga je naredilo Delo, ko je sčrtalo Močnikovo razpravo, bi v tem pojmovniku bil zgolj *odpor*. Delo se je preprosto branilo (in se je ubranilo), da bi pustilo do besede materialistični teoriji. Ta gib je bil zavesten, zaveden v psihoanalitičnem pomenu (a tudi v pomenu, ki ga ima ta beseda v svoji državotvorni konotaciji) – to je bilo preprosto računarsko teleološko dejanje, ki je dosseglo svoj namen in ki ga vsaj na tej ravni niti ni »treba« analizirati, tako preprosto je.

Toda s stališča odpora je bilo nedosledno, da so govorca zbrisanega besedila na začetku sploh navedli; zakaj ta nedoslednost?

Ta nedoslednost je očitno bila nekakšen »davek«, ki ga je bilo *treba* plačati – a hkrati je bila tudi »strošek«, ki so ga še *lahko* plačali. Ta nedoslednost potemtakem ni škodila učinkovitosti odpora, a je vendarle zadovoljila neki težnji, ki je bila s početjem odpora v nasprotju.

Domnevamo lahko, da je prav ta nedoslednost znamenje, sled cenzure na delu. Paradokсна razmerja med odporom in cenzuro lahko začnemo razpletati s tole domnevo: glavna funkcija odpora v našem primeru ni v tem, da onemogoči materialistično besedo, temveč je ta, da omogoči navesti ime onemogočenega besednika.

Prيرهjevalec besedila okrog le mize se je namreč znašel v temle nemogočem položaju: ali popolnoma zamolčati teoretikovo navzočnost ob okrogli mizi, tj., zamolčati njegove besede *in* njegovo ime – in se pregrešiti proti dejstvenemu stanju, torej proti kodeksu časnikarske etike; ali pa sploh ne objaviti zapisa z okrog le mize – torej scenzurirati celotno razpravo. Ta druga možnost bi ob vseh drugih nevšečnostih pomenila predvsem, da bi priيرهjevalec ne mogel uresničiti prav svojega specifičnega namena: če bi utišal vse sobesednike, bi ne mogel onemogočiti *enega* posebnega govorca. Toda on hoče utišati prav tega enega. Priيرهjevalčeva dilema je torej; če hoče utišati enega, mora utišati vse; toda če utiša vse, ravno ne utiša enega samega. Ali tudi: vseh ne sme onemogočiti, enega samega pa ne more.

Cenzorjeva dilema je potemtakem paradokсна: *cenzura ali ni možna ali pa ni potrebna*. Ni možna, kolikor ni mogoče zamolčati dejstva, da je ta ali oni bil zraven; ni potrebna, kolikor bi v primeru, da bi razprave o stalinizmu sploh ne objavili, ne bilo ničesar, kar bi bilo treba cenzurirati.

Zato bi tudi bili naivni, če bi menili, da je cenzura zgolj nekaj negativnega, da samo »uničuje, odpravlja, črta«; cenzura je v svojem prvem momentu *kreativna*: v precepu med nemožnostjo in nepotrebnostjo mora nekaj »ustvariti«, in ta njen stvor nas potem zbode, se nam zazdi nekaj odvečnega ali klopotavega, zaradi česar potem tudi vemo, da nam v cenzurnem stvoru klopoče resnica. »Namen« cenzure je seveda »deformacija«: a te deformacije ne more izvršiti, če si ne priskrbi »podlage«, kamor jo vpiše. Te podlage seveda ni nikjer, dokler ni »deformirana« – ko pa je deformirana, je že – deformirana. To je antiklimaks sleherne cenzure, to se pravi, njen lapsus, in zato lahko rečemo,

da iz cenzure, tako rekoč z njeno pomočjo, govori prav resnica.

- Rešitev, ki si jo je izbral prirejevalec na Delu, je potemtakem prav toliko izsiljena, kolikor je edina možna: biti je dal prednost *pred govoriti*, a ker je bit govorca le v govorjenju, je z izključitvijo govora prizadejal tudi govorčevo bit.
- V precepu med navadno goljufijo in popolno abdikacijo (ali lagati, da tega in tega ni bilo zraven, ali ne objaviti celotne razprave) je cenzor rešil svojo željo: izničil je govorca kot govorca, a ni se pregrešil proti resnici kot aдекватnosti opisa z dejstvenostjo. V kontekstu ideologije, ki prevladuje v Delu, celotna operacija s svojim izidom sugerira naivnemu bralcu tale optimalen sklep: mož je sicer bil zraven, a rekel ni nič poročanja vrednega.

(Manj naiven bralec sicer ve, da je za svobodnega človeka malone žaljivo, če Delo meni, da je o tej ali oni njegovi besedi »vredno poročati«. A idealni naslovljenec delovske ideologije je tu pač žrtev svojega toposa: implicitnih vrednostnih kriterijev, ki mu jih ta ideologija prodaja za samoumevne, vsaj načelno ne more nadzorovati.)

Toda s stališča odpora, tj. socialne »cenzure«, je ta kompromisna rešitev (navesti samo ime, na pa besed) nezadostna: če govorcu ne dajo do besede, zakaj ga potem sploh omenjajo? Zato, da ga lahko omenijo: freudovska cenzura ni v tem, da so izčrtali besedilo, pač pa v tem, da so besednika omenili. V tem primeru je *cenzura lapsus v odporu*.

Odpor (črtanje) lahko socialno uspešno deluje prav zato, ker ga podpira cenzura (korektna omemba navzočega govorca). Cenzura je sicer spodrsrljaj v odporu, a prav kot spodrsrljaj mu omogoča, da doseže svoj cilj. Cenzura omogoča odpor, ker proizvaja samo polje prikritosti, v katerem odpor deluje; a s svojimi »deli« odpor cenzuro potisne v strukturno ozadje. Brž ko cenzura začne delovati kot strukturna podlaga, jo vpisovanje odpora »elidira«: s tem pa ji ravno omogoči, da deluje kot freudovska cenzura, tj. »neopazno«.

S to paradoksnostjo igre cenzura šele lahko udejani svojo freudovsko funkcijo: namreč da omogoči *izpolnitev želje*. Želja se izpolni šele s tem, da se vpiše v tekst: kot analizi dosegljiva »deformacija«. Zdaj lahko tudi spoznamo, v čem je sploh želja, ki je določila nenavadno potezo v časopisu Delo: namreč izničiti človeka, če že ne človeka, pa vsaj besednika v njem, to pa bi ne bilo mogoče, če bi besednik ne bil imenovan. Imenovan, toda nem: tako je prav kot besednik izničen.

Tako vidimo, kar je iz celotnega zapisa v Delu sicer očitno: *želja organizira kompozicijo celotnega teksta, hkrati pa je v njem točkovno vpisana kot njegov lapsus*.

Cenzura na Delu torej deluje natančno tako, kakor jo Freud konceptualizira v *Razlagi sanj*: organizira celoten tekst, a pušča hkrati v njem lokalne sledi. Te sledi je Freud z ustrezno ironijo primerjal z rusko cenzuro: ruska carska cenzura je namreč preprosto izčrtala inkriminirana mesta, tako da so v tekstu za njenim početjem ostale beline – ali črnine.

Značilni črni humor označevalca je Delo prisilil, da se je nad tekstom o stalinizmu zneslo prav – z rusko cenzuro.

Rudi Štrukelj

ROKE NAD MESTOM

Ljubljanski mestni oblastniki imajo krizi in dobremu okusu v brk trden namen, da nas za naše stroške osrečijo s pristnim antikvitetnim Plečnikovim mostom. Doslej so stare spomenike raje podirali in si zidali nove; zdaj torej ubirajo novo različico in postavljajo monumente, pred katerimi je nekdanja roka vendarle omahnila. K tem trem fazam si strukturalistični um lahko domisli še četrto po tej shemi:

stari spomeniki	novi spomeniki
1. faza: –	2. faza: +
3. faza: +	4. faza: –

Upajmo, da bo mestna signoria svojo dialektiko čimprej pohitela dopolnit s četrto fazo in nam kmalu prizanesla vsaj s kakšnim novim spomenikom.

branje

ROBERT A. HEINLEIN, VRATA V POLETJE

Tehnična založba Slovenije, Ljubljana 1976

Edini zgled s področja znanstvene fantastike pri Lacanu najdemo v prvem *Seminarju*: Lacan tu povzema Wienerjevo metoforo obrnjenega časovnega poteka, da bi z njo pojasnil simptom kot »vrnitev potlačenega«:

»Wiener predpostavi dve osebi; katerih čas teče v nasprotni smeri. To kajpada nič ne pomeni, vendar pa prav na ta način stvari, ki nič ne pomenijo, naenkrat nekaj pomenijo, a na nekem povsem drugem področju. Če ena izmed oseb pošlje drugi neko sporočilo, ne primer kvadrat, potem bo oseba, katere čas teče v nasprotni smeri, najprej videla kvadrat, ki se zabrisuje, šele nato pa kvadrat kot tak. Prav to pa vidimo tu mi,

psihioanalitiki. Simptom se najprej daje kot sled, ki bo ostala zgolj sled, ki bo ostala nerazumljena vse dotlej, dokler analiza ne bo napredovala dovolj daleč in ji ne bomo realizirali smisla.« (*Séminaire I*, str. 181–182)

To pojmovanje implicira v temelju *imaginarni* značaj nezavednega: »imaginarne fiksacije, ki se jih ni dalo asimilirati v simbolni razvoj« subjektove zgodovine, se pravi, »nekaj, kar bo realizirano v simbolnem ali, natančneje, kar bo zahvaljujoč simbolnemu napredku v analizi, *bilo /aura été/*« (ibid., str. 181). Vendar pa to pojmovno polje ne zadošča za dojetje tistega sklopa, ki ga je Lacan kasneje zaznamoval kot »instancico črke v nezavednem«: če naj ga dojamemo, je treba Wienerjevo metaforo bistveno »zaplesti« . . . Prav tak, ustrezno »zapleten« zglede pa najdemo v klasičnem Heinleinovem romanu *Vrata v poletje*: Podmena tega romana (napisanega leta 1957) je, da je postalo leta 1970 zmrzovanje (»hibernacija«) vsakdanja zadeva, posel številnih agencij. Junak romana, mladi inženir Daniel Boone Davis, se da zaradi poslovnega razočaranja zamrzniti za 30 let. Potem ko ga zbudijo decembra leta 2000, naleti – po številnih pustolovščinah – na starega dr. Twitchella, »norega« profesorja, ki mu je uspelo zgraditi časovni stroj; pripravi ga do tega, da ga spravi nazaj v leto 1970. Tu naš junak uredi svoje posle (vloži svoje premoženje v podjetje, za katerega ve – iz svojega bivanja v letu 2000 – da bo uspelo, in poskrbi celo za svojo prihodnjo poroko, tako da prepriča svojo zaročenko, naj se da tudi ona zamrzniti . . .) in se nato da znova zamrzniti za 30 let; drugič ga zbudijo 27. aprila 2001. Tako se vse konča na najboljši možen način – našega junaka muči le majhen problem: Časniki so leta 2001 poleg osmrtnic, rojstev in porok objavljali tudi imena »prebujenih«. Njegovo *prvo* bivanje v letih 2000 in 2001 je trajalo od decembra 2000 do junija 2001, tj., dr. Twitchell ga je prenesel v preteklost po datumu njegovega drugega prebujenja aprila 2001. V *Timesu* je bilo 28. aprila 2001 med prebujenci prejšnjega dne kajpada omenjeno tudi njegovo ime: »D. B. Davis« – kako je lahko za časa svojega *prvega* bivanja v prihodnosti spregledal to omembo svojega lastnega imena, ko pa je bil tako pozoren bralec razdelka »Prebujeni«? Je šlo za naključen spregled?

»Kaj pa bi storil, če bi opazil svoje ime? bi šel tja, se srečal s samim seboj – in na mestu zblaznel? Ne, kajti če bi ga opazil, ne bi bil storil stvari, ki sem jih potem – »potem« zame – in ki so vodile k objavi tega imena. Torej se to sploh ne bi moglo zgoditi. Tu deluje nekakšna povratna zanka z negativnim vplivom, vgrajeni »varnostni ventil«, kajti obstoj te vrstice v časniku je bil odvisen natanko od tega, da je jaz ne smem videti: navidezna možnost, da bi jo bil ugledal, je ena od osnovnih nemožnosti, prepovedana s samim »logičnim vezjem« v načrtu sveta. /V tem se skriva tako načelo svobodne volje kot načelo popolne določenosti, oboje naenkrat in ne protislovno.« (str. 204)

Tu imamo dobesedno definicijo »instance črke v nezavednem«: vrstica, katere obstoj »je bil odvisen natanko od tega, da je jaz ne smem videti«: če bi subjekt (za časa svojega *prvega* bivanja v letu 2001) opazil v časniku svoje ime (se pravi, sled svojega *drugega* bivanja v letu 2001), potem bi nato ravnal drugače (ne bi se vrnil v preteklost itn.), tj., *ravnal bi tako, da se njegovo ime ne bi pojavilo v časniku*. Sam sprevid ima potemtakem nekaj negativni ontološki domet: je »pogoj možnosti« spregledane vrstice; opraviti imamo s svojevrstno sprevrnitvijo enačbe *esse=percipi*: naenkrat je *non percipi* tisto, kar je pogoj *esse*. Mor-da bi to bil en izmed načinov, kako dojeti »pred-ontološki« status nezavednega, ki ga Lacan omenja v *Seminarju XI*: nezavedno kot črka, ki »insistira« s pogojem, da ontološko ne »eksistira«.

Na ta način tudi tukaj »stvari, ki nič ne pomenijo, naenkrat nekaj pomenijo, a

na nekem povsem drugem področju»: Kaj je »potovanje v prihodnost« drugega kot tisto »prehitevanje«, prek katerega pri drugem vnaprej predpostavimo neko vednost, ki jo bomo dosegli (če ne kar konstituirali) šele naknadno, z našim označevalnim delom (ki ga pa omogoči natanko »iluzija« tega »prehitevanja«)? – kaj je torej drugega kot sam *transfer*? (Če se potlačeno »vrača iz prihodnosti« (Lacan) in ne iz preteklosti, potem nas mora transfer – kot »udejanjenost nezavednega« – pač prenesti v neko prihodnost.) In kaj je »potovanje v preteklost« drugega kot halucinatorična uprizoritev samega označevalnega dela: tega, da lahko v polju označevalca – in zgolj v njem – predelujemo, spreminjamo preteklost? (Sledi »preteklosti« se spreminjajo s predelavo »sinhrone« označevalne mreže, ta predelava je tista, ki naknadno odloča o tem, kaj »bodo (te sledi) bile«.) Lahko bi torej tvegali in rekli, da imamo v znanstvenofantastičnem »časovnem paradoksu« (kjer s pomočjo »potovanja v preteklost« naknadno spremenimo svojo lastno sedanjost) opraviti z nekakšnim »nastopom-v-realnem« temeljnega ustroja simbolnega procesa, ustroja »navznoter obrnjene osmice«: krožnega, »vase spodvitega« gibanja, kjer lahko »napredujemo« le tako, da se najprej v transferju »prehitimo«, da bi se nato znova znašli tam, kjer smo že bili. Paradoks je v tem, da ta ovinek, ta zanka »prehitevanja«/(»obrnjenega časovnega poteka« nikakor ni zgolj subjektivna »zaznava«/iluzija« nekakšnega »objektivnega« procesa, ki bi potekal neodvisno od teh »iluzij«, marveč je nasprotno notranji konstituenti samega tega procesa: šele prek omenjenega »ovinka« sama »objektivna« preteklost »postane to, kar je vselej že bila«. Zgodbica Willama Tenna *Kako je bil odkrit Morniel Mathaway* (navajamo jo po povzetku v knjigi A. Lacayea *Les pirates du paradis*, Paris 1981) izvrstno ponazarja to točko: Neki znani umetnostni zgodovinar se s časovnim strojem pripelje iz prihodnosti, da bi obiskal Mathaway, nesmrtnega slikarja iz sredine 20. stoletja, ki pa je bil v svojem času povsem neznan in ga je odkrila šele prihodnost. Ko ga zgodovinar najde, ugotovi, da ima opraviti s pokvarjenim megalomanom brez slehernega talenta; Mathaway mu celo ukrade časovni stroj in z njim pobegne v prihodnost. Zgodovinarju, ki ostane priklenjen na našo dobo, torej ne preostane drugega, kot da sam privzame Mathawayevo identiteto in začne slikati: genialni predhodnik je, on sam. – Subjekt se znajde soočen z nekim prizorom iz preteklosti, ki ga hoče spremeniti; odpravi se v preteklost, posreduje v tem prizoru in – ne da »ničesar ne more spremeniti«, prav nasprotno – šele prek njegovega posredovanja, ki prihaja iz prihodnosti, sam pretekli prizor »bo bil« (postane to, kar je bil že na samem začetku) . . . začetna »iluzija« subjekta je povsem preprosto v tem, da pozabi vključiti svoje lastno dejanje, da ne vidi, kako tisto »šteje, je prešteto, in v tem seštevku je števec že vštet« (Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 31).

Slavoj Žižek

IMA SMISEL VKLJUČITI SIRENE?

Vzrok za sledeče razmišljanje je domenva, da zaradi vsevečje človekove svobode na področju sexa obstaja možnost, da bomo enkrat v prihodnosti priče dogodku, ki v svoji abstraktni formi spominja na propad rimskega cesarstva. Takrat so namreč gotska in podobne vrste barabarska plemena, spričo popolnega razkroja moralnih principov in odsotnosti slehernega višjega smotra pri Rimljanih, ki jima je po naravi stvari sledilo totalno pomehkuženje in nezmožnost upirati se zdravim, močnim ter življenske energije polnim napadalcem, uničila imperij, ki mu do danes še ni bilo para. Hkrati pa sem nedavno od tega ponovno bral pred leti v reviji »Problemi« objavljene intervju Ralfa Milibanda z Bertrandom Russellom, čigar izjave so simptom splošnega relativizma moralnega, slika neke vseobče klime odklanjanja vrhovnih, človekovo »svobodo« ogrožajočih vrednot. Z adekvatnejšo ponazoritev Russelovih idej, ki so ob razmišljanju o zgoraj navedenem problemu še bolj pozabavala mojo zavest, bom kar direktno citiral tisti del intervjuja, ki je pomemben za razvitje naslovnega vprašanja: Miliband: Lord Russell, vse svoje življenje ste se poglobljeno ukvarjali z etiko in moralo. Rad bi vas vprašal, ali so se v zadnjih petdesetih letih razvijale stvari po vaše, recimo, na področju seksualne morale?

Russell: Oh, na področju seksualne morale so stvari nezaslišano napredovale v moji smeri, napredovale so veliko bolj, kot bi si sploh lahko mislil, veliko bolj.

.....

Miliband: Ali odobravate to, kar imenujejo nekateri rahljanje tradicionalne morale?

Russell: Da, to odobravam iz dna srca.

Miliband: Že, ali pa bi brez pridržka odobraval vsako rahljanje tradicionalne morale?

Russell: Ne vem, če sleherno, ne, ne tistega glede krutosti. Mislim, da se ljudje ne bi smeli navaditi na krutost kot nakaj vsakdanjega. ...

.....

Russell: Mislim, da se morajo truditi (namreč starši; opomba P. M.), da jih (otroke; opomba P. M.) odvrnejo od krutih dejanj. Mislim, da bi bil sposoben hudo ozmerjati otroka, če bi ga videl, da trga muhi krila, ali če bi ga zalotil pri kaki še večji hudobiji. Edino to.

Kot lahko evidentno vidimo, je Russell do vseh tradicionalnih moralnih zapovedi, razen tistih, ki prepovedujejo nasilje, torej mučenje in ubijanje, zelo liberalnih nazorov. Med temi stoji na ekskluzivnem mestu spisek pravil obnašanja, ki mu tvori osnovo princip sexualnosti. Tako pomeni Russellu svobodno razmerje med spoloma – naj mi bo dovoljeno takšno sklepanje – brez vmešavanja kakršnekoli institucije, nekaj povsem normalnega in je med drugimi človekovimi atributi celo nujno na vsestranski razvoj njegove osebnosti. Mišljenje te vrste, ki ga sicer še ne moremo primerjati s hedonističnimi in nihilističnimi filozofemi današnjega trenutka, a ki že spodjeda tisočletno stavbo morale, je seveda rezultat točno določenega filozofskega Anschauunga, ki mu je on v svo-

jem življenju pripadal. To je racionalistično-agnostično, ki dvomi v vse, kar je v nekem smislu povezano z nezmožnostjo samorefleksije, torej tradicijo, religijo, kar si lasti pravico večne veljavnosti, pa je po, s strani znanosti priznanih kriterijih resnice, nepreverjeno, dogmatsko. V marksovskem smislu spada k naštetemu tudi ideologija. Če vemo, kaj je morala, je ta v pričujočem kontekstu nedvomno med prvimi, ki so izpostavljeni napadom logične evidence in empirije. Njena napaka je v tem, da zavira ali prepoveduje nekaj, kar je na podlagi *zgodovinske danosti* in *razuma* nesmiselno prepovedovati.

Problem pa je v tem, če je tako početje vedno pametno? Ob Russellovi konceptiji morale z ozirom na seksualnost ter njeno relacijo z zavestjo in vedenjem sodobnega človeka v njenem polju, se namreč postavlja več vprašanj, ki vsa temeljijo v enem samem: Nam svoboda seksualnosti v vseh mogočih oblikah in načinih – od oralnega in analnega sexa pa do sado-mazohizma in sodomije – med katere preštevam tudi tiste iz nadstavbe (mislim na tekste, ki ljudi nago-varjajo k spolnem izživiljanju), res ne more škoditi?

Vemo, da je seksualnost eden bistvenih, najmočnejših in najprijetnejših gonov, ki se je med temeljnimi konstituenti človeškega bitja pojavil v toku zgodovine kot *del* ustvajene narave (*natura naturata*). Na podlagi takega znanja lahko sklepamo, da ta strast ne obstaja kot nekaj samostojnega, po sebi, vsled česar ne moremo živeti izključno od nje, zakaj kakor je njena funkcija – med drugimi – ohranjanje človeške vrste, tako človeška vrsta – kar je dialektični konkretum – zgolj od fuka ne more preživeti. Življenje je namreč kompleksna totaliteta, ki vsebuje mnoge med seboj povezane posebnosti in posamičnosti, ki ji šele omogočajo biti uspešno funkcionirajoča naprava. Tudi Freud sam – ki, mimogrede povedano, po Russellovem mnenju pripisuje sexu le prevelik pomen – misli, da imamo, hvala bogu, poleg libida še principa realnosti in nadjaza, ki nas hkrati varujeta in svarita pred njegovimi nenasitnimi apetiti v takile formuli: Če hočeš uživati, se ne ukvarjajo samo z uživanjem. Treba je še zlasti *delati*, da se lahko živi in potem tudi fuka. Vendar, to je centralno vprašanje mojega teksta, sta ta dva principa dovolj močna, da kljub prej navedeni konstataciji, da sex ni niti prvi niti edini vzrok človekove biti (seksualnost ni *modus* ustvarjanja *ex nihilo*), preprečita določeni zgodovinski proces z natančno izbranim in definiranim smotrom, katerega ni mogoče objektivno spremeniti, še manj pa preokreniti v željeno smer, to je *samorazvoju duha* in njegovim učinkom na prostor sexa? Menim, da zelo težko, kajti vedeti moramo, da po Heglu duh na poti k samemu sebi potrebuje vselej neki material, ki smo na žalot vedno mi in za katerega mu je malo mar, kaj se z njim dogaja ter kakšne poškodbe eventuelno utрпи. To naj bi pomenilo, da v tem, ko se mi predajamo sexu in strmoglavo drvimo svojemu koncu nasproti, to je, ko gremo za duha v žerjavico po *njegov* kostanj, samo podmažemo kugellogerje koles njegovega samorazvoja, izpolnjujemo njegovo voljo hoteli samega sebe. Torej naj je sex še tako nedolžna stvarca, če si jo duh izbere, da bi se preko našega propada enostavneje in hitreje vrnil nazaj k samemu sebi, za svoje sredstvo, lahko postane usodna. Toda čemu naj bi zaradi veselja do seksualnih užitkov ravno morali drveti svojemu koncu nasproti? Verjetno zato, ker človek, posvečen zgolj sexu, namreč kmalu spričo potrebe po razširitvi polja svojega predmeta interesa – to je naravni zakon – preide k drugim oblikam *dejavnih* odnosov do mesa, med katerimi se nahaja tudi fizično nasilje in uničevanje. Rimski sindrom, to pomeni iz radikalizacije senzualnega izvedena naveličanost, apatičnost in pomehkuženost, je v smislu dialektične enotnosti nasprotij samo druga stran ene in iste narave karnalnega: gladiatorski boji in levje požrtije kristjanov, ob dejstvu, da je moč legij, kljub njihovi krutosti in izvrstni organizaciji, zaradi nizke morale v

vojski zelo upadla, da je sploh v občem oziru nastopila regresija volje rimskega ljudstva po bojevanju in osvajanju, preko katere je postopno nastopilo neko razpoloženje *vseenosti*, kažejo na to, kako sta bili v gledalcih sintetično povezani dve afekciji: sla po krvi in presitost vsega. Na temelju tega nasprotja triumf Gotov ni bil problem.

Da se povrnem k centralnemu vprašanju: Ali se tudi v akcidencah, med katere prištevam navedeno bohotenje džungle sexualnosti in z njo hipotetično v konsekvenci povezanim fizičnim nasiljem – kar ustvarja pogoje za možen civilizacijski kolaps – odraža zakon totalitete, ali gre torej povsod za nujni razvoj ene in iste celote, katere sestavni del je hočeš nočeš Russellovo ter naše naziranje o etiki in seksualni morali? Nedvomno, vendar je treba, da ne pride do zmešnjave v razumevanju teh stvari, paziti na *hiererhično tabelo pojmov po obsegu*. Tukaj ima namreč sedež to rešilno. V našem primeru to pomeni, da je za *akcidentalno*, kamor umeščam tudi nas same, lahko nekaj zlo, medtem ko za *totalno* ni. Po kakšnem principu namreč moramo trditi, da je propadanje v nekem času nastalih vrednot, ob vedenju, da imamo opraviti z gibanjem zgodovine kot take (= celota sveta), ki edino ona ve, kje si lahko polomijo zobe vsi ali nobeden, kaj je dobro za vse ali nobenega in za katero je doba teh vrednot znamenljivega pomena, že istovetno z razvojem zla po sebi? Ta logika ne vzdrži kritike.

Peter Mlakar

ortho – et comp.

ZAKAJ DVOJINO JEMLJE VRAG?

Esej iz sociolingvistike

Kolikeri slehernik, ki mu je jezik prirasel k srcu, ni že potožil, da dvojina današnji žalostno gine?

Nekaj te pluralne megle bi nemara lahko razgnal tale niz iz »osrednjega« dnevnikarja, če seveda besedo v narekovajih lahko razumemo v srbohrvaškem pomenu:

A. izjava sodelavcev radia Študent –

B. besedilo sta podpisala OO ZK radio Študent in uredništvo RŠ –

C. podpisniki članka »O protimladinskem šovinizmu« ugotavljajo, zavračajo, menijo ...

»Delo« 26. decembra 1981 s to tristopenjsko retoriko seveda povzema *stališče* osnovne organizacije ZK in uredništva radia Študent. Zapovrstne stopnje A–B–C si urejeno sledijo v dialektičnem nizu množina (sodelavci) – dvojina (OO ZK in uredništvo) – množina (podpisniki); manjšinsko dvojino množina dobesedno obkoljuje, da pa je ta množinski objem smrten, nam dokazuje deg-

radativni niz poimenovanja tekstovnega izdelka: *izjava* (ta je še lahko politična) – *besedilo* (pač nekaj nevtralnega, kar si lahko zatakneš za klobuk, če ga nošiš, katere glave pa se skrivajo pod klobuki, pa tako vemo) – *članek* (pač eden med drugimi, članek proti članku, nič obveznega, nekakšna pisarija – kakor bralca zgledno podučuje prav člančič v »Delu«).

Ta slabšalni niz (izjava-besedilo-članek) je seveda tezna poanta »članka« v »Delu«; niz poimenovanj izdaja tisto, kar zatiranje dvojine prikriva: da gre namreč za *stališče dveh institucij*, ki se bojujeta zoper protimladinski šovinizem gerontokracije.

S tem, da se ogibajo dvojski *glagolski* obliki, pač uveljavljajo namen, da lahko izključijo nevarni *samostalni*k (stališče).

Raba množine namesto dvojine, enega števila namesto drugega, je nekakšna *gramatična metonimija*: njen namen je, da omogoči potlačitev samostalnika »stališče«, torej da omogoči *leksično metaforo* (niz nepomembnih besed namesto tehtnega »stališča«).

Toda gramatika je prav tista sestavina jezika, ki ureja povezovanje jezikovnih členov, to je, *metonimično os govorice*; in leksika je zaloga vseh možnih členov, to je, *metaforična os govorice*. Če »Delo« v gramatiki manipulira z metonimijo, v leksiki pa z metaforo, potem njegova retorika spoštuje načelno urejenost jezikovnih osi. Zato se ta goljufija tako *naravno* sliši.

Kadar meščanska ideologija rokuje z meščansko fikcijo o naravnem jeziku, je njeno početje pač videti – naravno. Naj se jezikovno razsodišče še tako jezi na časnikarje, vsaj na »Delu« njihovo naravno spakovanje popolnoma ustreza fikciji naravne slovenščine.

Naravnemu jeziku se spoštljivo pravi tudi materinščina, zato ni nenavadno, da jo mojstri prav tisti, ki bi nas radi po *očetovsko* podučevali.

Očetni agentje gerontokratskega šovinizma so naravni mojstri materinega jezika.

Jezik jim zato teče preketo gladko – vsaj kadar hočejo zatolči kakšno levo stališče.

Ker torej v »Delu« retorika deluje tako, da dobesečno, ne le v prenesenem pomenu parazitira na naravnem jeziku, izkoriščajoč njegove zakonitosti na njem samem, lahko rečemo, da skoz delovsko leporečje meščanska fikcija »naravnega jezika« samo sebe požira. Dvojino si je že odžrla.

Delovci delajo, kakor mi pravični o njih pravimo: »Raje bi se požrli, kakor pa pustili levico do besede.«

Ali kakor je zapovedano v Svetem pismu: »Če levica greši, jo odsekaj.«

Rudi Štrukelj

V otroški radijski oddaji so malčke povabili, naj povedo, kaj se jim je smešnega zgodilo. Vsul se je plaz zgodbic o očetih, med njimi tudi tale:

»Enkrat sem hotela telefonirati očku, pa sem zavrtila napačno številko. Rekla sem, 'halo, oči', potem pa je bilo tako smešno, ker je tisti mislil, da je moj oči.«

*

Mama: »Kdor laže, temu se jezik posuši.«

Hčerka: »Zakaj se pa potem zdajle tebi ni jezik posušil?«

*

Hčerka: »Uuhu, jaz sem Marsovec. Marsovci jejo žvečilni gumi. Daj mi en žvečilni gumi.«

Oče: »Saj si danes dobila že dva.«

Hčerka: »Nobenega še nisem dobila.«

Oče: »Marsovci ne lažejo!«

Hčerka: »No, saj prav zato se pa nisem zlagala.«

Otroci, če še ne znate brati, prosite starejše vrstnike, naj vam preberejo. Sodelujte v svoji rubriki – če ne želite nastopiti s pravimi imeni, si izberite partizanska.

DELO, 5. MARCA

SPOTAKLJIV JE STATUS?

Spoštovano Delo, sprašujete se, kaj je naravoslovno-matematična usmeritev v reformirani srednji šoli in kaj je od nje pričakovati. Odgovor je preprost. Naravoslovno-matematična »usmeritev« je splošna usmerjenost svetovne civilizacije od industrijske revolucije naprej; dogodki, ki mešajo štreno našim lokalnim »smerodajalcem«, samo potrjujejo, da družbene zakonitosti tistega, ki si pred njimi zapira oči in zatiska ušesa, zadenejo kot strela z jasnega. Kdor slepo in gluho tišči in razgraja po svoje, proti temu se zgodovinske zakonitosti pač uveljavljajo kot naravna nujnost, to uči marksizem že dlje kakor sto let.

Kar zadeva pričakovanja, so se že uresničila: prvo leto šolske reforme je razkrinkalo njeno rokodelsko predkapitalistično ideologijo.

Ne glede na to, koliko je bilo demokracije pri odločanju za reformo, še zmerom velja demokratično načelo, da ljudstvo odločitve, ki jih je tako ali drugače sprejelo, lahko vsak trenutek spremeni.

Zato bi bilo koristno, a tudi pošteno, če bi se končno začeli učiti na napakah, in se čimprej lotili REVIZIJE ŠOLSKE REFORME.

Rastko Močnik
Ljubljana

Po dolgem nategovanju je Delo 29. maja 1982 le objavilo šestinšestdeset besed dolg povzetek tega pisma.

zrno vzhodnjaške modrosti

O PRIJATELJSTVU

Ganto in Sansan sta bila prijatelja. Sansan pa je začel Ganta črniti pri ljudeh in jim pripovedovati, da Ganto rovari proti njemu. Ganto se je razžalostil in je vprašal modrega Tokusana za svet:

»O, modri Tokusan, kaj naj storim: če ne rečem nič, me bodo ljudje imeli za izdajalca, in nevreden bom Sansanovega prijateljstva; če povem resnico, bo Sansan obveljal za lažnivca, in izdal bom najino prijateljstvo.«

»Prijatelja spoznaš v nesreči,« je odvrnil modri Tokusan.

Čez leto dni se je Ganto vrnil k modremu Tokusanu in ga je vprašal rekoč:

»O, modri Tokusan, premišljeval sem tvoje besede in jih nisem razumel.«

In modri Tokusan ga je poučil:

»Začni rovariti proti Sansanu, tako ga boš rešil pred lažjo in ostal zvest prijatelj.«

KRIVI PREROKI

Ko so učenci vprašali Jezusa: »Povej nam, kakšno bo znamenje tvojega prihoda in konca sveta?«, jim je nekoliko vznemirljivo odgovoril:

»Glejte, da vas kdo ne premoti. Vstalo bo mnogo krivih prerokov, ki bodo mnoge premotili. Vstali bodo namreč krivi Kristusi in krivi preroki in bodo delali velika znamenja in čudeže, tako da bi tudi izvoljene premotili, ko bi bilo mogoče.«

O tem poročajo Matej, Marko in Luka. Mi pa se vprašamo, kaj neki bodo krivi preroki lahko napovedali?

Krivi preroki lahko napovejo, da sodnega dne ne bo, ali pa, da sodni dan bo. Če rečejo, da sodnega dne ne bo, jih nihče ne bo imel za preroke, saj vsi izvoljeni in številni drugi dobro vedo, da sodni dan pride. Pa tudi – kakšen prerok naj bo, kdor ne pridiga konca sveta? Z negativno napovedjo se potemtaka ni mogoče kvalificirati niti za preroka, kaj šele za krivega.

Potemtaka jim ostane le, da napovedo, kako se bliža konec. Torej lahko govorijo le resnico. A kako naj jih potem ločimo od pravih prerokov?

Prav v tem je hakej: pravega krivega preroka ni mogoče ločiti od pravega preroka, saj oba govorita isto.

Sodrug Božovič nas je lani v Razpravah (Problemi 209–211) opozoril, da ni mogoče lagati, če ne poznamo resnice, Jezus pa nas svari, da lagati ni mogoče, ne da bi resnico izrekli.

V Božovičevem primeru se od preroka, ki bi lahko bil tudi pravi, zahteva, da dokaže, kako je zgolj lažen diletant. Iz Kristusovega opozorila lahko za ta primer sklepamo takole:

– ne le, da lažnim prerokom preostaja samo, da govorijo resnico, ampak morajo celo pravi preroki, če hočejo veljati za lažne, povedati prav – resnico.

Premislimo!

Galo-romanski problem o preroku poteka takole: v rimski tabor pride Galec, ki trdi, da je prerok. Centurion ga dá aretirati in mu dé: »Če si prerok, te bom dal križati. Da pa ti ne bi storil krivice, te bom preskusil: vrgel bom kocki, ti pa povej, kolikšen bo seštevek pik.« Galec pravi »VII«, centurion vrže, res pade VII in nesrečnega Galca pripnejo na križ.

Prva argumentacija, ki se vsiljuje, je tale: če bi možak resnično bil prerok, bi vedel, koliko bosta pokazali kocki, in bi se lahko zlagal, da rezultata ne more uganiti. Ker pa o svojem preroštvu laže, ne more vedeti, da bo s VII zadel prav – resnico. V tem primeru je nesrečnik zares bil prerok in tako ima centurion prav, da ga križa – čeprav ga križa po krivici.

A podrobnejši premislek nam pove, da se mora zgodba nadaljevati takole: stotnik resda ukaže križanje, a Galec vzdigne roko in zakliče: »Postojte! Mar ne vidite, da sem dokazal, da nisem prerok? Kaj nemara mislite, da bi napovedal pravilno rešitev, če bi zares vedel, koliko bo padlo? Saj nisem blesav!«

Če centurion preroka zdaj križa, je ali slab logik ali goljuf.

Toda ali bi stotnik Galca vseeno lahko križal?

Denimo, da bi kocki sicer pokazali VII, a bi Galec napovedal katerokoli drugo

število med II in XII. Centurion bi tedaj lahko rekel takole: »Ha, pa te imam! Vedel si, da bo padlo VII, in si zato napovedal poljubno drugo število. – Na križ z njim!«

Toda v zgodbi je Galec napovedal pravilno število. Obstajajo torej močni razlogi, da verjamemo, da je bil zares prerok; kako bi sicer mogel pravilno uganiti? Galec namreč razmišlja takole: »Napovem lahko pravilno ali nepravilno število. Pravilno število lahko uganem po sreči ali napovem iz jasnovidnosti. Ker je jasnovidnost vendarle redkejša kakor srečno naključje, bo moral stotnik priznati, da je veliko verjetneje, da sem zadel po naključju. Nepravilno številko lahko napovem, ker pač nič ne vem – ali pa zato, ker vem, kaj bo padlo, pa skušam svoje preroštvo prikriti; ker mi gre za glavo, je veliko verjetneje, da bom poskusil z nepravilno napovedjo prikriti svojo jasnovidnost. Torej se moram odločiti za možnost, kjer je naključnost verjetnejša – in napovedati število, ki bo zares padlo.«

Prerok sicer v obeh primerih tvega, a s pravilno napovedjo tvega manj. Centurion lahko Galca križa pri obeh možnih odgovorih, pravilnem in nepravilnem – a pri nobenem ni zares upravičen, da ga križa. Vseeno pa ga lahko križa pri vsakem odgovoru, če je izpolnjen en sam pogoj: *če stotnik verjame, da je Galec zares prerok.*

Ker je centurion nesrečnika res dal obesiti na križ, je v vsej aferi popolnoma zanesljivo edinole to, da Rimljan verjame, da je Galec zares prerok.

Ker je Galec igral najboljšo strategijo, pa je tudi zelo verjetno, da je bil resnično prerok.

Toda če je bil Galec zares prerok in je videl v prihodnost – zakaj se je potem v rimskem taboru sploh prikazal?

Rastko Močnik

Izšle so sledeče knjige naših sodelavcev:

Zbirka Analecta pri DDU Univerzum

Zoja Skušek-Močnik: Gledališče kot oblika spektakelske funkcije

Slavoj Žižek: Hegel in označevalec

Braco Rotar: Govoreče figure

Rastko Močnik: Mesčevo zlato – Prešeren v označevalcu

Mladen Dolar: Struktura fašističnega gospostva

Rado Riha: Filozofija v znanosti

Ideologija in estetski učinek. Izbrala in uredila Zoja Skušek-Močnik, Cankarjeva založba 1980

Kritična teorija družbe. Izbrala in uredila Rado Riha in Slavoj Žižek, Mladinska knjiga 1981

Psihoanaliza in kultura. Izbrala in uredila Rastko Močnik in Slavoj Žižek, DZS 1981

Segej Eisenstein: Montaža, ekstaza. Izbral in uredil Zdenko Vrdlovec, Cankarjeva založba 1981

Braco Rotar: Pomeni prostora, Delavska enotnost 1981

Slavoj Žižek: Zgodovina in nezavedno, Cankarjeva založba 1982

Alenka Puhar: Prvotno besedilo življenja, Globus 1982

