

RAZPRAVE PROBLEMI

Problemi, št. 128 - 132, avgust - december 1973, letnik XI



RAZPRAVE

Problemi, št. 128—129—130—131—132, avgust—december 1973, letnik XI
V. d. glavnega urednika in odgovorni urednik Rastko Močnik, tajnik
uredništva Milan Jesih.

Uredniški odbor: Branko Bošnjak, Niko Grafenauer, Tomaž Kralj, Lev
Kreft, Andrej Medved, Jure Mikuž, Rastko Močnik, Matjaž Potrč, Bra-
co Rotar, Ivo Svetina, Marko Švabič, Ivan Volarič, Franci Zagoričnik,
Ifigenija Zagoričnik in Slavoj Žižek.

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20 487. Tajnik ured-
ništva posluje vsak torek od 10. do 12. in vsak četrtek od 14. do 17.
ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Tekoči račun 501-8-475/1 z
oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne šte-
vilke 5 din, cena dvojne številke 8 din. Izdajata predsedstvo RK ZMS
in IO SŠ LVZ. Tiska ZGP Pomurski tisk, Murska Sobota.

Revija sofinansira KSS in je po sklepu RSPK št. 421-1/74 z dne
14. 3. 1974 oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

KAZALO

- 1 Nenad Mišćević: Govorica, arheologija in politika
- 17 Vojo Likar: Arheološka analiza diskurza
- 51 Tine Hribar: Klic in odmev
- 67 Braco Rotar: Logika transformacije signifikance je logika materia-
lističnega koncipiranja sistemov reprezentacije
- 79 Rastko Močnik: Da je nekje vpisano
- 91 Darko Kolibaš: Obračun: l'obl litter ation
- 117 Zoja Skušek
Rastko Močnik: Likovna govorica
Intelektualci in oblast

GOVORICA, ARHEOLOGIJA IN POLITIKA

»Spoznati moramo, kako skrbi jezik sam zase«
(Wittgenstein, Notebooks)

»Predstavljalj si, da so knjige naravni proizvodi, ki se vzdržujejo na isti način kot živali ali rastline, s potomci ali z razmnoževanjem« (Hume, Dialogues concerning Natural religion)

Arheologija (genealogija) (1) je diferencialna disciplina govornice, ki ima kot vsaka disciplina svojo preteklost in svojo bodočnost. Njeno izhodišče v Nietzschejevi zamisli znanosti, ki bi pomenila somrak vseh dosedanjih globalnih, sintetičnih in teleoloških razlag biti na eni strani in njeno bližnje sorodstvo s smerjo epistemologije, kot sta jo koncipirala Bachelard in predvsem Canguilhem, sodi v njeno predzgodovino. Kot primere arheoloških raziskovanj navaja Foucault svoja dela pred »Arheologijo védenja« delo o norosti, zgodovino klinike ter »Besede in stvari«. Vendar pa ta navedek usmerja k enostranski podobi in zatemnjuje dejstvo, da ta dela niso zgolj uporaba arheologije na nekaj domenah védenja, ampak da prav tako vsebujejo, čeprav zgolj delimitativno in negativno, tudi nekatere najbolj prepričljive razloge njenega obstoja. Tako »Besede in stvari« filozofsko pripravljajo arheologijo, kažoč na mesto govornice, ali še bolje, diskurza (zato ker naša beseda »govornica« ne pokriva vseh uporab in pomenov »diskurza«) v sklopu ali raje v preteku sklopa humanističnih znanosti. Tako vzdržuje arheologija kompleksne odnose z vsemi Foucaultovimi deli, ki jih šele moramo prečistiti in osvoboditi.

Toliko o prvi, filiativni skupini odnosov. V kontekstu sodobne filozofije lahko določimo mesto arheologije s pogledom na vlogo, ki jo v njej igra problem govornice, jezika in diskurza. Prav tako se arheologija čepi na problematiko zgodovine, zgodovine filozofije, znanosti in književnosti, ki je postala neločljiva od domene jezika. Posebno mesto zavzemajo povezave arheologije s strukturalizmom in post-strukturalizmom, zlasti relacija Foucault-Deleuze-Derrida.

V okviru našega prikaza komaj da moramo upoštevati prvo skupino odnosov. Zato bomo govorili o arheologiji v njenih odnosih s filozofijo jezika in zgodovine, aludirajoč včasih tudi na

¹ Večina naših navedb izhaja iz »L'archéologie du savoir«, Gallimard 1969 (označujemo jih s črko »A« in številko strani) ter iz »L'ordre du discours«, Gallimard 1971. (označujemo jih s črko »O« poleg številke strani); oboje M. Foucault

strukturalizem. Tod se vsiljuje terminološka pojasnitev: ko v okvirih sodobnega mišljenja govorimo o tradicionalni ali tradicionalistični filozofiji jezika, mislimo na vse tiste poskuse, da se — nasproti novi problematiki, ki jo je inavgurirala lingvistika, psihoanaliza in politika — rehabilitirajo, po ovinkih ali neposredno, klasične vsebine metafizičnega mišljenja. Kot posamezni lik (povsem ideal v kantovskem smislu, z vsemi od tod izhajajočimi posledicami) takega mišljenja, odprtega vsem novim vsebinam, od hermenevtike preko gramatologije, shizoanalize do kritike ideologije, obenem pa dogmatičnega v potrebi, da te vsebine prevzame, aproprira, predela in integrira v nekakšno klasično shemo, ki ima svoj izvor v sintezi teologije, fenomenologije in eksistencializma, bomo široko vzeto označili mišljenje Paula Ricoeurja. Od marksističnih (pogojno) avtorjev, je tu morda najzanimivejši, vendar pa ne najbolj tipičen, Georg Lukacs.

Pri naši izpostavi bomo sledili shemi, ki jo diktira vsebina »Arheologije védenja« in »Reda diskurza«: od prikaza problema prek opisa diskurza kot predmeta arheologije do izpostave rudimentov neke koncepcije zgodovine, ki jo implicira. Tukaj se nam bo samo navrglo vprašanje, ki izhaja iz striktno očrtanih okvirov arheologije: vprašanje politične prakse.

Po Heglu in začeni z njim se filozofija spremeni — Heglova tema samozavedanja se v svojem dopolnjenju sprevrže v vprašanje, ki se ne ponavlja. »Vendar pa filozofija, ker je ponavljanje, pojmu ne sledi; ni ji treba slediti izgradnje abstrakcije, vedno se mora držati umaknjena, prekiniti s pridobljenimi občostmi in znova stopiti v stik z ne-filozofijo; približati se mora ne tistemu, kar jo dovršuje, ampak tistemu kar ji je predhodno, kar se za njeno nestrpnost še ni prebudilo; prevzeti mora, da bi mislila, ne da bi reducirala poedinost zgodovine, področno racionalnost znanosti, globino spomina v zavesti; tako se pojavi tema prisotne, nemirne filozofije, gibljive vzdolž svoje linije kontakta z ne-filozofijo, ki morda obstoja zgolj zaradi nje in razkrivajoč smisel, ki ga ima ta ne-filozofija za nas« (0,78).

Arheologija inkarnira eno od možnosti takšne filozofije.

Definicija, predmet in struktura arheologije

Foucault želi predvsem osvoboditi, izločiti in opisati specifično raven jezikovnega dejstva, ki se nanj nanaša arheologija.

Preglejmo široko regijo rečenih, izgovorjenih stvari: odkrili bomo na eni strani stavke, predvsem kot govorna dejstva, Flatus vocis, substanco ekspresije, nato pa iste stavke kot idealne enote pomenjanja. Vendar pa stavek ne pokriva celo polje izrečenih stvari: obstoje izjave, ki niso stavki (tabele, spreganja, prometni znaki). Na drugi strani odkrivamo sodbe in njihovo specifično raven, s katere se nanašajo na možni smisel ali resnico. Ta raven prav tako ne izčrpava domene izrečenih stvari: »zelene ideje besno spijo« je v sebi popolnoma legitimno reklo, vendar pa ga logika odklanja.

Raven, ki zajema celoto izrekanja, v katero sodijo prav tako logični nesmisli, tabele, poezija, filozofski traktati kot tudi popis črk s pisalnega stroja, je zato nekaj med ravnijo stavka, ravnijo jezika, kot ga proučuje lingvistika, in ravnijo sodbe, kot jo prouču-

je logika. Med, to pomeni, da nosi in obdržuje obe regiji, da jima je predhodna in da ju organizira. Kajti da bi nekaj bilo stavek, mora biti nasploh izrečeno, prav tako, da bi nekaj šele postalo sodba. Tako se najavlja neko specifično področje, področje izjavljanja nasploh, indiferentno glede na lingvistiko, logiko ali psihologijo, katerih osnovna enota, element, je različna tako glede na sodbo kot na stavek. Njen smisel je, da je sploh nekaj izrečeno — v skladu s tem predlaga Foucault naziv »izjava«.

Glede na to, da je poglavje o izjavi prevedeno v slovenščino²), se bomo zadovoljili zgolj z rezimejem, opozarjajoč na Deleuzov esej, tiskan kot samostojna knjiga, »Un nouveau archeologiste«, kjer izdeluje avtor nekaj takega kot ontologijo izjavne funkcije.

Izjava, tisto rečeno nasploh, se ne nanaša neposredno na stvari ali dogodke. Poetika in hermenevtika sta pokazali, da funkcija govornice v tem, kar je tukaj specifičnega in različnega od ravni mišljenja, sojenja, sklepanja, ni toliko, da opisuje ali ugotavlja, kot da odpira horizont možnosti. Sintetično usmerjene smeri rade govorijo o temu, da govor razlaga nek svet, neko totalnost možnosti, znotraj katere sploh lalko figurirajo bitja. V tem smislu govorimo o »Rilkejevem« ali »Platonovem svetu«, prav tako pa o »svetu« matematike ali ekonomije. Foucault se izogiba globalnim funkcijam ter ne govori o svetu, pač pa o domnevah: »Izjava je navezana na neki 'referencial', ki ga ne konstituirajo 'stvari', 'dejstva', 'realnosti' ali 'bitja', marveč zakoni možnosti in eksistenčna pravila za objekte, ki so v njej imenovani, označeni ali opisani, za relacije, ki so v njej potrjene ali zanikane« (A, 120). Za izjavo je vezan **prostor diferenciacije**, znotraj katerega funkcionirajo razlike in povezave.

Izjava nosi zatem s seboj svoj subjekt, ki ni treba da je identičen z gramatikalnim subjektom, niti s psihološkim subjektom tistega, ki izjavlja. Eden najlepših in najbolj znanih primerov je »Kierkegaardovo« delo — cela mreža psevdonimov, anonimnih spisov, spisov, ki se nudijo kot avtorjeve izjave: »Subjekt izjave je determinirano in prazno mesto, ki ga lahko učinkovito napolnjujejo različni individuumi; vendar to mesto ni enkrat za vselej definirano in tako ohranjeno vzdolž teksta, knjige ali dela ...« (A, 126)

Prav tako izjava implicira določeno polje, znotraj katerega se lahko pojavi (ki pa ni identično z uporabnim poljem); njen smisel s »kontekstom« variira, tako da preneha biti ista izjava, če se loči od svojega polja pojavljanja. In slednjič je izjava ponovljiva, ima torej lastnost, ki izhaja iz njenega ontološko hibridnega statusa. Ni materialna, kot je stavek, ni pa tudi idealna kakor sodba; njena materialnost je ponovljiva materialnost, specifična in ireduktibilna. **Zaradi te ponovljivosti lahko izjava kroži, postane predmet želje ali prepovedi**, »vstopi v vrste odpora ali boja, postane tema prisvajanja ali rivalstva«.

Izjava postane lahko zaradi ponovljivosti zadeva politike. K tej lastnosti se bomo imeli priložnost vrniti na koncu našega prikaza.

Vrnimo se k naši temi. Izjave kot izjave na svojem specifičnem nivoju ne morejo biti povezane s sintaktičnimi vezmi kot stavki, niti z vezmi formalne koherence kot sodbe. Indiferentne

² M. Foucault: Izjava funkcija, Problemi-Razprave 110 oz. Analecta II.

so do psihološkega subjekta in do njegovega akta izjavljanja. To pomeni, da jih ni primerno uvrščati v kategorije slovnice, kategorije logike (kot korpus doktrine, aksiomatični sistem itd.), kategorije ustvarjalnosti (avtorja, dela, opusa). Z drugimi besedami so lahko na nivoju govornice kot govornice, na nivoju, ki ga imenuje Foucault diskurzivni, izjave povezane le s tistimi vezmi, ki sledijo iz njihovih lastnosti, namreč iz odnosov do skupka možnih predmetov, iz odnosov do njihovega imanentnega subjekta, do njihovega področja pojavljanja in področja ponavljanja.

Izjave kot take tvorijo govornico na njeni specifični ravni, tisto, kar bomo iz omenjenih razlogov morali označevati z izposojenjo diskurz.

Skupka izjav, povezana s specifičnimi vezmi, ki slede iz omenjenih lastnosti, se imenujeta v arheologiji **diskurzivne tvorbe**, področje pa, ki zvezo omogoča, boljše rečeno področje, očrtano s temi specifičnimi povezanostmi, **zgodovinski apriori**.

Področje izjav nasploh, izbrazdano z diskurzivnimi tvorbami, označeno z raznimi načini njihove pozitivitete, artikulirano v skladu z zgodovinskimi aprioriji, se imenuje **arhiv**.

Glede na klasično dojeto zgodovino je gibanje tukaj nasprotno: tam se neka celota rekonstruira izhajajoč od materialnosti ostankov, izhajajoč iz arheologije se rekonstruira zgodovina — tukaj se izhajajoč iz konfuznega kupa »smiselnih celot«, epoh, del itd. rekonstruira izvorno področje diskurza, ki jih omogoča, obdrži, ki jo te maskirajo, naspol odkrivajo, tlačijo ali izrekajo. Od tod seveda vzdevek arheologije:

»Nikoli dokončno, nikoli povsem doseženo osvetljevanje arhiva tvori obči horizont, ki mu pripada opis diskurzivnih formacij, analiza pozitivnosti, zaznamovanja v izjavnem polju. Torej pooblašča pravica besed — ki ne sovпада s filološko pravico —, da damo vsem tem raziskavam naziv **arheologija**. Ta termin ne spodbuja k iskanju začetka; analize ne posoroja s kakšnim izkopavanjem ali geološko sondažo. Označuje splošno témo deskripcije, ki izprašuje že-rečeno na nivoju njegovega obstoja: nivoju izjavne funkcije ki se v njem vrši, nivoju diskurzivne formacije, ki ji pripada, splošnemu sistemu arhiva, od katerega je odvisno. **Arheologija opisuje diskurze kot specifične prakse v elementu arhiva**« (A, 173; poudaril avtor).

Kateri je neposredni (morda: filozofski) pomen tako koncipirane arheologije?

Da je govornica tukaj dojeta v svoji samostojnosti in nezvodljivosti.

Subjektivistično orientirano mišljenje, pravi Foucault, zvaja govornico na subjektov izraz. Kaj naj torej mislimo o vseh »marksističnih« tezah, ki nameravajo dojeti govornico kot izraz ustvarjalnosti človeka in njegovih dvojnikov? V vsakem primeru vdrži arheologija diskurz v njegovi čistosti, izven nasilja subjektivitete. Prav tako proti vsem filozofijam »izkustva«, pa naj bo eksistencialno, fenomenološko, zaskrbljujoče ali »existenzerhellend«, ki skuša zvesti govornico na prebiranje tistega kar je vpisano v bitjih samih. Končno proti filozofiji pojma in posredovanja začeni s Heglom, ki zvaja govornico na element posredovanja, na zunanost, ki jo je treba v pojmu odpraviti.

Vendar to ni vse. **Arheologija namerava samostojnost diskurza utemeljiti in zagotoviti tudi pozitivno, ne zgolj preko razmejiti-**

ve. Potrebno je pokazati ne le da se diskurz ne zvaža na izjavljanje nekega predmeta, izražanje nekega mnenja ali formuliranje nekega pojma, — prav nasprotno **proizvaja svoj predmet, svojega subjekta in svoj kategorialni aparat**. Tako smo se vrnili k razširjenim lastnostim izjav.

Glede na to bo prva naloga arheologije pokazati, da vsebuje diskurz tiste odločitve, s katerimi izstopa, se osvobaja in opisuje nek objekt. V »Zgodovini norosti«, »Rojstvu klinike« ter »Besedah in stvareh« je Foucault razložil kako diskurz medicine, psihiatrije, humanističnih znanosti, nato znanosti o jeziku, življenju in delu iznajduje, definira in omogoča svoje predmete.

Naslednja naloga bo pokazati, kako določa diskurz mesto svojega subjekta, kako ga vpisuje v določeno mrežo, preformira njegovo svobodo in očrtuje njegove meje. Vsakemu načinu izjavljanja odgovarja nek določen položaj, mesto, stil subjekta: »različne modalnosti izjavljanja razodevajo, — namesto da bi napotovale k Sintezi ali k Enotujoči Funkciji **enega** subjekta —, njegovo razpršitev. Napotujejo k različnim statusom, različnim mestom, različnim položajem, ki jih lahko govoreč zavzame ali prejme. K diskontinuiranosti ravni, od koder govori« (A, 74).

Nadalje je treba pokazati, da je diskurzivna raven predhodna pojmu: nek določen pojem je mogoč le v neki določeni diskurzivni tvorbi; pravila, zakonitosti in norme diskurzivne tvorbe celo določajo, kateri in kakšni pojmi bodo proizvedeni. Končno je tisto kar imenujemo sistem, torej načini kako se pojmi povezujejo, artikulirajo in organizirajo, določeno z diskurzom znotraj katerega sistem funkcionira. Ena in ista diskurzivna tvorba, ki jo analizira Foucault v »Besedah in stvareh« je določila funkcioniranje toliko različnih »sistemov« kot Kantovega in Heglovega: sistem je površinski učinek tistega, kar imenuje arheologija **diskurzivna strategija**.

Ko so predmet, subjekt, pojem in sistem zajeti s kategorijami diskurza, so pripravljena tla za teorijo deskripcije diskurza. Njegove principe podaja Foucault najbolj popolno v »Redu diskurza«, kjer tudi predlaga štiri pojme, ki so z njimi povezani:

Predvsem princip obrata — tam kjer vidi tradicija izvor diskurza, išče Foucault vzrok njegovega razvrščanja. Kategorije »avtorja, resnice, discipline, volje do resnice predstavljajo negativno igro neke razdelitve in razvrščanja diskurza«. Kajti, diskurz je že vedno razvrščen, že vedno prevrščen, nikoli niso v diskurzu zares tudi realizirane vse možnosti, ki obstojajo znotraj jezika. Vendar pa tu ne gre za globalno potlačitev, in pod razpršenim vidnim tekstom ne leži nikakršen nevidni tekst, tako da tudi naloga ne obstaja v tem, da bi kondenzirali in-totalizirali dejanski, razredčeni tekst, ampak prav v tem, da najdemo **zakon redkosti**.

Drugi je princip diskontinuiranosti — princip razlike. Analiza diskurza je diferencialna analiza, ki afirmira različnost, ki izpod in onstran domnevno konstituiranega logosa zgodovine išče in odkriva igro razlikovanja, sistem rezov, pragov, pregibov, mutacije, preskokov.

Tretji, princip specifičnosti, je — »diskurza ne samo razredčiti v igri predhodnih pomenov ... predstavljati si ga moramo kot **nasilje ki ga prizadevamo stvarem**, na vsak način kot **prakso**,

ki jim jo vsiljujemo, v tej praksi pa dobe diskurzivni dogodki princip svoje pravilnosti.« (0,55)

Četrty je princip zunanjkosti — ni treba iti proti »jedru« diskurza, vstopati v njegovo bit, ampak se je treba obratno gibati proti zunanjim pogojem, ki ga omogočajo in proti sistemu čiste razpršitve, ki ga podpira. Govorico je treba razumeti kot dogodek, nekaj zunanjega smislu, subjektu, družbi, biti in njenemu dogajanju, svetu: treba se je, kot je to poskušal Nietzsche, privaditi dihanja v razredčenem zraku.

Ta štiri načela tvorijo provizorno celoto »razprave o metodi«. Kasneje se bomo vrnilo k drugemu in tretjemu, ker menimo, da tvorita metodološko osnovo po zaslugi katere Foucault prevladuje nek že shematski strukturalizem, s katerim so ga nekaj časa identificirali, ali pa se je celo identificiral. Kar se tiče pojmov, ti markirajo četvorno fronto protistavljanja klasični hermenevtiki:

a) pojem dogodka. Dogodek je nezvodljiv, zunanji, slučajen — to je nomadsko, predindividualno bitje, ki subvertira klasično idejo kontinuirane ustvarjalne produktivnosti in plodnosti, ki bi odznotraj vzdrževala, proizvajala in omogočala polje govorce.

b) pojem serije. Dogodki se ne organizirajo v velike koncentrične, »heliotropske« kroge, ki se stiskajo okoli središča, smisla, izvora ali subjekta. Razporejajo se v sisteme razlik, povezane z nekim aleatornim principom, v serije ki se medsebojno križajo, razhajajo, rezonirajo. Deleuze je v »Logiki smisla«³ navrgel načrt neke ontologije takšnih serij, z njihovimi razpršenimi točkami, lateralnimi povezavami, neskončnim obsegom in z individualiziranimi, telesnimi domenami.

c) pojem pravilnosti. Pozornost, ki so jo zgodovinarji posvetili naj bo drobnim, na pogled nepomembnim serijam, dokumentom, ki iz dneva v dan sledijo dogodke nekega časa, zabeležkam, računom, pravnim spisom, naj bo dolgotrajnim, stoletnim gibanjem, je pokazala, da lahko zgodovina računa z ureditvijo ali ureditvami pravilnosti, ki stoje nad ali pa pod individualno domeno, nad ali pod teritorijem na katerem cvetijo individualna odkritja, inovacije, na katerem kraljuje izum, delo, opus, originalnost, priamat. Pozneje se bomo povrnilo k tej anonimni pravilnosti v njenih odnosih s problematiko ustvarjalnosti.

d) pojem pogoja možnosti. Uporabljen na nediskurzivnih praksah, nudi ta pojem možnost materialistične teorije artikulacije diskurza na zunajdiskurzivne domene. Poreklo izraza ne vara: gre za nek novi transcendental, historični apriori, in-korporiran v telo zgodovine.

Navedli bomo nekaj Foucaultovih ilustracij vseh štirih načel in štirih pojmov, da bi pokazali, kako funkcionirajo v praksi genealogije diskurza.

Predvsem, vprašanje originalnosti. Klasična zgodovina govori o inovacijah, utemeljitvah, njen junak je genij ki začenja, njena domena veliki začetki, temelji, izhodišča. Tako zgodovina filozofije, celo še pri Heideggerju: zasledovanje tistih ki so »prvi«, ki so »prvič merodajno izrekli«, pri katerih se je »dogodilo prvič v zgodovini Zahoda«, hagiografija utemeljiteljev, kronika utemeljiteljev. Foucault, obenem z Nietzschejem, odklanja ukvarjanje z

³ Gilles Deleuze: Logique du sens, Minuit 1969

začetki: naloga arheologije je raziskovanje anonimnih, predsubjektivnih rezov, ki šele omogočajo velike individualne podvige začetenja in utemeljevanja. »Na ravni, na katero se umešča arheološki opis, nasprotje originalnost-banalnost ni umestno: ne vzpostavlja nikakršne hierarhije vrednosti med začetno formulacijo in frazo, ki jo ponavlja bolj ali manj natančno leta ali stoletja kasneje; ne tvori radikalne razlike. Določiti hoče le **pravilnost** izjav ... tj. skup pogojev, v katerih se izvaja funkcija in ki zagotavlja in določa njen obstoj. Tako dojeta, pravilnost ne opisuje kakšnega središčnega položaja med mejami neke statistične krivulje — torej ne more veljati kot pokaz pogostosti ponavljanja ali verjetnosti; podrobno določa efektivno polje pojavljanja. Vsaka izjava nosi določeno pravilnost, ki je od nje ne moremo ločiti« (A, 188).

Foucault navaja dve možni smeri raziskovanja teh pravilnosti: na eni strani, raziskovanje artikulacije diskurzivnega polja, od tistih izjav, ki na nek način določajo smer vseh ostalih, preko posrednih, specifičnejših, določnejših, vse do detaljnejših, lokaliziranih. Obenem bi to bil začetek neke teorije produkcije diskurza, ki ne bi kot Chomsky izhajala od jezikovne sposobnosti (kompetence) subjekta, ampak od objektivne strukturacije diskurzivnega polja in specifične produktivnosti, ki jo to omogoča. Na drugi strani lahko raziskujemo spremembe diskurzivnega polja in specifične ritme, s katerimi se posamezni sloji zamenjujejo. Tako je npr. Heidegger pokazal, kako dobiva s prevajanjem iz Grščine v Latinščino grško mišljenje povsem drugačno obliko: konceptualna raven je, vsaj prividno, ostala ista; spremenjena je raven diskurza in raven jezika, ali — s prihodom konca metafizike se znotraj istega jezika ali celo znotraj istega sklopa pojmov spremeni raven diskurza: iste besede in isti pojmi izrekajo nekaj drugega. Prav tako je s konstitucijo nove znanosti: primer, uporaba pojmov in metafor iz filozofije, psihologije in termodinamike znotraj psihoanalitičnega diskurza. »Polje izjav ni s plodnimi trenutki presekano skup pasivnih nanosov; to je vsevprek aktivno področje.« (A, 189)

Druga ilustracija, vprašanje protislovja. Klasična zgodovina idej obravnava protislovja na dvojen način: ali jih skuša izbrisati in zvesti na globljo identiteto (tako Heideggrova obravnava Heraklita in Parmenida, Descartesa in Leibniza) ali pa skuša, izpod številnih »drobnih« kontradikcij najti tisto veliko in temeljno nasprotje, ki organizira nek govor ali mišljenje (primer: različne metodologije totalnosti, Goldmanovo branje Kanta ali Lukacsevo branje meščanske filozofije).

Filozofski predsodek ki stoji za temi metodologijami je verovanje v primat Istega, nasproti kateremu prehaja vsaka razlika v kontradikcijo in je vsaka kontradikcija razrešena v koherenco identitete ali sama obsojena na proizvajanje koherence in identitete govornice, ki jo organizira. V nasprotju s tem arheologija ne vidi v protislovjih tako kot ne škandala tudi ne problema, prav tako pa nikakršnega temelja. Protislovja so predmeti, ki jih je treba opisati kot take, ne da bi iskali, s katerega stališča lahko izginejo, niti na katerem nivoju se radikalizirajo in postanejo iz učinkov vzroki.« (A, 198)

Drugače rečeno so protislovja le diverzificirana ali diferencirana: obstajajo »globlja« in »plitkejša« protislovja, nasprotja z več ali manj učinki, neujemanja lokalnega, marginalnega ali cen-

tralnega značaja, v vsakem primeru kontradikcije, ki jih je treba locirati in opisati, jim najti pogoje pojavljanja ali pokazati katere pojave te pogojujejo s svoje strani, uporabiti na njih princip razvrščanja, odklanjajoč da bi jih zvedli na naravni izvor nekega temeljnega nasprotja, princip diskontinuiranosti, odklanjajoč da bi jih obravnavali kot člene v verigi protistavljanja, princip specifičnosti odreja njihovo lokalno področje delovanja in pogojenosti, osvobajajoč jih reda stvari s katerimi bi bilo treba korespondirati in končno, princip zunanjskosti, obravnavajoč jih kot točke nekega urejenega polja, namesto da bi jih razumeli kot emanacije identične in koherentne notranjosti, subjekta, zavesti, biti ali zgodovine.

Tretja ilustracija, primerjave. V klasični zgodovini mišljenja so primerjave globalne, totalizirajoče, napotujoče na tisto isto ki prebiva pod površino diskurza. Podobnosti in razlike so dojete na monotonem ozadju identitete kot njene bolj ali manj dovršene inkarnacije: primerjava zedinja. Takšna zedinjujoča operacija obenem tudi reducira, uvaja kontinuiranost časa in smisla. Na empiričnem nivoju se taka kontinuiranost prevaja kot vzročnost: vpliv, prenos, dednost. Foucault navaja povezanost: primerjava-podobnost-vpliv ki služi vsem ali skoraj vsem klasičnim zgodovinarjem mišljenja kot organizacijski princip. Njemu nasproti stoji genealoški in arheološki princip primerjave ki pomnožuje, ki vnaša razlike, vzpostavlja lokalne, natančno določene in opisane podobnosti, se ne zanima za vplivanje ampak za homogenosti in analogije pogoja pojavljanja. Primer: tri oblike nihilizma — budizem, krščanstvo, moderna doba. Namesto da bi iskal en velik, edinstven in monotoni Nihil, ki bi se v njih »povnanjal«: »izražal«, »izrekal« ali »oblikoval«, preučuje Nietzsche vsako to obliko posebej, v njeni specifični funkciji, aristokratski, plemeniti nihilizem budizma, kompleksni, dvojno organizirani nihilizem krščanstva drugače izpostavljen v njegovi drugi fazi, drugače pa s sv. Pavlom in s srednjim vekom, končno plebejski, dekadentni, z resentmentom prežeti nihilizem modernosti, raziskuje možnost njih vzajemnega prežemanja, se vprašuje o krščanskemu in židovskemu izvoru modernega nihilizma, eksperimentira z idejo nekega provizornega, pripravljalnega, cepljenja budističnega, »kitajskega« nihilizma na moderni evropski in o njegovih možnih rešilnih rezultatih, razmejuje nato v temu evropskemu nihilizmu le dva glavna, vrednostno različna vidika — nihilizem kot zlom vseh vrednosti in nihilizem kot predigra nove dobe in afirmativnega življenja — znotraj teh dveh vidikov zopet celo mrežo lokalnih uporab (umetnost, politika, telesnost, filozofija, morala, religija, znanost), sistem svobodnih serij ki medsebojno konvergirajo ali se prepletajo, sistem vzajemnih aplikacij, variacij, razlikovanj, ki zamenjuje globalne analogije in totalizirajoče sinteze.

Zopet vidimo kako funkcionira princip obrata, razvrščujoč podobnosti, zakon diskontinuiranosti ki preprečuje, da bi se razvile analogije v eno enkratno hierarhijo, princip specifičnosti ki lokalizira primerjave, in princip zunanjskosti, ki nas sili da odklanjamo iskanje kakršnegakoli notranjega, imanentnega razloga podobnostnim in analogijam in osvobaja področje opisa in ugotovitve.

Ta zadnja ilustracija usmerja na eno najpogostejših vprašanj, ki se postavljajo o Foucaultovem razvoju: V kakšni meri je Fou-

cault strukturalist? ali, na neki drugi ravni: kakšen je, po njem, odnos diskurza in strukture?

»Besede in stvari« so napravile vtis, da so epistemološke celote, ki jih je naš avtor analiziral, strukture v smislu globalnih, fiksnih celot, ki so predhodne diahroniji, čeprav se v njej zedinjajo, in ki organizirajo celoto mišljenja, govornice in obnašanja neke dobe. S tem je utemeljen nek transcendentni idealizem brez transcendentnega subjekta« in sugerirano vprašanje o položaju strukture v odnosu do realnega. »Arheologija védenja« razčiščuje nesporazume — »celote« ki jih Foucault analizira predvsem sploh niso celote, nikakršni globalni agregati relacij, nikakršne totalnosti, ki organizirajo védenje in mišljenje in kot rastri prekrivajo realnost, ampak lokalizirani sistemi opisov, striktno določena področja, podložna spremembi, historični aprioriji, determinirani z logiko pogostosti, razpršitve, gostote:

»Arheologija razstavlja sinhronijo rezov, kot je razdružila abstraktno enotnost spremembe in dogodka. Obdobje ni ne njena temeljna enota, niti njen horizont, pa tudi ne njen predmet; če o njem govori, je to vedno v odnosu do določene diskurzivne prakse in kot rezultat njenih analiz. Klasična doba, ki jo v arheoloških analizah večkrat omenjamo, ni časovna oblika, nalagajoča svojo enotnost in svojo prazno obliko vsem diskurzom; to je ime, ki ga lahko damo prepletu kontinuiranosti in diskontinuiranosti, premenam znotraj pozitivnosti, diskurzivnim formacijam, ki se pojavljajo in ki zginevajo« (A, 230).

»Besede in stvari« obdržujejo glede na to propedeutično vrednost. Njihov cilj je bil pokazati kako s prihodom diskurza umira lik, ki se je imenoval človek in kako se odpira neko novo področje znanja. Vendar pa so v mnogih točkah le približne: obravnava strukture, status reza, detajlno pa ocena Marxa v njegovem odnosu z Ricardom itd. Tu je bila približnost nujna, da bi se udejanil prodor onstran modernega antropocentrizma — danes postaja malo odvečna. Niti struktura niti geneza: arheologija ima nalogo preiskati tisto kar je obema predhodno, ju vzdržuje ali odpravlja: sam diskurz.

Logos in praksis

Z opisom arheologije je začrtana glavna smer napada na neko določeno filozofijo zgodovine.

Namreč, v novejši filozofiji je prišlo do konjukcije dveh velikih tem: zgodovine in jezika. Jezik je medij, v katerem odkriva zgodovina svojo bit in smisel, tukaj govori, se izreka in postane dostopna razumevajoči komunikaciji ki za vsemi razlikami, prelomi in časovnimi distancami reapropriira tisto drugo in različno, posvaja zgodovino v dvojnem naporu prevzemanja in refleksije. S tem je povezana ideja dialektike kot procesa odtujitve in ponovnega prisvajanja, takšna kot figurira v zahodni filozofiji od Sokrata do Stirnerja, s temo dejstvenosti, zgodovinskosti, izvorne danosti zgodovinske in jezikovne biti in nek zaprti krog, ki ni niti zgolj dialektičen, niti zgolj hermenevtičen, niti zgolj refleksiven, ampak kompleksno vendar kontinuirano gibanje odnosa do drugačnosti, razumevanja, premišljevanja, apropiacije, neko gibanje tja-in-nazaj, pod znakom identitete in vrnitve.

Tisto najgloblje kar tako giabnje odkriva, je identiteta zgodovine, kot zgodovine Zahoda, dogodka zahodnega duha ali biti, in povratek izvora ali povratek k izvoru, filozofija kot vračanje, spominjanje, ponotranjenje.

Nasproti tej in taki filozofiji insistira arheologija - genealogija na diskontinuiranosti, razliki, zunanjskosti govorce — dedinja smrti boga in smrti človeka, večnega povratka razlike in prevrednotenja vseh vrednot, odklanja misliti arheologija diskurz kot spominjanje in vračanje, prav tako pa kot enkratni, absolutni in izvorni Novum, ampak ga obravnava kot kroženje razlik, kjer je zajeta vsaka novost v svoji posamičnosti, s svoji diferencialnosti, svojemu ne-izvoru, fiksirana znotraj nekega praga in referirana na nek skup pogojev, kjer je ponavljanje zajeto v razliki, ki jo ponavlja, orisano ne kot vrnitev, ampak kot ponovni prihod dogodka, v natančno določenih in tokrat ne ponovljenih mejah, opisano kot specifična razpušitev elementov. Izvor tako zaustavlja svoje umikanje in se pogledu nalaga kot neizvor, kot nekaj že pogojenega, že specificiranega, omogočenega s precizno konfiluracijo: tako Nietzschejeva analiza platoničnega Dobrega, tako Heideggerjeva analiza temelja. Na mesto notranjosti stopa red, razporeditev, prostor, razpršen in specificiran čas.

Tisto kar je v zadnji liniji negirano z arheološko prakso, je kontinuiranost zavesti in védenja, kontinuiranost reapropriirajoče instance. subjekta. V francoski filozofiji, zlasti z Ricoeurjem, je prišla ta tema bolj do izraza kot drugje; hajdegerjansko orientirano mišljenje ki niha med izvorom in njegovo odtegnitvijo, med genealogijo in eksistencialno filozofijo, si ni nikoli upalo konsekventno premisliti te instance reapropriacije kot prisvajanja s strani subjekta. Temu nasproti je določena tradicija refleksivne filozofije, ki kulminira z Nabertom, in vpliv fenomenologije, izdelane v široki pahljači od Merleau-Pontyja do gospe Bachelard, naredila sodobno francosko filozofijo občutljivo za vprašanje zavesti in subjekta, tako da je celotna simptomatologija tukaj dosti bolj čitljiva:

»Največja korist pa je v maskiranju krize v kateri smo že zdavnaj udeleženi in katere obseg le raste: kriza, v kateri gre za tisto transcendentalno refleksijo, s katero se je identificirala filozofija po Kantu, v kateri gre za **to tematiko izvora, to obljubo povratka, s katerima se izogibamo razliki naše prisotnosti**; v kateri gre za neko antropološko misel ki usmerja vse to spraševanje k vprašanju človekove biti in se tako izogiba analizi prakse; kjer gre za vse humanistične ideologije; kjer gre — končno in predvsem — za položaj subjekta.« (A, 266; podč. avtor)

Zadnji veliki transcendental metafizike, **izgovorjena zgodovina**, zgodovina kot jezik v njegovi idealnosti, je z nastankom arheologije postavljen pod vprašaj. Najavlja se neko drugo področje, sicer transcendentalno, vendar v metaforičnem, parodiranem in empiričnem smislu, področje zgodovine telesa in govorce kot prakse.

Diskurz kot praksa je Foucaultov odgovor na vprašanje »kdo govori?«.

Dolgotrajna humanistična uporaba prakse kot kategorije, kar označuje neko homogeno s človekom, subjektom in njegovimi močmi nošeno polje, odstopa mesto nekemu drugemu smislu: praksa je diskontinuiran in heterogen proces, pravzaprav ni nika kršne Prakse, pač pa le specifične in raznorodne prakse, s točno

določenimi domenami: tako ekonomska praksa, politična, teoretska, označevalna praksa. Drugič, praksa ni nošena s subjektom, ni človekova realizacija, ne implicira ustvarjalnosti, izražanja, povnanjanja neke kreativne notranjosti ali zavesti — to je proces, ki **svoj subjekt proizvaja sam**. Subjekt je rezultat prakse in le kot njen rezultat lahko v njenih posameznih odsekih figurira kot njen (pogosteje kot resnični prividni) nosilec.

S tem sta obenem rešeni vprašanji: a) svobode in b) strukture.

a) Diskurzivne tvorbe ali pozitivnosti niso zunanje omejitve niti notranji zakoni diskurzivne prakse, »prej konstituirajo skup pogojev glede na katere se vrši neka praksa, glede na katere daje ta praksa mesto deloma ali docela novim izjavam, glede na katere je ta lahko preoblikovana. Ne gre toliko za iniciativi subjektov postavljene meje kot za polje, kjer se ta iniciativa odigrava (ne da bi mu tvorila središča), za pravila ki jih uporablja (ne da bi jih iznašla ali formulirala), za odnose ki ji služijo v oporo« (A, 272). Arheologija ni disciplina, ki bi se ukvarjala z mejami subjekta in njegove dejavnosti: raje opisuje tiste anonimne prakse ki se s to dejavnostjo prepletajo in jo omogočajo.

b) Diskurzivne tvorbe, kot smo že dejali, niso Strukture v klasičnem smislu, niso transcendentalna očala, ki subjekt skozi opažuje svet. Citirajmo znova: »Diskurz je treba dojeti kot nasilje, ki ga prizadevamo stvarem, na vsak način **kot prakso, ki jim jo vsiljujemo**, v tej praksi pa dobe diskurzivni dogodki princip svoje pravilnosti« (0,55).

Nasproti kontinuirani zgodovini v njeni govorici stoji diskontinuirana praksa diskurza s svojim nasiljem.

Na to temo se navezuje vprašanje odnosa diskurzivne prakse in drugih, nediskurzivnih. Ko je praksa sama nalomljena in storjena za heterogeno, in ko je na drugi strani govorica izgubila svoje mesto transcendentala, se z novo ostrino postavlja vprašanje, kako se diskurzivne prakse nanašajo na ostale, ekonomske, politične, umetniške? Govorica ni več univerzalni medij človekovega samorazumevanja, ni pa tudi flatus vocis nad in pod katerim leži teža materialnega sveta. »Mar vas praksa revolucionarnega diskurza kot tudi praksa znanstvenega diskurza ni rešila ideje, da so besede veter, zunanje šumenje, šum kril, komaj slišen v resnosti zgodovine?«

Klasični odgovor na to vprašanje, odgovor ki ga nikakor ne bi mogli imenovati marksističen, čeprav so se z njim zadovoljevala nekatera marksistična ali z marksizmom inspirirane miselnosti in se še vedno zadovoljujejo, se glasi, da je posrednik med objektivnimi masivnimi področji dejanskosti, ekonomske, politične, in tankega, prozornega, vendar važnega sloja mnenja in ideologije (ki se artikulirajo v govorici) **subjekt**, kolektivni, individualni ali transcendentalno-historični (razredni, partijski) in njegova **psihologija** oziroma transcendentalna fenomenologija. Človek v svoji končnosti, ki je obenem tudi neskončna, v svoji omejenosti, ki je obenem tudi resnica, z večjimi ali manjšimi variacijami posreduje med proizvodnjo in njeno objektivnostjo ter ideologijo in njeno idealnostjo.

To posredovanje s subjektom je povezano z dvema velikima modeloma — modelom izraza (nadzidava, ki izraža bazo, psihologija, ki odseva duh časa) in z modelom vzročnosti (ekonomski

proces, ki povzročajo spremembe v zavesti, globalne spremembe, ki povzročajo spremembo stališča). Tej trojni povezavi subjekta, izraza in vzroka protistavlja arheologija analizo praks, ki se artikulirajo ena na drugo **mimo subjekta**, brez njega ali proti njemu. Medtem, ko vztraja model izraza na globalnih analogijah, model vzroka pa na subjektivnosti, ki prenaša vpliv, išče arheologija razporeditve, ki omogočajo te analogije in te prenose, pogoje, ki storijo, da se dve praksi povežeta, izprepletata, pogojujeta, in da v nekaterih primerih vstane nek subjekt, ki jima služi kot relejna postaja.

Menimo, da je ta postopek v mnogočem preobrat v konstituiranju materialistične teorije diskurza in ga bomo zato pokazali nekaj bolj široko ob vprašanju odnosa znanosti in ideologije:

Ideologija, naj bo dojeta v smislu materialno neresničnega, naj bo neavtentičnega spoznanja, je v svojih odnosih z znanostjo obravnavana na nekoliko načinov. Od novih teorij omenjajo Habermasovo, ki ima znanost za ideologijo in razlaga to s tem, da se sklicuje na interes, ki stoji za znanstvenim diskurzom, interes tehničnega obvladovanja sveta. Znanstveni interes je protistavljen emancipatorskemu interesu, usmerjenemu k osvobajanju in takšnemu spoznanju ki nosi samo v sebi praktični moment. Tej teoriji stoji med francoskimi nasproti Althusserjeva, ki postavlja nasproti znanstvenemu spoznanju ideološko psevdospoznanje, definirano kot področje imaginarnega, področje fikcij, nastalih kot odraz neposredne subjektive situacije. Znanost pa je rezultat neke specifične teoretske predelave ideologije, predelave, ki vzpostavlja epistemološki rez in uvaja resnično ter adekvatno spoznanje.

Foucault postavlja vprašanje drugače, radikalneje tako od Habermasa kot od Althusserja; ne gre za to, katerim interesom služi določen korpus védenja, niti če je materialno resničen ali pa se giba v sumljivih vodah imaginarnega, temveč kje je mesto, kjer se vključuje ideološki moment v znanost. Odgovor: »Spoprijem ideologije z znanstvenim diskurzom in ideološko funkcioniranje znanosti se ne artikulirata na ravn nijune idealne strukture (čeprav si jo lahko na bolj ali manj viden način razlagata), niti na ravni njune tehnične uporabnosti v neki družbi (četudi je ta od njiju odvisna), niti na ravni subjektov, ki jo grade; artikulira se tam, kjer se znanost omejuje od védenja« (A, 241).

Védenje kot diskurzivno področje, je zmožno prenesti na znanost določeno število ideoloških elementov in to prav v mediju diskurzivne prakse, brez posredovanja zavesti in subjekta, tam kjer se določajo razporeditve in preseki, kjer se znanost organizira na nedoločenem korpusu védenja:

»V širokih črtah, prehajajoč vsako posredovanje in specifičnost, lahko rečemo, da igra politična ekonomija vlogo v kapitalistični družbi, da služi interesom meščanskega razreda, da je njegov služeči mu proizvod, da nosi žig svojega izhodišča vse do svojih pojmov in svoje logične arhitektonike; vendar pa mora vsak natančnejši opis odnosov med epistemološko strukturo ekonomije in njeno ideološko funkcijo preiti analizo diskurzivne tvorbe, ki jo je umestila in skupa predmetov, pojmov, teoretskih izbir, ki jih je morala izdelati in sistematizirati; in potrebno je pokazati, kako je diskurzivna praksa, ki je dala umestitev taki pozitivnosti,

funkcionirala med drugimi praksami, ki so lahko diskurzivnega, pa tudi političnega ali ekonomskega reda.« (A, 242)

Kritika ideologije zato ne prehaja subjekta in njegove (individualne, kolektivne, socialne) psihologije, temveč diskurzivne elemente, ki funkcionirajo znotraj neke prakse.

Tako smo prišli do političnega vidika arheologije-genealogije. Foucault je, ko gre za politiko, v svojih delih nenavadno rezerviran. Vendar bomo skušali pokazati incidenco politike v arheologiji in to na treh ravneh: v kritiki klasične filozofije zgodovine, v nadaljnjem preučevanju diskurza in ob vprašanju praktične, konkretne politizacije intelektualca.

Predvsem pa je čas, da rezimiramo teoretske pridobitve arheologije, za katere menimo, da so zlasti relevantne:

— alternativa, ki je v »Besedah in stvareh« odprta med govorico in človekom, je tukaj, in to definitivno, odločena v korist govorice, pozicije iz »Besed in stvari« so do konca radikalizirane.

— govorica, diskurz, je izločena kot specifično področje, različno od jezika kot predmeta lingvistike, prav tako tuje področju psihološkega proučevanja, kot indiferentno do tradicionalnih principov verifikacije, ki podijo govorico v povezavo z objektom

— govorica je dojeta kot specifična, od subjekta neodvisna praksa, diskontinuirana, podvržena lastnim zakonom (očrt teh zakonov, ali bolje pravilnosti in zakonitosti, predstavlja okostje metodološkega dela »Arheologije védenja«), in ki jo je treba vedno pojmovati v njeni urejeni produktivnosti

— takšno pojmovanje govorice omogoča subverzijo strukturalizma, odstranitev celotne transcendentalistične postavitve vprašanja statusa strukture in s tem dovršitev kritike transcedentalne filozofije iz zadnjih poglavij »Besed in stvari«

— obenem s strukturo sta prav tako subvertirana izvor in smisel, veliki podobi metafizične biti, ki sta zasipavali polje govorice — govorica je sedaj izpostavljena v svoji radikalni neodvisnosti, izven krogov razlaganja, razumevanja, refleksije ali spekulacije, rešena dialektike

— s subverzijo strukture pade dominacija transcedentalnega označevalca, ki razporeja govorico, ji odkazuje mesto in funkcioniranje v sistemu želje in odpira se prostor nomadske, blodeče in svobodne funkcije izjavljanja

— z eno besedo se diskurz ne povnanja več kot domena identitete in izvora, ampak kot področje **razlike in ponavljanja**, zgrajena je diferencialna teorija govorice, fiksiran status razlike in utemeljena ponovljivost izjave

— arheologija odpira prostor novega premisleka zgodovine, celo **nove zgodovine**, zunanje, slučajne, diskontinuirane, svobodne

— s tem, ko odstrani instanco subjekta kot dominantno zgodovine, omogoča arheologija, da se zgodovina misli kot polje heterogenih, prepletenih, protistavljenih in bližnjih praks, s svojimi specifičnimi pragovi, svojimi lastnimi ritmi, daleč od enotnega ritma izvora — odtujitve — vrnitve

— kratko malo kot teorija diskurza pa predlaga arheologija enakopravno obravnavo različnih govoric, književnosti, politike, znanosti, filozofije, védenja, prava itd., odpirajoč nove terene približevanja in razlikovanja, omejujoč nove povezave in nova področja aplikacij

— uvajajoč kategoriji razlike in ponavljanja in zavračajoč obravnavanje zgodovine kot enotne odisejade duha, človeka, zavesti, biti ali subjekta, fiksira arheologija drugačen status problematiki enkratnega, novega, nepričakovanega

— zaradi vseh teh inovacij postane arheologija zmožna misliti mesto revolucionarnega diskurza, ga vrednotiti drugače kot le namig, šepet prihodnega, drugače kot le odraz neke vedno dobrodošle krize, drugače kot monolitno in monotono teorijo, ki le išče svojo aplikacijo, ga umestiti v prihajanje razlike v vsej svoji artikuliranosti, kompleksnosti in slučajnosti.

Vrnimo se k politični dimenziji arheologije, ki je izražena najslabše.

Presenetljiva in aluzivna pripomba na račun klasične filozofije zgodovine stoji na začetku refleksije o politiki. Potem, ko je odgovoril na določeno število pripomb in vprašanj, ki mu jih postavljajo ali pa mu jih hočejo postaviti branilci klasične koncepcije (subjekt-izvor-vrnitev-smisel-kontinuiranost), Foucault sam postavlja neko vprašanje:

»Kateri je strah, zaradi katerega odgovarjate v terminih zavesti, ko vam govorimo o praksi, o njenih pogojih, njenih pravilih, njenih zgodovinskih spremembah? Kateri strah vas torej sili iskati onstran vseh meja, prelomov, pragov, rezov, veliko zgodovinsko-transcedentalno usodo Zahoda?

Mislim, da je na to vprašanje mogoč le en odgovor — političen« (A, 273, poudaril avtor).

Vendar pa Foucault ne nadaljuje po isti poti. Treba bi bilo analizirati diskurz filozofije zgodovine in pokazati, kje v njemu se inkarnira konzervativna, tradicionalistična politika, kje se sam artikulira glede na njen diskurz. Namesto tega je v naslednjem objavljenem tekstu, »Redu diskurza«, beseda o neposredni incidenti politike na diskurz, problem je premaknjen in zajet iz drugega kota.

»Red diskurza« skicira naloge teorije diskurza, ki bi se ukvarjala z incidenco nediskurzivnih socialnih/političnih praks na diskurz. Provizorično je ta incidenca opisana v svojih negativnih aspektih, kot sistem instanc, ki kontrolirajo diskurz, ga razvrščajo, mu določajo pogoje funkcioniranja: »Predpostavljam, da je v vsaki družbi produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razporejena z določenim številom postopkov, ki naj omejijo njeno moč in nevarnost, da bi obvladali njeno slučajno dogajanje in da bi se ognili njeni težki, nevarni materialnosti« (0, 10).

Zunanji postopki kontrole zajemajo procese izključitve. Najbolj znana je prepoved, tako v naši dobi prepovedi političnih diskurzov in diskurzov o seksualnosti »kot da predstavlja diskurz, daleč od tega, da bi bil ta prozorni ali nevtralni element, v katerem se seksualnost razoroža in politika umirja, eno tistih mest, na katerih ti dve na privilegirani način prikazujeta nekatere od svojih najnevarnejših moči« (0, 12).

Drugi primer zavračanja: obravnava norosti in diskurza norcev v nekaj zadnjih stoletjih, ki jo je Foucault analiziral drugje. Tretji, protistavljanje resnice in laži, postopek, ki je razsajal znotraj teorije umetnosti in književnosti, od teorije mimesis do so-

cialističnega realizma. Za njim leži, kot je pokazal Nietzsche, neukrotljiva volja, »volja po resnici«, ki izpostavlja, organizira, prečiščuje, vsiljuje, kontrolira.

Zunanji postopki kontrole imajo za cilj delovati tam, kjer govorita v govorici politika ali želja. Drugi postopki pa ukročujejo slučajnost, ki vlada v diskurzu. Predvsem komentar, diskretni dvojniki, ki zvaža tisto nekoherentno v diskurzu na pravilnost Istega, smisla in namena. Nato princip avtorja: psihološka enotnost mora organizirati, kontrolirati in obvladovati heterogenost in slučajnost diskurza. Tretjič, princip discipline, ki vzpostavlja enotnost pristojnosti, enotnost polja védenja.

Tretja skupina kontrolira nosilce diskurza. Najbolj viden primer: skupina kontrole védenja in kompetenc, ki se nanašajo na medicinski in pravniški diskurz.

Politika tako funkcionira kot politika moči, sile in omejujoče, zamejujoče, razvrščujoče oblasti, ki kastrira diskurz.

Odločitev, ki jo je arheologija morala prevzeti, odločitev za diskurz, se sedaj odkriva v svoji praktični dimenziji, v dimenziji stanja na strani govorice, osvobojevanja govorice, odstranjevanja kontrol, boja za pravico govorjenja v svojem lastnem imenu.

Na tej točki se je izvršilo srečanje, morda eno od najsrečnejših srečanj v sodobni filozofiji — srečanje Foucaulta z Gillesom Deleuzom.

Iz njunega razgovora, objavljenega v »Arc«, št. 49., prenašamo odlomek, ki kaže na nadaljnjo pot. Govori Foucault:

»To, kar so intelektualci odkrili je, da množicam niso potrebni, da bi te vedele; množice vedo, popolno, jasno, dosti bolje od njih, in to zares tudi govore. Vendar pa obstaja sistem moči, ki preprečuje, prepoveduje in razvrednotuje ta diskurz in to védenje. Moč, ki ni le v višjih instancah cenzure, ampak, ki je utrjuje globoko, subtilno v celo mrežo družbe. Sami intelektualci tvorijo del tega sistema moči, sama misel, da so tvorci zavesti in diskurza, tvori del tega sistema. Intelektualčeva vloga ni biti malo naprej in malo ob strani, da bi izrekal nemo resnico vseh; njegova vloga je, da se bori proti oblikam moči tudi tam, kjer je sam obenem orodje in predmet: v redu védenja, resnice in zavesti, diskurza.

Glede na to pa teorija ne izraža, ne uporablja neke prakse; **je praksa.** Lokalna in regionalna, kot pravite, praksa, ki ne totalizira. Boj proti moči, da bi jo prisilili, da se pojavi in da bi ji škodili tam, kjer je najmanj vidna in najbolj premetena. To ni boj za osveščanje (že zdavnaj je postala zavest kot védenje pridobitev množic, in že zdavnaj je meščanstvo zasedlo, zavzelo zavest kot subjekt), ampak boj za spodkopavanje in prisvojitve moči, ob strani vseh tistih, ki se za to borijo, z njimi in ne za njimi, da bi jih razsvetlili. Teorija je **regionalni sistem tega boja.**«

Nenad Miščević

ARHEOLOŠKA ANALIZA DISKURZA

POSKUS OSVETLITVE NEKATERIH TEORETSKIH
POSTAVK FOUCAULTOVE ARHEOLOGIJE VEDENJA

PREDGOVOR

Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine; il faut le traiter dans le jeu de son instance.

L'archéologie du savoir, str. 37.

V pričujočem delu poskušamo iz Foucaultove arheologije vedenja izluščiti in pokazati nekatere temeljne strateške točke njegovega lastnega diskurza. Pri tem se opiramo večinoma na delo **Arheologija vedenja**, ki predstavlja teoretsko utemeljitev arheološke analize diskurza, v obzir pa jemljemo seveda tudi druga njegova dela, predvsem kolikor vsebujejo teoretske zasnutke. Zaradi izredne obsežnosti in razvejanosti Foucaultovih analiz, zaradi, lahko bi skoraj rekli, njegovega enciklopedičnega projekta, smo se morali v tej študiji nujno omejiti in osredotočiti na teoretsko podlago in izhodišča njegove analize diskurza. V študiji se torej ne lotevamo vprašanja verodostojnosti njegovih zgodovinskih analiz in razlag (tj. delo specialistov za posamezna področja), pač pa poskušamo osvetliti nekatere temeljne teoretske postavke arheološke analize same, ki se nam zdijo iz tega ali onega razloga vprašljive. Pri tem seveda ne težimo niti ne moremo težiti k celovitemu in izčrpnemu prikazu in pretresu vseh Foucaultovih teoretskih postulatov, saj bi tako delo zahtevalo neprimerno širši okvir raziskovanja in konfrontacijo, ne samo s sodobnim strukturalizmom, ampak tudi s francosko epistemološko tradicijo od Gastona Bachelarda dalje.

V delu poskušamo po nekakšni krožni poti preiti različne etape Foucaultove arheologije vedenja. Začenjamo z implicitnim pojmom arheologije, takim kot nastopa v njegovih zgodnejših delih, in poskušamo nato skozi njegovo teorijo ta pojem pojasniti ter podati bolj ali manj eksplicitno definicijo. Vedno skušamo izpostaviti in poudariti prav tiste momente njegove teorije, ki to teorijo razmejujejo od ostalih podobnih poskusov in jo kažejo v njeni lastni specifičnosti. Zato ostajajo sami metodološki postopki arheološke analize in deskripcije večinoma v ozadju. Mi poskušamo pokazati in pojasniti, naj še enkrat poudarimo, samo tiste ključne točke arheologije, ki so osnovnega pomena, da se sploh lahko konstituirajo kot nek nov poskus zgodovine vedenja (tj. predvsem definicija diskurza, diskurzivne prakse in diskurzivne formacije; odnos med diskurzivno prakso in njenim subjektom, odnos med diskurzivnimi in nediskurzivnimi praksami).

Foucaultovo delo predstavlja poskus prenosa in aplikacije strukturalne metode na zgodovino in sicer zgodovino zahodnega vedenja. Gre torej za poskus prodora na tisto področje, ki je po splošnem mnenju strukturalistov in Foucaulta še posebej edino preostalo zavetje za tradicionalni zahodni subjektivizem in antropocentrizem sploh. Pri tem izvaja Foucault dvojni postopek: najprej poskuša v delu **Les mots et les choses** ugotoviti in opisati nastanek, razvoj in skorajšnje izginotje pojma človeka kot specifičnega predmeta v zgodovini vedenja, nato pa v glavnem teoretičnem delu **L'Archeologie du savoir** podati tudi teoretične postulate, ki naj bi omogočili zgodovino vedenja brez slehernega sklicevanja na instanco subjekta, zavesti, človeškega uma, skratka človeka kot zavestnega ustvarjalca svoje lastne zgodovine.

Pred tema dvema knjigama je Foucault objavil več del, ki jih lahko danes imamo za pripravljalne študije; vsa ta dela predstavljajo nekakšne tematske raziskave, opravljene še brez vsega potrebnega metodološkega aparata, tistega, kar imenuje Foucault kasneje določeno polje vedenja ali določen predmet vedenja. Šele v delu **Besede in reči**, je skušal podati kompleksno in globalno sliko večjega področja človeškega vedenja, tj. humanističnih ved nasploh in obenem tudi na kratko (predvsem v predgovoru) eksplicirati nekatere svoje osnovne teoretske postavke. Knjiga je bila kljub vsemu predmet številnih razprav in kritik. Na Foucaulta je bilo naslovljeno mnogo vprašanj, ki so v glavnem vsa zadevala teoretsko podlago njegovih tez in sklepov, torej ravno tisto, kar v knjigi sploh ni bilo ali pa vsaj ne zadostno eksplicirano. Tako predstavlja njegovo delo **Arheologija vedenja** v veliki meri implicitni odgovor na vsa ta vprašanja, tj. teoretsko utemeljitev in eksplikacijo arheologije vedenja; predstavlja delo, ki naj bi po Foucaultovih lastnih besedah podelilo **koherenco** njegovim prejšnjim delom.

II

V razgovoru za »Quinzaine littéraire«, No. 46/1968, takole označi svoje delo: »Moje delo je v tem, da poskušam najti v zgodovini znanosti, spoznanj in človeškega vedenja nekaj takega kot nezavedno (l'inconscient; podzavestno). Zgodovina znanosti, zgodovina spoznanj se ne pokorava preprosto splošnemu zakonu napredka uma. Človeški um, človeška zavest ni posedovalec zakonov svoje zgodovine. Pod tistim, kar znanost ve o sami sebi, je nekaj, česar ne pozna in to nekaj ima svojo zgodovino, svoje nastajanje, svoje epizode, ki ustrezajo določenemu številu zakonov in opredelitev. Ravno te zakone pa skušam pokazati in izpostaviti. Izpostaviti poskušam torej **avtonomno** področje nezavednega znanosti, nezavednega vedenja (l'«incoscient du savoir; genitiv), ki ima svoja lastna pravila, kakor ima tudi podzavest človeškega posameznika svoja lastna pravila in determinacije«.

Foucaultov namen je torej odkriti in opisati podzavestni oziroma nezavedeni **arhiv** teh pravil, zakonov in determinacij, ki sku-

1. Glej *L'Archéologie du savoir*, str. 25. Posebej bomo v opombah to delo označevali z AS, *Besede in reči* pa z MC.

paj konstituiraajo neki **red**, oziroma so osnovni pogoj za vsako klasifikacijo, za vsako **u-red**-itev in **razpo-red**-itev.

Osnovni problem, ki se Foucaultu zastavlja in iz katerega pravzaprav izvira in raste (če seveda smemo pri nekem strukturalistu uporabiti ta dva izrazito astrukturalna termina) njegovo arheološko vpraševanje in raziskovanje, je vprašanje po podlagi, po osnovi, na kateri lahko vzpostavljamo neko reflektirano ure-ditev ali klasifikacijo (npr. živali, rastlin, jezikov). Imeti mora-mo namreč nek »kriterij«, neko tabelo, po kateri je mogoče toliko različnih reči določati in klasificirati glede na podobnost, isto-vetnost, analogijo, različnost. Kajti, ugotavlja Foucault, »celo za najbolj naivno izkustvo ni nobene podobnosti, nobene distinkcije, ki ne bi rezultirala iz neke natančne operacije in iz aplikacije ne-kega predhodnega kriterija. Tudi za vzpostavitev najpreprostej-šega **reda** je potreben nek 'sistem elementov' — definicija segmen-tov, na katerih se lahko pokažejo podobnosti in razlike, tipi vari-acij, ki lahko aficirajo te segmente in končno prag, preko kate-rega obstaja razlika in pred katerim obstaja podobnost (podčrtal V. L.). Red je hkrati tisto, kar se daje v rečeh kot njihov notranji zakon, kot skrita mreža, po kateri na neki način merijo druga dru-go in tisto, kar eksistira le v mreži nekega pogleda, pozornosti, neke govorice. Toda samo v belih poljih te rešetke se razodeva v globini kot že prisoten, tiho pričakujoč trenutka, ko bo izjav-ljen«(2).

V vsaki kulturi eksistirajo določeni temeljni kodi, ki uravnava-jo govorico, perceptivne sheme, menjave, tehnike, vrednote, hier-arhijo praks in tako že odpočetka postavljajo in utrjujejo za sle-hernega človeka empirične rede, s katerimi bo imel opravka in v katerih se bo znašel. To je pravzaprav temeljno spoznanje vsega strukturalizma, ki ga Foucault samo po svoje na novo formulira. V vsaki kulturi imamo tako na eni strani znanstvene teorije in na drugi strani filozofske interpretacije, ki pojasnjujejo zakaj sploh je, zakaj sploh obstaja neki (empirični) red in katerim ob-čim zakonom se pokorava. Med obema dokaj oddaljenima področ-jeja pa obstaja še neka posredna regija, ki pa zato po Foucaul-tovem mnenju ni nič manj fundamentalna. V tej regiji se kultura osvobodi in otrese prvotne transparence in neposrednosti teh em-piričnih redov »tako, da se znajde pred golim dejstvom, da so pod temi spontanimi redi reči, ki so same na sebi uredljive, ki pripadajo določenemu nememu redu, skratka da **je (il y a: se da-je) red**... »Na osnovi tega reda, vzetega kot pozitivna tla (sol positif), bodo zgrajene obče teorije o urejenosti stvari in interpreta-cije, ki jih (ta urejenost) zahteva. Tako torej obstaja med že ko-diranim pogledom (znanosti) in reflektivnim spoznanjem (filozo-fije) posredno področje, ki osvobaja (délivre: sprošča, izročča) red v njegovi biti sami«(3). V kolikor se v tem posrednem območju manifestirajo modusi biti reda, je to področje pravzaprav najbolj fundamentalno.

»Tako obstaja v sleherni kulturi med uporabo tega, kar bi lahko imenovali urejevalni kodi in refleksijami o redu **golo iz-kustvo reda in njegovih modusov biti**«(4) (podčrtal V. L.).

2. MC, str. 11.

3. MC, str. 12.

4. MC, str. 12.

Foucaultova arheologija predstavlja poskus analize tega izkustva. Pri tem se Foucault že od vsega začetka ograjuje od kakršne koli zgodovine idej, misli ali znanosti. Vseskozi mu gre namreč za to, da odkrije tisto osnovo, od koder so spoznanja in teorije sploh možne. Prav zato poudarja, da je posredna regija med znanostmi in reflektivnim spoznanjem pravzaprav najbolj temeljna, saj šele ona — kot izkustvo določenega načina biti (reda) — pogojuje in omogoča tako že kodirano empirično iskanje (znanosti), kakor tudi reflektivno spoznanje (filozofije). Ta regija predstavlja tista pozitivna tla, ki tvorijo osnovo za konstitucijo danega načina »gledanja« in torej danega načina primerjanja, razlikovanja in klasificiranja — npr. živih bitij. Arheološka analiza poskuša torej odkriti in opisati prostor reda, po katerem se je konstituiralo določeno vedenje; poskuša spoznati **historični a priori**, ki pogojuje in omogoča, da se lahko pojavijo ideje, da se konstituirajo znanosti, da se v filozofijah reflektirajo izkustva itd. Zato Foucault poudarja, da pri njem ne gre za spoznanja in odkritja opisana v njihovem napredovanju k objektivnosti, kar je značilno za sodobno znanost; ne gre mu za opis napredka človeškega uma. Nasprotno: »radi bi osvetlili epistemološko polje, **episteme**, kjer spoznanja, vzeta izven slehernega kriterija, ki bi se nanašal na njihovo racionalno veljavnost ali njihove objektivne forme, utemeljujejo svojo pozitivnost in tako razkrivajo neko zgodovino, ki pa ni zgodovina njihove rastoče popolnosti, ampak zgodovina njihovih pogojev možnosti« ... »Gre nam za to, da v prostoru vedenja pokažemo tiste konfiguracije, ki so omogočile različne oblike empiričnega spoznanja«(5).

III

Da bi lahko razkrili, pojasnili in opisali epistemološko strukturo oziroma **episteme** določene zgodovinske epohe, je treba torej odkriti pravila in zakone, ki tvorijo pogoje možnosti skupin **izjav**, ki se nanašajo na neko empirično področje (npr. na živali, rastline, bolezni, jezike itd.). Te skupine izjav se namreč v prostoru vedenja pojavljajo navidez po naključju in brez nekega reda. Pri tem gre arheologiji ravno zato, da odkrije **red disperzije** teh izjav in organizacijska pravila, ki omogočajo konstituiranje neke **diskurzivne prakse**. Odkriti in opisati je treba tiste historične konfiguracije, ki pojasnjujejo, zakaj je neka stvar opažena, druga prezrta, zakaj se je pojavila prav ta izjava in ne neka druga namesto nje, skratka za katere transformacije v masi izjavljenega gre. Iz Foucaultove teze, da ima vsako zgodovinsko obdobje svojo lastno specifično epistemološko strukturo namreč izhaja, da ni mogoče v kateremkoli zgodovinskem obdobju govoriti o čemerkoli.

Pri rekonstrukciji epistemološkega polja določenega obdobja je sicer treba vzeti za oporne in izhodiščne točke že dane diskurzivne enote (npr. medicino, psihopatologijo, itd.), vendar ne zato, da bi raziskovali njihovo notranjo shematiko, ampak zato, da bi najprej sploh sprostili njihove notranje meje in dosegli območje diskurza nasploh. Šele tedaj je sproščeno tisto območje, ki »ga konstituira celota vseh dejanskih izjav (izgovorjenih ali zapisanih) v njihovi disperziji dogodkov in instanci, ki je sleherni lastna.

Preden imamo zagotovo opraviti z neko znanostjo, z romani, s političnimi govori, z delom nekega avtorja ali celo z neko knjigo, piše Foucault, je tisti material, ki ga je treba obravnavati v njegovi prvotni nevtralnosti **populacija dogodkov v prostoru diskurza nasploh** (podčrt. V . L.). Tako imamo pred sabo projekt **čiste deskripcije diskurzivnih dogodkov** kot horizonta raziskovanja enot, ki se tu formirajo«(6).

Ta deskripcija se razlikuje od lingvistične analize diskurza po tem, da ne raziskuje po kakšnih pravilih je bila tvorjena neka izjava, ampak jo zanima samo pojav izjave kot take, samo nivo njene eksistence: izjava kot materialni dogodek v polju diskurza. Prav tako pa se arheološka deskripcija vedenja razlikuje in distancira tudi od tradicionalne zgodovine idej ali spoznanj. Po Foucaultovem mnenju poskuša le-ta namreč vedno najti za neko definirano celoto diskurza, za samimi izjavami intenco in instanco govorečega subjekta, njegovo zavestno dejavnost, ali pa igro nezavednega, ki se je temu subjektu navkljub pokazala v njegovih izjavah. Za dejanskim, aktualnim diskurzom hoče odkriti nek drug diskurz; vedno se še vprašuje po tem, kaj je bilo pravzaprav povedano v tem, kar je bilo rečeno.

Foucault navaja štiri poglavitne točke, v katerih se arheologija razlikuje od zgodovine idej. Te štiri točke so za nas še posebej zanimive zato, ker predstavljajo obenem tudi štiri fundamentalne teoretične postavke same arheologije(7).

1. Arheologija ne poskuša definirati misli, predstav, tem, ki se skrivajo ali razodevajo v diskurzih, marveč diskurze same; diskurze kot prakse, ki se pokoravajo pravilom. Diskurze ne obravnava kot **dokumente**, kot znamenja nečesa drugega. Arheologija ni interpretativna disciplina, noče biti »alegorična«. Na diskurze se obrača kot na **monumente**, ki jih je treba obravnavati in opisati v njihovem realnem stanju.
2. Arheologija ne skuša odkriti kontinuiranega prenosa, ki neopazno veže diskurze na tisto, kar jim predhodi, jih obkroža ali jim sledi. Ne skuša odkriti trenutka, ko so iz tistega, kar še niso bili, postali to, kar so. Arheologija hoče definirati diskurze v njihovi posebnosti. Pokazati, hoče v čem je sklop pravil, ki deluje v njih, ireduktibilen na karkoli drugega. Arheologija noče veljati za neko doksologijo. Ne zanima je progresija od nejasnega mnenja do definitivne upostavitve znanosti. Arheologija je diferencialna analiza modalitet diskurza.
3. Arheologija se tudi ne podreja suvereni figuri dela (l'oeuvre). Ne skuša zgrabiti trenutka, ko se je le-to iztrgalo horizontu anonimnega. Ne zanimajo je enigmatične točke, kjer se srečujeta in sprevračata individualno in socialno. Noče biti antropologija ustvarjanja. Arheologija definira tipe in pravila diskurzivnih praks, ki prečkajo individualna dela in jih obvladujejo včasih popolnoma in brez ostanka, včasih pa tudi samo deloma. Instanca ustvarjalnega subjekta kot *raison d'être* nekega dela in principa njegove enotnosti, ji je popolnoma tuja.
4. Arheologija ne poskuša obnoviti tega, kar so ljudje morebiti mislili, hoteli, menili, izkušali, želeli v trenutku, ko so izrekli

6. AS, str. 38

7. AS, str. 181—182.

diskurz; ne skuša obnoviti mišljenja, ko je bilo to še pri sebi, v še ne predrugačeni obliki istega (du même); ko se govoriča še ni razširila v prostorsko in sukcesivno disperzijo diskurza. Arheologija tudi nima namena postati neke vrste branje, ki bi v svoji čistosti omogočilo povrnitev daljne, negotove, skoraj zabrisane svetlobe izvora. Arheologija ni nič več in nič drugega kot neko ponovno pisanje (réécriture), tj. uravnana (regulirana) transformacija tega, kar je bilo že zapisano in sicer v obdržani formi eksteriornosti. To ni povratek k sami skrivnosti izvora, temveč sistematična deskripcija diskurza-objekta (discours-objet).

Po Foucaultu torej v diskurzu ne smemo videti več fenomena izražanja, ekspresije; ne gre več za preprosto verbalno prevajanje neke sinteze, ki je bila ustvarjena drugje. Diskurza ne raziskujemo več glede na to, kaj hoče reči ali povedati, temveč na polju njegove pojavnosti, v dimenziji njegove eksistence, torej tam, kjer se pojavlja, koeksistira in izginewa z drugimi diskurzi. V diskurzu iščemo zdaj raje polje regularnosti za različne pozicije subjektivitete. »Tako zapopaden diskurz ni veličastno se odvijajoča manifestacija subjekta, ki misli, spoznava in to izreka, ugotavlja Foucault, temveč nasprotno: celota, kjer je mogoče določiti disperzijo subjekta in njeno diskontinuiteto same s sabo. Diskurz je nek prostor eksteriornosti, kjer se širi mreža različnih umestitev (emplacement)«(8).

Diskurz ni gladka površina, na katero subjekt povnanja/piše prej tihi monolog svojih misli, ni vidna inskripcija nevidne notranje artikulacije misli in želj; ni vedno že odmaknjena naknadna, drugotna forma istega (logosa). V diskurzu torej ne gre za nikakršno reprezentacijo subjekta, vendar pravtako ne gre za nobeno semantično referenco. Analiza diskurza je orientirana povsem drugače: gre za to, da zajamemo izjavo v posebnosti in edinstvenosti njenega dogodka, da določimo pogoje njene eksistence. Ugotoviti moramo njene korelacije do drugih izjav, s katerimi je lahko povezana. Pod tistim, kar se kaže in razodeva, pravi Foucault, ne smemo iskati poltihe govornice nekega drugega diskurza, ampak pokazati, zakaj ta očiten diskurz ni mogel biti nič drugega in nič drugačen kot je. Zakaj izključuje vse drugo, skratka zakaj in kako se postavi na neko mesto, ki ga ne more zavzeti noben drug diskurz oziroma nobena druga skupina izjav. »Tej analizi lastno vprašanje lahko torej formuliramo takole: katera je ta edinstvena eksistenca, ki prihaja na dan v tem, kar se govori in nikjer drugje?«(9) Izjava je namreč vedno nek dogodek, ki ga ne moreta popolnoma izčrpati niti jezik niti smisel. Instanco izjavnega dogodka moramo izolirati tako glede na jezik, kot glede na mišljenje in sicer zato, da je ne bi reducirali na efekte neke čisto psihološke sinteze (na avtorjev namen, njegovo strogost mišljenja, itd.).

Foucault se zaveda, da termin izjava vedno eo ipso evocira subjekt izjavljanja, zato si prizadeva podati tako definicijo izjave, ki bi jo razrešila ali pa vsaj razbremenila te aluzije. Izjava zanj ni istovrstna enota kot stavčna izjava (fraza, ki temelji na določenem lingvističnem sistemu) ali propozicija (logična izjava,

8. AS, str. 74.

9. AS, str. 40.

ki se pokorava določenim logičnim zakonom), vendar tudi ni samo nek materialni objekt, ki ima svoje meje in neodvisnost (čeprav seveda ni nematerialna, ampak je vedno »obdarjena« z določeno materialnostjo). Izjava je v svojem edinstvenem načinu biti (ki ni niti povsem lingvističen, niti izključno materialen) tisto, kar je nujno potrebno, pravi Foucault, da sploh rečemo ali nek stavek (fraza), neka propozicija obstaja, da lahko rečemo ali je stavek korekten, ali je propozicija legitimna in v redu formirana. V izjavi ne smemo iskati neke kratke ali dolge enote, ki naj bi bila kot druge (tj. kot stavek ali propozicija) zajete v logični, gramatični ali govorni nexus. »Prej kot za nek element med ostalimi, prej kot za nek na določenem nivoju analize označljiv presek, gre za **funkcijo**, ki se izvaja (deluje) vertikalno v odnosu do teh različnih enot ... Izjava torej ni struktura (tj. neka celota relacij med variabilnimi elementi, ki naj bi omogočala morda neskončno število konkretnih modelov); **izjava je funkcija eksistence**, ki samolastno pripada znakom in od koder šele lahko nato z analizo ali intuicijo odločimo, če so »smiselni« (s'îls »font sens«: dobesedno, če tvorijo smisel) ali ne, po katerem pravilu si sledijo ali se zoperstavljajo, znak česa so in katera vrsta akta je izvršena v njihovo (oralno ali pisano) formulacijo« (vse podčrt. V. L.)(10).

Izjava torej ni neposredna projekcija neke determinirane situacije ali celote predstav na raven govornice. Izjava tudi ni določeno število jezikovnih elementov, ki naj bi jih spravil v tek govoreči subjekt. Izjava se takoj, od vsega začetka vreže v izjavno polje, kjer ima svoje mesto in svoj status, in kjer vzpostavlja možne odnose s preteklostjo in morebitno prihodnostjo. Ni izjave nasploh, ugotavlja Foucault, ni svobodne, nevtralne in neodvisne izjave. Izjava tvori vedno del serije ali celote, igra vlogo sredi drugih izjav, se nanje opira, a tudi od njih razločuje.

Izjava ni nikakršen princip individualizacije označevalnih enot, označevalnega »atoma«, »minimuma smisla«. Izjava kot izjavna funkcija vedno spravlja v odnos, v označevalno mrežo te različne enote, ki sovpadajo zdaj s stavki, zdaj s propozicijami, ki pa so lahko včasih tudi samo fragmenti stavkov, samo serije ali tabele znakov (npr. Mendeljejev sistem). Izjavna funkcija tem enotam ne daje nobenega smisla, ampak jih postavlja v odnos s poljem objektov (tj. predmetov vedenja). Namesto da bi jim podelila nek subjekt, piše Foucault, jim odpira množstvo možnih subjektivnih pozicij; namesto da bi jim začrtala meje, jih namešča v področje koordinacije in koeksistence; namesto da bi jim določila njihovo identiteto, jih polaga v nek prostor, kjer so investirane, uporabljane in ponavljane.

Analiza izjav se mora izvajati brez sleherne reference na cogito in brez vsakega vpraševanja: kdo govori? Izjavna analiza vsebuje tri bistvene naloge: (11)

1. Izjavnega polja naj ne bi opisovali kot »prevod« operacij ali procesov, ki se odvijajo drugje (v človekovem mišljenju, njegovi zavesti ali podzavesti, v sferi transcendentálnih konstitucij), temveč naj bi ga sprejeli kot prostor dogodkov, pravilnosti, odnosov, determiniranih modifikacij in sistematičnih transformacij. Skratka, obravnavali naj bi ga ne kot rezultat ali sled

10. AS, str. 115.

11. Glej AS, str. 160.

nečesa drugega, marveč kot praktično področje, ki je avtonomno (čeprav odvisno) in ki ga je mogoče opisati na njegovem lastnem nivoju.

2. Izjavnega področja naj ne bi navračali niti na individualni subjekt, niti na kolektivno zavest, niti na transcendentalno subjektiviteto. Opisali naj bi ga kot **anonimno** polje, čigar konfiguracija določa možna mesta za govoreče subjekte (podčrtal V. L.). Izjav ni treba več situirati v odnosu do neke suverene subjektivitete, nasprotno, v različnih oblikah govoreče subjektivitete je treba spoznati učinke, ki so lastni izjavnemu polju.

3. Izjavno polje v svojih transformacijah, sukcesivnih serijah in derivacijah ni podvrženo temporalnosti zavesti. Zato ne moremo upati, da bi mogli napisati neko zgodovino izjavljenega, ki bi bila tako v svoji obliki kot v svoji pravilnosti in naravi zgodovina neke individualne ali anonimne zavesti, nekega projekta, sistema intencij ali neke skupine naziranj.

Šele ko so izpolnjene te tri ključne naloge izjavne analize. je mogoče, po Foucaultovem mnenju, zapopasti in preučiti relacije med samimi izjavami, relacije med skupinami izjav in relacije med izjavami in skupinami izjav ter dogodki čisto **drugega reda** (tehničnega, ekonomskega, socialnega, političnega). In šele tedaj je tudi mogoče odkriti in zapopasti sistem disperzije in porazdelitve teh izjav, sistem, ki omogoča formacijo določene diskurzivne prakse. »V primeru, ko lahko opišemo med določenim številom izjav nek **sistem disperzije**, v primeru, ko lahko med predmeti, tipi izjavljanj, pojmi, tematičnimi izbirami definiramo neko **regularnost** (nek red, korelacije, pozicije in delovanja, transformacije) bomo rekli, da imamo opraviti z **diskurzivno formacijo**« (12) (podčrt. V. L.).

Diskurzivna formacija torej zahteva določena **pravila formacije**, tj. pogoje, katerim so podvrženi elementi te disperzije in porazdelitve, se pravi predmeti, modalitete izjavljanj, koncepti in tematične izbire. Pravila formacije se torej delijo četverno: na pravila formacije predmetov (diskurza), pravila formacije izjavnih modalitet, pravila formacije konceptov in pravila formacije strategij (tj. tematskih izborov). Ta pravila seveda nimajo svoje

12. Opazimo lahko, kako Foucault v svojo terminologijo privzema določene koncepte, ki igrajo sicer svojo temeljno vlogo v marksistični teoriji. Njegova koncepta diskurzivne formacije in diskurzivne prakse namreč prav gotovo nista brez vsake zveze s konceptoma družbeno-ekonomske formacije in družbeno-ekonomske prakse. S tem pa seveda še zdaleč ne mislimo, da Foucault prevzema oziroma sprejema tudi stvarno vsebino in pomen teh konceptov. Z gotovostjo se da namreč trditi, da sta oba koncepta izšla neprimerno bolj iz Foucaultove konfrontacije in dialoga z althusserjansko »obdelavo« maksizma kot pa iz miselne komunikacije s samim Marxom. Seveda pa bi šele podrobna komparativna analiza Foucaultovih in Althusserjevih stališč lahko natančno ugotovila za kakšne podobnosti ali istovetnosti v teh stališčih gre. Hoteli smo samo opozoriti na to, da vpeljava teh konceptov kaže in naznačuje določen premik in premestitev Foucaultovih pozicij iz *Arheologije vedenja* z ozirom na njegova prejšnja dela, zlasti *Besede in reči*. Hkrati pa kaže na to, da zdajšnja situacija sili meščanske teoretike v določen dialog z marksizmom, čigar rezultati so za meščansko misel pogostokrat kaj borni in vodijo v nekaterih primerih v preprosto formalno prevzemanje nekaterih marksističnih koncepcij in modelov, ki naj bi mašili vrzeli v lastni zgradbi — ravno tiste vrzeli, ki pač izhajajo iz meščanske pozicije same.

ga mesta v »mentaliteti« ali zavesti posameznikov, ki se udeležujejo diskurza, temveč eksistirajo na nivoju diskurza samega in se po nekakšnem **uniformnem anonimat**u (Foucaultov izraz) nalagajo vsem posameznikom, ki govorijo v območju tega diskurzivnega polja(13). Pravila formacije vedno veljajo le na določenem diskurzivnem polju; se pravi niso splošno veljavna in jih ni mogoče neposredno ekstrapolirati na druga področja.

»Teh sistemov formacije, piše Foucault, ni treba jemati za negibne bloke, za statične forme, ki bi se od zunaj vsiljevale diskurzu in mu enkrat za vselej določale značilnosti in možnosti. To nikakor niso prisile, ki bi imele svoj izvor v mišljenju ljudi ali igri njihovih predstav. Vendar pa tudi niso na nivoju institucij, družbenih odnosov ali ekonomije formirane determinacije, ki naj bi se na silo transkribirale na površino diskurzov. Ti sistemi — na tem smo že insistirali — prebivajo v diskurzu samem; ali bolje (ker ne gre za njegovo notranjost in tisto, kar naj bi vsebovala, temveč za njegovo specifično eksistenco in njegove pogoje) na njegovi meji (frontière), na tej limiti, kjer se definirajo specifična pravila, ki omogočajo, da (diskurzi) eksistirajo kot taki«(14).

Sistem formacije je kompleksen sklop relacij, ki delujejo kot pravilo. Ta regulativ predpisuje, kaj je moralo biti v diskurzivni praksi postavljeno v odnos, da se le-ta lahko nanaša na ta ali oni predmet, da sproži tako in tako izjavljanje, da uporablja ravno ta koncept in organizira prav takšno strategijo. Sistem formacije predstavlja v svoji posebnosti in individualnosti skupino pravil, ki konstituirajo nek diskurz oziroma grupo kot določeno diskurzivno prakso. Diskurzivne prakse torej ne smemo mešati ali enačiti z izrazno operacijo, s katero individuum formulira neko idejo, željo, podobo ali predstavo. Ne smemo je tudi enačiti z racionalno dejavnostjo, ki lahko deluje v nekem sistemu inference, ali kompetenco govorečega subjekta, ko tvori gramatikalne stavke (frazе). **Diskurzivna praksa »je skupina anonimnih historičnih pravil, vedno determiniranih tako v prostoru kot v času, ki so za dano dobo, za dani socialni, ekonomski, geografski ali jezikovni prostor določila pogoje izvajanja izjavne funkcije«** (15). Praksa torej Foucaultu ne pomeni aktivnosti subjekta ali skupine subjektov, marveč naspotno, označuje objektivno in materialno eksistenco določenih pravil, ki jim je vsak subjekt ali skupina subjektov podvržen, kakor hitro se udeleži diskurza.

Zato Foucault tudi poudarja, da ni lahko izreči ali povedati nekaj novega. Za to ne zadošča, da posameznik ali skupina posameznikov »odpre oči«, ne zadošča da postanejo pozorni ali da se začnejo zavedati oziroma osveščati. Pojavitev novega predmeta diskurza je pogojena s celim snopom kompleksnih odnosov. To so odnosi oziroma relacije med institucijami, ekonomskimi in družbenimi procesi, oblikami obnašanja, sistemi norm, tehnik, različnimi tipi klasifikacij in različnimi načini karakterizacij. Vendar to še ne pomeni, da so vse te relacije prisotne v predmetu samem: »niso relacije tiste, ki so razvite, kadar ga (tj. predmet diskurza) analiziramo; niso one njegovo tkivo, njegova imanentna racionalnost, njegovo idealno živčevje, ki se delno ali v celoti

13. Prim. AS, str. 84

14. AS, str. 98.

15. AS, str. 153.

prikaže, ko ga mislimo v resnici njegovega pojma« (16). Ti odnosi poudarja Foucault, ne definirajo notranje konstitucije predmeta, ampak tisto, kar mu omogoča in dopušča, da se pojavi, da se zoperstavlja drugim predmetom, da se postavlja v različne odnose do njih. Omogočajo mu, da se definira v svoji razliki, v svoji ireduktibilnosti in morebiti tudi v svoji heterogenosti; skratka, da se postavi v neko polje eksteriornosti.

Ves ta sklep odnosov in sorazmerij Foucault razločuje na trije: 1. na relacije, ki bi jih lahko imenovali »primarne« in ki bi se jih dalo opisati neodvisno od vsakega diskurza ali vsakega predmeta diskurza med institucijami, tehnikami, socialnimi formami, itd. Ti odnosi se ne pokrivajo vedno z relacijami, ki formirajo objekte. Odnosi odvisnosti, ki jih je mogoče označiti na tem primarnem nivoju, se ne vpisujejo na silo v odnose, ki so odločilni pri formaciji diskurzivnih predmetov. 2. na sistem relacij, ki bi jih lahko imenovali čisto diskurzivne.

Za Foucaulta, ki se hoče ves čas držati na nivoju diskurza in v okviru njegovih mej, so zanimive samo te tretje. Diskurzivne relacije (enako kot pravila formacije diskurzov) niso nekaj diskurzom notranjega; »one ne vežejo med sabo pojme ali besede; med stavki ali propozicijami ne vzpostavljajo neke retorične ali deduktivne hierarhije. Vendar to tudi niso diskurzu zunanje relacije, ki naj bi ga omejevale, ali mu vsiljevale neke forme, ali pa ga v določenih okoliščinah prisiljevale nekaj izjavljati. Te relacije so na nek način na limiti diskurza: nudijo mu predmete, o katerih lahko govori, ali bolje (kajti ta predstava ponujanja predpostavlja, da so predmeti formirani na eni strani in diskurzi na drugi), one determinirajo snope odnosov, ki jih mora diskurz izvajati, da lahko govori o teh in teh predmetih, da jih lahko obravnava, imenuje, analizira, klasificira, eksplicira, itd. Te relacije, zaključuje Foucault, ne označujejo jezika, ki ga uporablja diskurz, ne karakterizirajo okoliščin, v katerih se odvija, ampak sam **diskurz kot prakso**« (Podčrt. V. L.) (17).

Omenili smo že, da analiza diskurza oziroma diskurzivne prakse ni analiza semantičnega referensa. Ko namreč opisujemo formacijo predmetov nekega diskurza, skušamo zaznamovati tiste relacije, ki so značilne za neko diskurzivno prakso in puščamo ob strani vprašanje leksikalne organizacije in semantičnega polja. Ne sprašujemo se po smislu, ki ga neka doba daje npr. besedam »kriminaliteta«, »psihoza«, »nevroza«, itd. Takšne analize so seveda legitimne in možne, ugotavlja Foucault, vendar »niso umestne (pertinentne), ko gre za to, da na primer spoznamo, kako je kriminaliteta lahko postala predmet medicinske ekspertize, ali seksualna deviacija možni predmet psihiatričnega diskurza. Analiza leksikalnih vsebin definira ali prvine pomena, s katerimi razpolagajo v dani epohi govoreči subjekti ali semantično strukturo, ki se kaže na površini že izgovorjenih diskurzov; ne zadeva pa diskurzivne prakse kot tistega mesta, kjer se formira in de-formira, pojavlja in briše prepletena množica predmetov« (18). Foucaultu gre za to, da diskurz pustimo v njegovi konsistenci in njemu lastni kompleksnosti, da ne skušamo iskati, kakšno funkcijo so

16. AS, str. 63.

17. AS, str. 62.

18. AS, str. 65.

igrali diskurzivni predmeti v pomenskem polju, ali kakšen je bil njihov odnos do »stvari same«. Radi bi šli docela mimo »stvari«, se docela otresli »stvari«, jih »de-prezentificirali« (Foucaultov izraz). Radi bi »enigmatičnemu trezorju 'stvari' pred diskurzom substituirali pravilno formacijo predmetov, ki se zarisujejo le v njem; radi bi definirali te **predmete** brez reference na **fond stvari** in jih nanašali na skupino pravil, ki omogočajo, da se formirajo kot predmeti diskurza in tako konstituirajo njihove historične pogoje pojavljanja. Hoteli bi napraviti neko zgodovino diskurzivnih predmetov, ki jih ne bi potapljala v skupno globino izvornih tal, ampak bi razvila nexus regularnosti, ki uravnavajo njihovo disperzijo« (19).

Foucault poudarja, da so iz njegovih analiz in deskripcij (pri tem misli zlasti na knjigo **Besede in reči**) **izvzete tako besede kot reči ali stvari**; zato pri njem ne smemo iskati ne deskripcije nekega slovarja ne analize kakenga subjektivnega izkustva. »Rad bi pokazal, piše Foucault, da »diskurzi«, takšni ki jih lahko slišimo in takšni, ki jih lahko beremo v njihovi tekstualni formi niso, kot bi lahko pričakovali, čisto in preprosto križanje reči in besed: mračno tkivo stvari — očitna, vidna, barvasta veriga besed. Rad bi pokazal, da diskurz ni tanka stična ali spojna površina med stvarnostjo in jezikom, sprepletenost leksike in izkustva. Na točno določenih primerih bi rad pokazal, da ko analiziramo diskurze same, vidimo, kako popušča očitno tako močan objem besed in stvari ter se izpostavlja neka celota pravil, ki so lastna diskurzivni praksi. Ta pravila nikakor ne določajo neme eksistence stvarnosti in tudi ne kanonične uporabe nekega slovarja, temveč režim predmetov« (20).

Diskurzi so torej prakse, ki sistematično formirajo predmete, o katerih govorijo. Zato jih ne moremo obravnavati samo kot skupine znakov, kot skupine označevalnih elementov, ki se nanašajo na vsebine ali predstave, čeprav so seveda tvorjeni iz oziroma z znaki, saj je to celo nujen pogoj, da lahko govorimo o diskurzu kot posebnem modusu eksistence. Ravno to sistematično in avtonomno tvorjenje oziroma formiranje svojih predmetov pa jih dela za ireduktibilne tako na govor kot na jezik.

Iz te avtonomije diskurza izhaja, da formacije predmetov ni treba izvajati niti iz besed niti iz stvari; da formacije izjavnih načinov ni treba spravljeti v odnos niti s čisto formo spoznavanja niti s psihološkim subjektom; da formacije pojmov ni treba nanašati niti na strukturo idealnosti niti na empirično verigo idej, in da končno teoretičnih izborov ni treba spravljeti v zvezo niti s kakim fundamentalnim projektom niti z drugotno igro mnenj. Z enim stavkom: »Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'«origine; il faut le traiter dans le jeu de son instance«(21).

Deskripcija izjav in diskurzivnih formacij se mora torej otresti pogostega tradicionalnega postopka vračanja k izvoru. Ne sme ji iti za povratek k trenutku utemeljitve, ko govor še ni bil ujet v nezbrisljivo materialno formo, ko še ni bil izročen svoji materialni »svetni« eksistenci, ko se je še držal v svoji nedoločni

19. AS, str. 65.

20. AS, str. 66.

21. AS, str. 37.

»transcendenčni in transcendentalni odprtosti«. Analizi diskurza ne gre za to, da bi že izrečenemu, že izjavljenemu iskala paradoksalen trenutek drugega rojstva. Nasprotno, izjave in diskurze hoče obravnavati v njihovi kumulaciji, v njihovem zgoščenem kopičenju, v kar so zajeti in kjer se tudi modificirajo, pretresajo ter včasih rušijo oziroma razkrajajo. Diskurz, kakor ga zapopada arheološka analiza in deskripcija, ni neizčrpen zaklad, od koder je mogoče vedno znova jemati nova bogastva. Arheološki deskripciji se diskurz vedno pokaže kot neka — končna, omejena, zaželjena, uporabna — **dobrina**, ki ima svoja pravila pojavljanja pa tudi svoje pogoje prilaščanja (22).

IV

»Opisati skupino izjav, ne kot sklenjeno in polno totaliteto pomena, ampak kot vrzelasto in razdrobljeno figuro; opisati skupino izjav, ne v odnosu do notranjosti neke intencije, nekega mišljenja ali subjekta, temveč glede na disperzijo zunanjosti; opisati skupino izjav, ne da bi v njej našli trenutek ali sled izvora, marveč specifične forme kopičenja (cumul), gotovo ne pomeni napraviti neko interpretacijo, odkriti temelj, sprostiti konstitutivne akte; to tudi ne pomeni odločati o neki racionalnosti ali preleteti neko teleologijo. To pomeni upostaviti (établir) to, kar bi rad imenoval **pozitivnost**«(23).

Analizirati neko diskurzivno formacijo, pomeni torej obravnavati skupino izjav na nivoju forme pozitivnosti, ki je zanje značilna; to pomeni definirati tip pozitivnosti nekega diskurza. Ta pozitivnost diskurza definira in determinira omejeni prostor komunikacije; omogoča pokazati, v kakšni meri sta npr. Buffon in Linné govorila o »isti stvari«, se postavljala na »isti nivo«, razvijala »isto konceptualno polje« in se tudi »borila na istem polju«. Ta komunikativni prostor pa vendar ni omejen v smislu medsebojnih vplivov med različnimi avtorji ali medsebojnih polemik. Različna dela, različne knjige, celotna masa tekstov, ki pripadajo eni in isti diskurzivni formaciji in sicer ne glede na to ali se avtorji med seboj poznajo ali ne, ali se kritizirajo ali ne, vse te različne oblike in posameznosti, trdi Foucault, ne komunicirajo samo po logičnem vezju njihovih propozicij, njihovih tem ali pomenov, ki se prenašajo, ampak komunicirajo skozi formo pozitivnosti njihovega diskurza. Ta forma pozitivnosti določa tisto polje, kjer se lahko razvijajo formalne istovetnosti, tematične kontinuitete, prenosil pojmov in polemične igre. **Pozitiviteta** igra tako vlogo **historičnega a priori**. Tega a priori-ja, pojasnjuje Foucault, ne smemo enačiti s pojmom formalnega apriori-ja. Historični a priori namreč ni pogoj možnosti in veljavnosti sodb, ki bi lahko sploh ne bile nikoli dejansko izrečene ali dejansko dane izkustvu, temveč pogoj realnosti izjav, pogoj pojavljanja izjav, pogoj njihove koeksistence z drugimi izjavami. Historični a priori je pogoj dejansko izrečenega, pogoj posebne forme eksistenčnega modusa izjav in principa, po katerem obstajajo, se transformirajo in izginevajo. Ta a priori ne uhaja zgodovinskosti, ni pod diskurzivnimi dogodki ležeča brezčasna struktura. Historični a priori lahko

22. Prim. AS, str. 158 in 164.

23. AS, str. 164.

definiramo kot skupino pravil, ki so značilna za neko diskurzivno prakso. Zato ta a priori ni samo sistem temporalne disperzije izjav, ampak je tudi sam neka spremenljiva celota.

Področja izjav, ki je artikulirano po historičnem a priori-ju in s tem okarakterizirano z različnimi tipi pozitivnosti in različnimi diskurzivnimi formacijami, zdaj ne moremo imeti več za inertno površino diskurza nasploh, kjer kdaj pa kdaj po nekakšni prikriti notranji dinamiki vzniknejo nove ideje, nove teme, nova spoznanja in pojmi. »Zdaj imamo opravka, ugotavlja Foucault, z nekim kompleksnim prostorom, kjer se diferencirajo heterogene regije, in kjer se po posebnih pravilih širijo prakse, ki se ne morejo prekrivati (superposer). Namesto da bi v veliki mitski knjigi zgodovine gledali, kako se vrstijo besede, ki z vidnimi znamenji prevajajo misli, ki so bile konstituirane prej in drugje, imamo pred sabo — v gostoti diskurzivnih praks — **sisteme, ki postavljajo izjave kot dogodke** (ki imajo svoje pogoje in svoja območja pojavljanja) **in kot stvari** (ki vsebujejo svojo možnost in svoje področje uporabe) (podčrt. V. L.). Za vse te sisteme izjav (ki so po eni strani dogodki in po drugi stvari) predlagam ime **arhiv**« (24).

Arhiv tukaj nima tradicionalnega pomena prostora za shranjevanje dokumentov. Arhiv ne pomeni vsote vseh tekstov, ki jih je neka kultura ohranila kot dokumente svoje lastne preteklosti, ali kot pričevanje o njeni trajni identiteti. Arhiv, v arheološkem pomenu te besede, tudi ni neka institucija, ki bi v dani družbi omogočala registracijo in ohranjanje diskurzov, ki bi jih radi obdržali v spominski evidenci, in ki naj bi bili vedno na prosto razpolago. Nasprotno, za Foucaulta je arhiv tista regulativna instanca, ki odloča in določa, da se vsa množica izrečenega, da se vsa masa izjavljenega ne poraja in ni mogla poroditi in pojaviti zgolj po zakonih mišljenja, ali samo iz igre okoliščin; da ni samo vidna signalizacija tistega, kar se je dogajalo v sferi duha ali sferi reči, temveč, da se je vsa ta množica izjav pojavila zaradi celega kompleksa relacij, ki same na sebi karakterizirajo diskurzivni nivo. To skratka pomeni, piše Foucault, »da če obstaja izrečeno (des choses dites) — in samo to — ni treba spraševati po njegovem neposrednem razlogu stvari, ki so v njem izrečene, ali ljudi, ki so jih izrekli, temveč **sistem diskurzivnosti**, izjavne možnosti in nemožnosti, ki jih vsebuje. Arhiv je najprej zakon tega, kar je lahko izrečeno: sistem, ki uravnava pojavljanje izjav kot edinstvenih dogodkov. Arhiv pa je tudi tisto, kar ne dopušča, da bi se vse to izrečeno brez konca grmadilo v neko amorfnno množico; kar ne dopušča, da bi se vpisovalo v neko premočrtnost brez preloma in izginevalo samo po naključju zunanjih vzrokov, ampak omogoča, da se izrečeno grupira v različne figure, da se sestavlja eno z drugim po različnih odnosih, se obdrži ali zbrše po specifičnih pravilnostih ...« (25).

Arhiv ni niti tisto, kar čuva pred morebitnim izginotjem **dogodek** izjave in ga ohranja za prihodnost, niti ni tisto, kar zbira izjave, ki so postale inertne in jim omogoča njihovo morebitno ponovno »vstajenje«. Arhiv je tisto, kar ob samem korenu **izjave** — **dogodka** definira **sistem njene izjavitivnosti** (énoncabilité), in kar določa način aktualnosti **izjave-stvari**, torej **sistem njenega**

24. AS, str. 169.

25 AS, str. 170.

funkcioniranja. Arhiv ni tak sistem regulativov, ki naj bi vse izrečeno oziroma izjavljeno poenotil v amorfen prostor diskurza nasploh, temveč je prav nasprotno tisto, kar **diferencira** diskurze v njihovo mnogovrstno eksistenco in jih specificira v njihovem lastnem trajanju. Arhiv izpostavlja pravila neke diskurzivne prakse, ki omogočajo izjavam, da obstanejo, in da se obenem pravilno modificirajo. Arhiv je »le système général de la formation et de la transformation des énoncés«²⁶.

Foucault ugotavlja, da arhiva neke družbe, neke kulture ali neke civilizacije in še manj cele epohe, ni mogoče izčrpno opisati. Arhiv je prvič neopisljiv v svoji celoti in drugič neobsegljiv v svoji aktualnosti. V celoti ga ni mogoče opisati zato, ker se vedno daje po fragmentih, se pravi po področjih in po nivojih, in sicer s toliko večjo jasnostjo, kolikor bolj smo od njega časovno oddaljeni. V njegovi aktualnosti pa ga je nemogoče zaobseči zato, ker je to naš lastni arhiv, ker že govorimo znotraj njegovih pravil in zakonov, in ker prav on določa temu, kar lahko povemo oziroma izjavimo, torej »našim« diskurzom in izjavam, njihove moduse pojavljanja, njihove oblike eksistence in koeksistence, njihov sistem kopičenja, zgodovinskosti in izginjevanja.

Arhiv, ki ga torej ni mogoče nikoli dokončno in integralno izpostaviti, tvori splošni horizont, kateremu pripada opis diskurzivnih formacij, analiza pozitivitet in karakteriziranje izjavnega polja. Vsem tem raziskavam skupaj, pravi Foucault, lahko damo ime **arheologija**. Ta termin »označuje splošno temo deskripcije, ki preučuje (interroge) že rečeno (le déjà-dit) na nivoju njegove eksistence: na nivoju izjavne funkcije, ki se v njem izvaja, diskurzivne formacije, kateri pripada, in splošnega sistema arhiva, iz katerega izhaja (relève). Arheologija opisuje diskurze kot v elementu arhiva specificirane prakse«²⁷.

Arheološka analiza individualizira in opisuje diskurzivne formacije, jih primerja, zoperstavlja eno drugi, če se pojavljajo v določeni istočasnosti, jih razločuje, če niso istega datuma in jih tudi postavlja v odnos z nediskurzivnimi praksami, ki jih obkrožajo in jim služijo kot splošni element. Arheološka analiza se vrši vedno v množini, pravi Foucault. V tem se razlikuje od epistemoloških ali »arhitektonskih« opisov, ki analizirajo notranjo strukturo neke teorije. Vedno se izvaja prek več registrov, zmeraj se loteva presledkov in razmahov, preučuje diskurzivne enote tam, kjer se postavljajo druga čez drugo in druga nasproti drugi; skratka preučuje interdiskurzivne konfiguracije. »Horizont, proti kateremu se obrača arheologija, piše Foucault, torej ni **znanost, racionaliteta, mentaliteta, kultura (une science, une rationalité...)**, temveč prepletenost interpozitivitet, ki ji ne moremo na en mah fiksirati omejitev in križnih točk. Arheologija je komparativna analiza, ki ji ne gre za to, da bi reducirala raznovrstnost diskurzov in začrtala enotnost, ki naj bi jih totalizirala, marveč za to, da bi porazdelila njihovo raznovrstnost v različne figure«²⁸.

Omenili smo že, da arheologija preučuje tudi odnose med diskurzivnimi formacijami in nediskurzivnimi področji (institucijami, političnimi dogodki, ekonomskimi praksami in procesi).

²⁶ AS, str. 171.

²⁷ AS, str. 173.

²⁸ AS, str. 208.

Raziskovanja teh odnosov, pravi Foucault, si ne postavljajo za cilj pokazati velikih kulturnih kontinuitet, ali izolirati mehanizme vzročnosti. Ko stoji arheologija pred skupino izjavnih dejstev, je ne zanima, kaj bi jih utegnilo motivirati, niti ne raziskuje, kaj se v njih izraža. Arheološka analiza skuša določiti, kako so lahko pravila formacije, iz katerih ti izjavni fakti izhajajo, in ki karakterizirajo obliko njihove pozitivnosti, vezana na nediskurzivne sisteme. Arheologija skuša definirati specifične forme medsebojne artikulacije.

Svoje analize torej ne postavlja na nivo fenomenov izražanja, odboja in simbolizacije, ker v diskurzu ne vidi več površine za simbolično projekcijo dogodkov ali procesov, ki so situirani drugje. Prav tako ji ne gre za oživljanje koncepta vzročne zveze, ki naj bi omogočala spraviti v odnos neko odkritje z nekim dogodkom, ali nek pojem z neko družbeno strukturo. Arheološka analiza bi se rada izognila nujnemu prenosniku, ki ga predstavlja govoreči subjekt, piše Foucault, »vendar ne zato, da bi si zagotovila suvereno in samotno neodvisnost diskurza, ampak zato, da bi odkrila področje eksistence in funkcioniranja diskurzivne prakse. Z drugimi besedami: arheološka deskripcija se širi v dimenzijo obče zgodovine. Odkriti hoče celotno območje institucij, ekonomskih procesov, družbenih odnosov, na katerih se lahko artikulira neka diskurzivna formacija. Pokazati skuša, kako mu avtonomija diskurza in njegova specifičnost vendarle ne dajeta statusa čiste idealnosti in popolne zgodovinske neodvisnosti. Rada bi osvetlila tisti posebni nivo, kjer lahko zgodovina daje prostor določenim tipom diskurzov, ki imajo tudi sami svoj lastni tip zgodovinskosti in ki so v odnosu s celo vrsto različnih zgodovinskosti«²⁹.

Arheologija definira pravila formacije skupine izjav in s tem pojasnjuje, kako lahko neka veriga dogodkov, in sicer v istem vrstnem redu, postane predmet diskurza, kako je lahko v njem registrirana, opisana, razložena, kako lahko postane predmet konceptualne obdelave in teoretičnega izbora. Arheologija analizira stopnjo in obliko permeabilnosti diskurza; ona postavlja princip njegove artikulacije na verigi sledečih si dogodkov. Foucault pravi, da definira operatorje, s pomočjo katerih se dogodki transkribirajo v izjave. Arheologija torej ne zanika možnosti novih izjav, ki bi bile v korelaciji z »zunanjimi« dogodki; njena naloga je prav v tem, da pokaže, pod kakšnim pogojem lahko take korelacije obstajajo in v čem pravzaprav so. Ne skuša se izogniti gibljivosti diskurzov, ampak skuša sprostiti tisti nivo, na katerem se ta mobilnost sproža. Ta nivo — ali morda bolje — ta proces imenuje Foucault **dogodkovno sklapljanje** (*l'embrayage événementiel*)³⁰.

Arheologija daje pod vprašaj tradicionalno predstavo sukcesije kot absolutna; ne gre ji za to, da bi diskurze obravnavala kot člene, ki so po zakonu svoje končnosti vpisani v zaključeno in nerazklenljivo verigo. Če hočemo konstituirati arheološko zgodovino diskurza, meni Foucault, se moramo najprej otresti dveh predstav oz. modelov, ki se nam ves čas vsiljujeta: tj. linearnega modela govora (kjer si vsi elementi sledijo drug za drugim) in modela

²⁹ AS, str. 215.

³⁰ Glej AS, str. 218.

toka zavesti, kjer si prisotnost vedno uhaja v odprtost prihodnosti in retencijo preteklosti. »Naj se nam zdi še tako paradoksalno, piše Foucault, diskurzivne formacije nimajo istega modela zgodovinskosti, kot tok zavesti ali kot linearnost govornice. Diskurz vsaj takšen kot ga analizira arheologija, se pravi na nivoju njegove pozitivnosti, ni neka zavest, ki polaga svoj projekt v zunanjo formo govornice; to ni nek jezik plus nek subjekt, ki ga govori. To je praksa, ki ima svoje lastne oblike povezovanja in sukcesije«³¹.

V

Arheologija je analiza diskurzivnih formacij, diskurzivnih sistemov, njihovih medsebojnih relacij, njihovih odnosov do nediskurzivnih sistemov oziroma praks. Arheološka analiza skuša odkrivati pravila formacije teh sistemov, skuša odkriti njihov historični a priori, to je pogoje, ki omogočajo, da se pojavijo novi diskurzivni predmeti, pa tudi nove diskurzivne prakse, nove pozitivitete v prostoru vedenja. Vse te definicije diskurzivnih sistemov, diskurzivne formacije, diskurzivnih praks, itd., pa se vendar že gibljejo v mejah določenega razumevanja oz. določene definicije tistega elementa, v okviru katerega je sploh mogoče govoriti in podajati definicije diskurzivnih sistemov, diskurzivnih praks, itd. — to je v okviru vedenja. Šele ko je ta definicija eksplicitno podana, je namreč mogoče odgovoriti na vprašanje ali niso diskurzivne formacije oziroma diskurzivne prakse pravzaprav samo neke pseudo-znanosti, samo neke kvazi-znanstvene discipline.

Na to vprašanje odgovarja Foucault negativno in ga pojasni (poleg drugih) na primeru psihiatrije. Ta se je kot samostojna disciplina konstituirala šele na začetku 19. stoletja, vendar to ne pomeni, da pred tem ni bilo nobene diskurzivne formacije, katere predmet bi bile razne manije, deliriji, živčne bolezni in podobno. Nasprotno, kljub odsotnosti instituirane discipline, je v 17. in 18. st., obstajala diskurzivna praksa, ki je imela svojo pravilnost in svojo konsistenco. »V klasicističnem obdobju, ugotavlja Foucault, imamo torej neko diskurzivno formacijo in pozitiveto, ki je popolnoma dostopna deskripciji, kateri pa ne ustreza nobena določena disciplina, ki bi jo lahko primerjali s psihiatrijo«³². Isto velja tudi za vprašanje znanosti. Diskurzivne formacije niso bodoče znanosti v trenutku, ko se še ne zavedajo sebe samih in se šele tiho konstituirajo. »Diskurzivnih formacij torej ne moremo identificirati niti z znanostmi, niti s komaj znanstvenimi disciplinami, niti s figurami, ki od daleč začrtujejo prihodnje znanosti niti s formami, ki že spočetka izključujejo vsako znanstvenost«³³.

Pozivitete ne označujejo oblik spoznavanja, ne glede ali so to nujni apriorni pogoji ali pa forme racionalnosti. V pozitivitetah se kažejo pravila, po katerih lahko neka diskurzivna praksa formira grupe predmetov, skupine izjavljanj, koncepte in serije teoretičnih izborov. »Tako formirani elementi, ugotavlja Foucault, ne konstituirajo neke znanosti z določeno strukturo idealnosti; njihov sistem je gotovo manj strog. Vendar to tudi niso iz izkustev,

³¹ AS, str. 220.

³² AS, str. 234.

³³ AS, str. 236.

iz tradicije, iz heterogenih odkritij dobljena spoznanja, nakopičena ena ob drugih in povezana samo po identiteti subjekta, ki jih drži zase. Ti elementi so tisto, na čemer se gradijo koherentne (ali nekoherentne) propozicije, na čemer se odvijajo bolj ali manj natančne deskripcije, na čemer se izvajajo verifikacije in se širijo teorije. Ti elementi formirajo **predhodno** (le préalable) tistega, kar se bo pokazalo in delovalo kot spoznanje ali kot iluzija, kot priznana resnica ali kot razkrita zmeta, kot dokončno sprejeto ali kot premagana ovira³⁴. Vendar to predhodno, po Foucaultu, ne smemo vzeti kot nekaj danega, kot neko doživljajsko izkustvo, ki je še povsem ujeto v imaginarno ali v zaznavanje (percepcijo), in ki ga mora človeštvo v teku svoje zgodovine povzeti v racionalni obliki, če hoče najti v njem nakopičene ali skrite idealne pomene. »Ne gre za neko predspoznanje (préconnaissance) ali arhaični stadij v gibanju, ki vodi od neposrednega spoznanja k apodiktičnosti. Gre za elemente, ki jih mora formirati neka diskurzivna praksa, da bi se morebiti konstituiral znanstveni diskurz, ki ne bi bil specificiran samo po svoji formi in strogosti, temveč tudi po svojih predmetih, s katerimi ima opravka, po tipih izjavljanja, ki jih sproži, po pojmi, s katerimi razpolaga in po strategijah, ki jih uporablja³⁵.

Po Foucaultu torej znanosti naj ne bi spravljali v odnos s tistim, kar je moralo ali kar mora biti doživljeno, da bi bila utemeljena njej lastna intenca po idealnosti, ampak naj bi jo spravili v odnos do tega, kar je moralo ali mora biti rečeno, da bi lahko imeli nek diskurz, ki bi ustrezal eksperimentalnim ali formalnim kriterijem znanstvenosti.

»To celoto elementov, ki jih na pravilen način formira neka diskurzivna praksa, in ki so nujno potrebni za konstitucijo neke znanosti, čeprav ni nujno, da jo dejansko konstituirajo, lahko imenujemo **vedenje**³⁶. Vedenje je torej tisto, o čemer se lahko govori v neki diskurzivni praksi. Vedenje pa je tudi prostor, v katerem lahko subjekt zavzame svoje mesto, da more govoriti o predmetih, s katerimi ima opravka v svojem diskurzu³⁷.

Vedenje se torej ne pokriva z znanostjo ali znanstvenostjo, ni noben stranski produkt že konstituirane znanosti. Obstoje vedenja, ki so neodvisna os znanosti. Toda, poudarja Foucault, ni vedenja brez določene diskurzivne prakse in obratno, vsaka diskurzivna praksa se lahko definira samo po vedenju, ki ga formira. Znanosti pa se pojavljajo (še) v elementu diskurzivne formacije in na osnovi vedenja.

Arheologija, pravi Foucault, se ne giblje na osi **zavest — spoznavanje — znanost**, ampak na osi **diskurzivna praksa — vedenje — znanost**. »In medtem ko zgodovina idej najde težišče svoje analize v elementu **spoznanja** (zaradi česar je prisiljena, včasih tudi nehote, naleteti na transcendentno vprašanje), najde arheologija težišče svoje analize v **vedenju** — to se pravi v območju, v katerem je subjekt nujno situiran in odvisen, ne da bi kdajkoli

³⁴ AS, str. 237.

³⁵ AS, str. 237.

³⁶ AS, str. 238.

³⁷ Vedenje klinične medicine je tako napr. celota funkcij pregleda, spraševanja, razvozlanja, registriranja in odločanja, ki jih lahko izvaja subjekt medicinskega diskurza.

mogel predstavljati figuro nosilca (titulaire) (pa naj bo kot transcendentalna dejavnost ali kot empirična zavest)« (podčrt. V. L.)³⁸.

VI

Krog je sklenjen. Začeli smo z implicitnim pojmom arheologije vedenja in skušali prehoditi pot do njegovega eksplicitnega pojma. Prikaz sam je seveda daleč od izčrpnosti ali popolnosti. Šlo nam je le za to, da pokažemo in izpostavimo tiste osnovne postulate, tiste temeljne teze, v katerih in s katerimi skuša Foucault utemeljiti in vzpostaviti svoj lastni diskurz kot specifično diskurzivno prakso. Te postavke naj bi igrale pravzaprav dvojno vlogo: predstavljale naj bi temelj nove pozitivnosti v prostoru vedenja (če uporabimo Foucaultovo terminologijo) in igrale diferencialno vlogo nasproti drugim oblikam zgodovine vedenja (oz. idej, znanosti, itd.).

Strukturalizem nasploh, in Foucaultov še posebej, predstavlja določeno reakcijo na eksistencialistični subjektivizem. Foucault sam priznava³⁹, da se tudi njegovo delo in njegova prizadevanja vpišujejo v področje, kjer gre za vprašanja o človeškem bitju, zavesti, izvoru in subjektu. Kot smo že zapisali, je osnovni Foucaultov problem, kako izdelati neko strukturalno analizo in zgodovino vedenja, brez sklicevanja na kakršnokoli subjektivno instanco. Prva Foucaultova naloga na tej poti je bila torej podati tako definicijo diskurza in vedenja, iz katere bo izključen tudi najmanjši sum o subjektivni dejavnosti, intencij ali izvoru. Diskurz je torej treba po Foucaultu razumeti in pojmovati kot avtoktono, avtonomno maso, ki ima svoja lastna pravila, svoje lastne zakone in svoj lastni red.

Za Foucaulta avtonomnega subjekta ni, edina obstoječa avtonomija je avtonomija diskurza. Subjekt je pri Foucaultu vedno odvisen. V intertni instanci diskurza ni nobenega prostora za subjektivno zavestno dejavnost, med njima ni nobene dialektične zveze. Foucault neprestano poudarja, da diskurz ni nobena vidna, materialna manifestacija človeškega življenja, nobeno polje za materialno inskripcijo subjektivnega doživljanja. Ni torej diskurz funkcija subjekta, ampak je nasprotno subjekt funkcija diskurza, ali bolje, funkcija »v« diskurzu. Vedno se na izbrisu drugega (to je subjekta) kaže in dviga gola masa prvega (tj. diskurza), vedno je drugi samo gibljiva in zbrisljiva variabla, prvi pa masivna konstanta.

Govoreča subjektiviteta je po Foucaultu zgolj **učinek** konfiguracije izjavnega oz. diskurzivnega polja⁴⁰. Tako je napr. tudi avtor, kot ena izmed možnih aktualizacij funkcije subjekta, samo vloga, zgolj prazno mesto umeščeno v maso diskurza. Tudi avtor ni kak govoreči posameznik, ki je izgovoril nek diskurz ali napisal nek tekst, temveč je princip grupacije diskurzov, princip enotnosti in izvora njihovih pomenov, princip njihove koherence⁴¹.

³⁸ AS, str. 239.

³⁹ Glej AS, str. 26.

⁴⁰ Prim. AS, str. 160.

⁴¹ Glej, L'ordre du discours, str. 60. Prim. tudi razpravo Qu'est-ce qu'un auteur.

Foucault pa ne izključuje iz diskurzivnega prostora samo vso kreativnost subjekta, ampak izključuje s to ustvarjalnostjo vred tudi vso njeno pogojenost, vso družbeno prakso.

V zvezi s tem lahko pri Foucaultu ugotovimo določen premik oz. premestitev, ki nastopi z njegovo vpeljavo koncepta diskurzivne **prakse**. Tega koncepta, se pravi pojmovanja diskurza kot posebne vrste prakse, v Foucaultovih prejšnjih delih (tj. pred Arheologijo vedenja) ne najdemo. Možna in verjetna je domneva, da se je hotel Foucault z vpeljavo tega koncepta otresti nekaterih kritičnih pripomb, predvsem na račun njegovega dela Besede in reči. Iz predgovora k temu delu se da namreč razbrati nekatere teze, ki Foucaulta spravljajo prav v bližino nasprotnega tabora, predvsem v bližino Heideggera. V tem delu se kažejo kot edini imperativ teorije njeni nezavedni pogoji in zakoni — njen nezavedni, a delujoči in določujoči **red**. Kritično pripombo na ta račun je (po našem mnenju upravičeno) naslovil nanj Mikel Dufrenne, ko je ugotavljal, da ima izkustvo reda pri Foucaultu iste prerogative kot pri Heideggeru resnica biti, da gre torej za ontologizacijo⁴², ki pa seveda ne bi smela biti združljiva z nekim strukturalističnim projektom.

Pojmovanje diskurza kot posebne vrste prakse — čeprav seveda tudi zdaj ne gre za kako zavestno dejavnost subjekta (posameznika ali družbene skupine) — ki ima svoje lastne zakone in pravila, svoj lastni sistematični regulativ, naj bi Foucaultu omogočilo analizo in deskripcijo diskurza brez sklicevanja na neko fundamentalno iskustvo reda in njegovih modusov biti, torej na neko v bistvu transcendentalno kategorijo, proti čemur Foucault vendar vseskozi nastopa. Zakoni in pravila take diskurzivne prakse so zdaj na drugem nivoju, na nivoju diskurza samega (oz. na njegovi limiti, kot pravi Foucault) in se po nekakšnem uniformnem anonimatu (Foucaultov izraz) nalagajo vsakemu posamezniku, kakor hitro se udeleži diskurza.

Foucault pa se s tem vendarle ne reši drugega problema, ki se navezuje na vprašanje diskurzivne prakse, namreč problema pogojev in vzrokov transformacij zgodovinskih epistemoloških struktur oz. sistemov, ki jih skuša opisati. Foucault namreč pravi, da še zdaleč ne zanika možnosti spreminjanja diskurza, temveč da hoče samo subjektu tega diskurza odtegniti izključno pravico na suverenost⁴³, da hoče zgodovino mišljenja osvoboditi njene transcendentalne subjekcije⁴⁴, jo očistiti slehernega transcendentalnega narcisovstva⁴⁵. Izven in neodvisno od filozofij subjekta in časa, piše Foucault, je treba »izdelati teorijo diskontinuiranih sistematičitet«⁴⁶.

Foucaultu seveda ne moremo in ne smemo očitati, da se tega problema ni zavedal; nasprotno, možno je trditi, da ga je ravno koncepcija diskurzivne **prakse** (in to je vsekakor pozitivno dej-

⁴² Prim. Pour l'homme, str. 41. Poleg tega Dufrenne na drugem mestu v svoji knjigi govori (tudi ne brez aluzije na Foucaulta) o tem, da gre sodobni intelektualizem predaleč, da se skoraj že spogleduje z idealizmom tedaj, ko skuša ontologizirati formalni sistem in tako vpisati teorijo v stvarnost (prim., ibid. str. 138—139).

⁴³ Glej, AS, str. 272.

⁴⁴ Glej, AS, str. 264.

⁴⁵ Glej, AS, str. 265.

⁴⁶ L'ordre du discours, str. 60.

stvo) sploh privedla do vprašanja po razmerju med diskurzivnimi in nediskurzivnimi praksami, Toda, čeprav se mu to razmerje vsepovsod znova izpostavlja, Foucault ne prestopi samega praga deskripcije, nikjer ne poskuša misliti tega razmerja in teoretično utemeljiti vprašanje te korelacije. Foucault sicer povdarja, da so diskurzivne relacije sekundarne v odnosu na primarne relacije med nediskurzivnimi praksami, nikjer pa ne poskuša podati teorije artikulacije diskurzivnih praks v odnosu do nediskurzivnih praks. Foucault sicer govori o tako imenovanem sklapljanju dogodkov (*l'embrayage événementiel*), tj. o artikulaciji diskurzivnih dogodkov po nediskurzivnih »zunanjih« dogodkih, vendar je zanj naloga arheologije samo ta, da »pokaže s katerim pogojem lahko obstaja med njimi korelacija in v čem natančno sestoji (katere so njene omejitve, katera je njena oblika, kod, zakon možnosti)«⁴⁷. Arheologija se hoče torej na vsak način strogo držati v okviru diskurzov, v okviru njihovih sistemov formacijskih pravil in zakonov, ne vpraša pa se s čim in kako so pogojeni ti regulativni sistemi sami. S tem vprašanjem bi namreč arheologija nujno morala transcendirati svoje lastno področje — prostor diskurza in vedenja — ravno tisto področje, ki ga je s tako težavo razmejila.

Vojo Likar

LITERATURA

1. M. Foucault: *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
2. M. Foucault: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966
3. M. Foucault: *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971
4. M. Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur?* Paris, Bulletin de la Société française de Philosophie, Juillet-Septembre, 1969
5. M. Foucault: *Odgovor na jedno pitanje*, Strukturalizam, Posebno izdanje časopisa *Kritika*, Zagreb, 1970
6. M. Foucault: *Foucault repond à Sartre*, *Quinzaine littéraire*, No. 46, 1968
7. M. Foucault: *M. Foucault pojasnjuje svojo zadnjo knjigo*, *Časopis Tribuna*, št. 1, 1969
8. B. Majer: *Strukturalizem*, Ljubljana, Komunist, 1971
9. F. Wahl: *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, v *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1968
10. J. Piaget: *Le structuralisme*, Paris, P. U. F., 1970
11. M. Dufrenne: *Pour l'homme*, Paris, Ed. du Seuil, 1968
12. D. Lecourt: *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, F. Maspéro, 1972
13. R. Garaudy: *Strukturalizem in »človekova smrt«*, *TiP*, št. 1, 1968

⁴⁷ AS, str. 218.

NEMURNOST RUSKEGA FORMALIZMA

I.

O, o njih so pri nas že pisali.¹

II.

Eh, ta nemurnost urja. Čeprav so datacije različne, se zdi, da lahko tako imenovani ruski formalizem postavimo nekako v časovno obdobje 1915—1930. Tako meni večina raziskovalcev. Tako tudi nedvomni avtoriteti Victor Erlich in Tzvetan Todorov. Drugi pa spet drugače. Različne datacije začetka segajo od 1914 do 1919. Najzanimivejša od teh je nedvomno letnica 1914, ko izide knjiga Viktorja Šklovskega »Voskresenie slova« (»Vstajenje besede«).² Glede konca pa so si raziskovalci nekako enotni — to je leto 1930, ko se je formalizem delno dokončno iztekel in izčrpal, delno pa bil dokončno nasilno zatrt. Sicer Boris Tomaševski že

¹ Tako Anton Ocvirk: »Historizem v literarni zgodovini in njegovi nasprotniki«, Ljubljanski zvon, 1938, potem pa še »Formalistična šola v literarni zgodovini«, Slovenski jezik, 1938, letnik I., snopič 1—4, nekaj malega pa tudi v »Teorija primerjalne literarne zgodovine«, Ljubljana, 1936. Potem pa Katarina Šalamun — Biedrzycka, »O literarno-zgodovinski znanosti«, Problemi, februar 1970, letnik VIII, št. 86, str. 22—27. Boris Majer: »Strukturalizem« (Poskus filozofske kritike), Ljubljana 1971, str. 64—68, ter končno dr. Dušan Pirjevec: »Vprašanje strukturalne poetike« (Teze in gradivo), Problemi — Razprave, št. 116—117, avgust — september 1972, letnik X. Razen omenjenih so v Jugoslaviji o formalizmu pisali še E. Zaharov: »Formalistički pravac u ruskoj književnosti«, Misao, Beograd 1932, št. 7—8. A. Flaker: »Formalna metoda i njezina sudbina«, Pogledi 55, almanah ter tudi v knjigi A. Flaker — Z. Škreb — »Stilovi i razdoblja«, Zagreb, 1964. B. Donat: »Tzv. ruski formalizam«, Delo, Beograd, 1964, br. 8—9. A. Petrov: »Poetika ruskog formalizma«, Književnost, Beograd, 1968, br. 1, 2, 3 ter tudi v knjigi — zborniku »Poetika ruskog formalizma«, Beograd, 1970, str. 7—78. Juraj Bedenicki: »O Viktoru B. Šklovskom« v knjigi Viktor B. Šklovski: »Uskrnsnuče riječi«, Stvarnost, Zagreb, 1969. Nana Bogdanović: »Formalizam i Tomaševski« v knjigi Boris Tomaševski: »Teorija književnosti«, Beograd, 1972. In Aleksandar Petrov: »Predgovor« k Boris Ejhenbaum: »Književnost«, NOLIT, Beograd, 1972. Bibliografijo literature o ruskem formalizmu izven naše dežele pa glej v zborniku »Poetika ruskog formalizma«, Beograd, 1970.

² Prevod glej v zborniku razprav Šklovskega, ki je izšel pod naslovom Viktor B. Šklovski »Uskrnsnuče riječi« pri založbi Stvarnost (Zagreb, 1969) in v katerem je, razen naslovne, še osem njegovih razprav oz. odlomkov.

leta 1922 piše in leta 1925 objavlja svoj »Na mesto nekrologa«, toda aktivnost zares začne upadati šele po letu 1927, da bi jo dokončal njen začetnik Viktor Šklovski s spisom »Spomenik znaštveni zmoti« 27. januarja 1930 v časopisu »Literaturnaja gazeta«. Uradno pa je hajka na formaliste končana šele leta 1936 s pravim sodnim procesom formalizmu, ki je bil tako dokončno obsojen skupaj z drugimi imeni takratnega ruskega umetniškega in kulturnega življenja (med drugimi tudi Šostakovič). Ta pregon se je nadaljeval šele leta 1946, ko nastopi Ždanov z napadi na Ejhenbauma, Žirmunskega, Tomaševskega, te »buržoazne kozmopolite in ponižne malikovalce Zapada.« V tem obdobju (1915—1930) je razvoj formalizma tako dinamičen, da mnogi ločujejo več obdobj. Tako Victor Erlich³ loči obdobje »bojev in polemik« (1916—1920), obdobje »nemirne rasti« (1921—1926) ter »krizo in zlom« (1926—1930).

Ko se govori o ruskem formalizmu, se največkrat govori o formalni ali formalistični metodi ali pa tudi šoli. Zdi se, da ne ustreza nobeden teh pojmov, čeprav je drugi (šola) precej bližje stanju stvari. Mnenje, da tu gre za neko novo metodo, so ostro zavrnilo že sami formalisti. Tako Ejhenbaum — »Tako imenovana 'formalna metoda' ni posledica utrjevanja posebnega 'metodološkega' sistema, temveč je nastala v borbi za samostojnost in določenost znanosti o literaturi.« Podobno tudi Tomaševski. Podobne nejasnosti so tudi okrog same besede »formalizem« oz. »formalni«. Sami formalisti so se neradi tako imenovali in so največkrat uporabljali ta izraz z dodatkom t.i. Tako predvsem Tomaševski, Osip Brik, tudi Žirmunski. Ejhenbaum pa celo predlaga nov izraz — »morfološka metoda«. Roman Jakobson pa je trdil, da so ta naziv prvi začeli uporabljati sovražniki, ki so hoteli oblatiti vsako analizo pesniške funkcije jezika.

Šola je imela dva centra, ki sta zelo tesno sodelovala. Leta 1915 so v Moskvi organizirali »Moskovski lingvistični krožek«, v katerem so aktivno sodelovali Osip Brik, Roman Jakobson, Boris Tomaševski, Bogatirjov. Leta 1916 pa so v Peterburgu ustanovili »Opojaz« (»Oščestvo izučeniya teorii poetičeskogo jazyka« — Društvo za teoretično proučevanje pesniškega jezika), v katerem so aktivno sodelovali Viktor Šklovski, Brik, Lev Jakubinski, Boris Ejhenbaum, Polivanov, Jurij Tinjanov. Razen omenjeni imen so na šolo vezani še tako imenovani sopotniki, ki so s šolo tesno sodelovali, a so se od nje teoretično tudi distancirali. To sta predvsem Vinogradov in Viktor Žirmunski.

Formalisti nikoli niso imeli svoje revije. Sodelovali pa so v številnih futurističnih in profuturističnih časopisih kot so npr. »Lef« in »Novyj Lef«, pa tudi v drugih: »Letopis Doma literatorov«, »Zvezda«, »Žizn' iskusstva«, »Russkaja reč«, »Literaturnaja gazeta«, »Na literaturnom postu« itd. Toda glavna dejavnost formalistov je bila skoncentrirana v štirih zbornikih njihovih razprav (Sborniki po teorii poetičeskogo jazyka), ki jih je izdal Opojaz v letih 1916, 1917, 1919 in 1921.

³ Victor Erlich: *Russian Formalism; History Doctrine*, Mouton and Co., 1955 'S-Gravenhage.

III.

Ruski formalizem hej, hej. Leta 1923 Viktor Žirmunski piše v razpravi »Naloge poetike« (»Zadači poetiki« — prvič objavljena že leta 1921 v časopisu »Načala«, leta 1923 pa izide predelana in razširjena v zborniku »Naloge in metode proučevanja umetnosti«): »Dolgo vrsto let je obstajalo in tudi zdaj ni dokončno opuščeno mnenje, da so material poezije 'slike'. Nemška idealistična estetika je imela umetniško delo uteleševanje ideje v čutni sliki ... Vrednost umetnosti se določa po konkretnosti prikazovanja, po očitnosti (Anschaulichkeit) v širšem pomenu te besede ... Čim popolnejše je oblikovanje ideje v sliko, tem popolnejše je umetniško delo. Ta teorija 'očitnosti' in 'slikovitosti' izven njene prvotne metafizične osnove še danes obstaja v učenju Potebnje in njegove šole, ki, ne da bi se tega zavedali, enačijo pojma umetniškega in slikovitosti«⁴. Tako Žirmunski samo ponovi očitke, ki jih je prvi formuliral Viktor Šklovski v delu »Umetnost kot postopek«⁵, ki je bilo vesplošno priznано kot manifest formalizma. Sprašujemo se, kaj pomeni ta očitek učenju Potebnje, da enači pojma umetniškosti in slikovitosti.

Aleksander Afanasijevič Potebnja je v splošnem sprejel močne vplive od nemške klasične filozofije (Fichte, Schelling, Hegel), na ožjem področju svojega raziskovanja (raziskovanje jezika) pa je izhajal iz Humboldtovega razumevanja jezika kot pogoja zgodovinskega razvoja in duhovnega življenja, saj je ravno jezik princip dejavnosti duha tj. porajanja in razvoja misli. In samo misel je tista, ki lahko spozna resnico. Tu je stična točka z vplivi nemške klasične filozofije. Potebnja velja za začetnika psihološke šole v ruski lingvistiki in lingvistične poetike v ruski literarni vedi. Andrej Beli ga v svoji znameniti knjigi Simbolizem (Moskva, 1910) imenuje »oče ruskega simbolizma«.

V besedi Potebnja seveda že loči več plasti: zunanjo in notranjo formo ter pomen. Notranjo formo razume kot simbol pomena, kot simbol čutne slike. Svojo lingvistično poetiko je zgradil ravno na analogiji med besedo in literarnim delom. Tudi literarno delo ima zunanjo formo, ki je literarna forma sploh, notranji formi besede odgovarja t. i. literarni lik ali slika (rusko: obraz), pomenu besede pa vsebina literarnega dela. Tako razumljeno literarno delo je »mišljenje v slikah«, pomanjkljivost umetniške slike pa je v tem, da ne izraža dokončne misli, ni misel sama. Umetniške slike le sodelujejo v porajanju misli in so kot take sredstvo spoznavanja in spoznavanja, v našem primeru, tj. v primeru Potebnjinega psihologizma, so sredstvo spoznavanja človekovega duhovnega sveta.

Šklovski citira Potebnjo: »Brez slike ni umetnosti, še posebej poezije ne.« (»Umetnost je mišljenje v slikah.«) ter: »Poezija, tako kot proza, je predvsem določen način mišljenja in spoznavanja.« Razen tega pa obstaja »Odnos med sliko in tistim, kar se

⁴ »Poetika ruskog formalizma«, Beograd, 1970, str. 317—318. V nadaljnjem tekstu citiramo kot PRF.

⁵ »Iskustvo kak priem«, Sborniki po teorii poetičeskogo jazyka, Vypusk vtoroj, Petergrad, 1917. Prevođe glej PRF, str. 81—94 ter V. B. Šklovski: »Uskrnuće riječi«, str. 38—51.

pojasnjuje ...« in sicer tako, da je »... slika nekaj veliko enostavnejšega in jasnejšega kot tisto, kar pojasnjuje ...« (PRF, str. 81). Umetnost, ki je prikazovanje s pomočjo slik je mišljenje, je spoznavanje, je pojasnjevanje nečesa s pomočjo slik, tako da to postane jasnejše in s tem vsem dostopnejše. Funkcija umetnosti je pojasnjevanje, prikazovanje, spoznavanje nečesa, kar ni ona sama. Je čutno (v čutnih slikah) upodabljanje duhovnega, notranjega. Je čutno upodabljanje ideje kot bi to rekel Žirmunski. To mišljenje se očitno giblje znotraj tistega razumevanja umetnosti, ki je svoj vrh doseglo v nemški klasični filozofiji, še zlasti pa s Heglom in njegovo definicijo umetnosti kot »das sinnliche Schein der Idee«. Kritika takšnega pojmovanja umetnosti je bila tudi kritika simbolizma, ki se mu je uprl futurizem. Kajti stavek »Umetnost je mišljenje v slikah«, lahko povemo tudi tako: »Umetnost je predvsem ustvarjanje simbolov«.6 Naše vprašanje pa se glasi. V nasprotju z omenjenim tradicionalnim pojmovanjem, kakšno razumevanje umetnosti (poezije) in umetniškega se uveljavlja v in skozi teoretično misel t. i. ruskih formalistov?

IV.

»Tako torej marsikdo celo danes meni, da je mišljenje v slikah ... glavna značilnost poezije. Tako bi ti ljudje morali pričakovati, da bo zgodovina te, po njihovih besedah 'slikovne' umetnosti, pravzaprav zgodovina razvoja slik. Toda izkazalo se je, da so slike skoraj statične, iz stoletja v stoletje, iz kraja v kraj, od pesnika do pesnika prehajajo, ne da bi se spreminjale. Slike so 'od nikogar', 'božje'. Čimbolj dojemate dobo, vedno bolj se zavedate, da so slike, ki ste menili, da jih je ustvaril določen pesnik, v resnici tuje in ki jih on uporablja skoraj nespremenjene. Vse delo pesniških šol je pravzaprav kopičenje in obdelava novih umetniških postopkov, zbiranje in obdelava govornega materiala, in bolj razvrstitev kot ustvarjanje slik. Te so dane, in v poeziji je veliko več spomina na slike kot mišljenja v slikah.« (Viktor Šklovski, »Umetnost kot postopek«, PRF, str. 82). To misel smiselno nadaljuje Viktor Žirmunski v že omenjenem delu »Naloge poetike«: »Tradicionalni razdelitvi na formo in vsebino, po kateri v umetnosti obstajajo estetski in izvenestetski momenti, je bila zoperstavljena druga razdelitev, ki je temeljila na bistveni značilnosti umetniškega dela kot objekta estetske analize: razdelitev na material in postopek (gl. zbornik Poetika, članek V. B. Šklovskega »Umetnost kot postopek«). To zoperstavljanje kaže na pot k proučevanju in sistematični obdelavi 'formalnih' elementov poezije«. (PRF, str. 317)7.

Gre torej za postopek obdelave materiala in sicer govornega materiala, za postopek obdelave tistih slik, ki so »od nikogar«, ki so »božje«. Formalisti se niso nikoli ukvarjali s tem »božjim« izvorom slik, s tem »od nikogar«, s »spominom na slike«, nikoli se niso vprašali po njih apriorni danosti, po pomenu te »božjosti«. Tam, kjer bi lahko začeli s filozofijo, so ostali na pozicijah čiste

6 Viktor Šklovski: »Umetnost kot postopek«, PRF, str. 82.

7 Tu, kot vidimo, se skriva tudi odgovor na vprašanje o imenu ruski FORMALIZEM in ki sem ga delno obravnaval že v II. poglavju.

znanosti. Misel so prepustili drugim. Naš premislek pa se usmeri k literarnem postopku.

Zanima nas torej, kaj je to literarni postopek. Citiram delo Romana Jakobsona »Viktor Hlebnikov« iz leta 1921: »Na ta način predmet literarne znanosti ni literatura temveč literarnost, tj. tisto, kar dano delo naredi za literarno delo.« ter tudi: »Če znanost o literaturi hoče postati znanost, mora pripoznati 'literarni postopek' za svojega edinega 'junaka'. Torej, temeljno vprašanje je vprašanje upravičenosti uporabe literarnega postopka.« (PRF, str. 102). Literarni postopek je torej tisto, kar imenujemo literarnost literarnega dela, je tisto, kar to delo naredi za literaturo, za umetnost. Literarni postopek je bistvo literature. Umetnost je pa umetnost, ko je literarni postopek, uporabljen pri njeni izdelavi, zgodovinsko upravičen. Literarni postopek in **upravičenost**⁸ njegove uporabe je edino vprašanje literarne znanosti, če ta hoče biti znanost. In vse to so »pozabljali« vsi literarni zgodovinarji, vsa dotedanja literarna »znanost«, ki ravno zaradi tega ni bila prava znanost, temveč se je obnašala kot policija, ki, ko hoče prijeti kakšnega prestopnika, za vsak slučaj pobere še tiste, ki so se slučajno znašli na mestu. Tako je ta t. i. znanost uporabljala vse: življenje avtorjev, psihologijo, politiko, filozofijo in pri tem pozabljala, da ta področja pripadajo ustrezajočim znanostim: zgodovini, sociologiji, politologiji, filozofiji, psihologiji itd.

Predmet prave literarne znanosti pa je lahko samo literarnost literature, njeno bistvo, literarni postopek. Zato je pozornost formalistov usmerjena k proučevanju elementov literarnega postopka, s pomočjo katerih ta opravlja svojo funkcijo, narediti neko delo za umetnost, literaturo. Ti elementi so npr.: metafore, metonimije, inverzije, paralelizmi, razvrstite akcentov, uporaba ali ne verza, uporaba določenih samoglasnikov (tako »u« daje pesnici odtenek monotonije, žalosti, melanholije itd.), uporaba pesniških slik-tropov, skratka vse tisto, kar Žirmunski v »Nalogah poetike« poimenuje stil⁹ ter tako uporabi svoje ime za literarnost literature. Mi se tu ne bomo ukvarjali s problemom stila pri Žirmunskem in prav tako ne z analizo elementov literarnega postopka, ker se zdi, da tovrstne analize pripadajo literarnim znanostim samim. Najbrž pa bi bilo zanimivo, če bi zdaj opisali kakšen konkreten primer analize nekega literarnega dela in uporabljenega literarnega postopka. Na voljo bi imeli številne primere¹⁰, vendar to možnost opuščamo, ker nas zanima predvsem teoretična dejavnost formalistov, na katero pravzaprav tudi naveže zakoniti

⁸ Na prvi pogled se zdi, da je s pojmom *upravičenosti* literarnega postopka formalizem, sicer samo enkrat toda kljub temu, začel v slepo ulico ter tako obtičal v tradiciji nekega pojmovanja in razumevanja umetnosti, ki se mu je hotel izogniti in upreti. Da temu ni docela tako in kako je s tem, bomo videli v V. poglavju.

⁹ Tu seveda ni mišljen stil v tradicionalnem pomenu besede, čeprav nekatere stične točke obstajajo.

¹⁰ Viktor B. Šklovski: »Tristram Šendi Sterna i teorija romana, Opozaj, 1921 ter tudi »Razvertyvanie sjužeta«, Sborniki po teoriji poetičeskogo jazyka, 1921. Oba prevoda glej v že omenjenem zborniku razprav Šklovskega »Uskrsnuće riječi«, Zagreb, 1969. Druga razprava je analiza Don Kihota. Nato še Boris Ejhenbaum: »Kak sdelana 'Šinelj Gogolja« — Poetika 1919 in še številni drugi.

dedič formalizem t. i. strukturalna poetika¹¹. Najbrž pa ni slučajno, da se tisti učenci in nadaljevalci, ki so ostali zgolj na ravni praktične analize, niso nikoli dvignili nad raven epigonstva in šušmarstva.

V.

Nas pa zdaj zanima, kako literarni postopek, s pomočjo svojih že omenjenih elementov, opravlja svojo funkcijo, kako naredi neko delo za literarno delo. In kako je z upravičenostjo literarnega postopka, o kateri govori Jakobson?

»Tako izginja življenje, spreminjajoč se v nič. Avtomatizacija požira predmete, obleke, pohištvo, ženske, strah pred vojno.

Če marsikdo preživi vse zapleteno življenje, ne da bi se ga zavedal, to življenje kot bi ne obstajalo. (Tolstoj-Zapiski iz dnevnika, 29. februar 1897 - op. D. V. L.)

Da bi povrnili občutenje življenja, da bi stvari občutili in bi kamen spet bil kamen, obstaja tisto, kar se imenuje umetnost. Cilj umetnosti je, da občutenje stvari dá na način videnja in ne prepoznavanja; umetniški postopek je »priem ostranenia« (po stopok »onenavadanje« — »ostranenie«) stvari, postopek otežkočene forme, ki potencira težave in čas trajanja percepcije, ker je ta proces v umetnosti sam sebi cilj in mora biti podaljšan; umetnost je način, da se doživi proces ustvarjanja (stvarjanja) stvari, medtem ko je tisto, kar je v umetnosti ustvarjeno, sekundarnega pomena« (Viktor Šklovski, Umetnost kot postopek, PRF, str. 86). Na mestu iz dnevnika, ki ga tu navaja Šklovski, Tolstoj govori, kako je pospravljal sobo in ko je hodil okrog, je prišel do divana in se ni mogel spomniti, ali je že otrl prah z njega. In tudi če bi ta prah že otrl, ker se tega ni mogel spomniti, je isto kot bi ga ne bil otrl. In podobno je z življenjem. Če vse zapleteno življenje nekateri živijo, ne da bi se tega zavedali, potem to življenje kot bi ne obstajalo.

Literarni postopek je torej postopek otežkočene forme, da bi se potencirale težave pri branju, da bi se podaljšal čas percepcije. To umetnik (tu literarni) doseže z uporabo že omenjenih elementov postopka: metafor, paralelizmov, inverzij, verza itd. ali pa z neuporabo istih itd. Formalisti raziskujejo, kako so ti elementi uporabljeni, kako je dani material oblikovan, da delo postane umetnost. Delo pa je umetnost, ko svoj material naredi ne navadnega. Ta material, te »slike« pa umetnik vedno že najde, saj so »večne«, »božje«. Umetnik ta material pred-oči, da postane oči-ten in to tako, da se začudimo. Začudimo se nad obstojem tega predmeta, nad lepoto njegove prisotnosti, medtem ko pred tem za nas sploh »ni obstajal« v avtomatizmu vsakdanjega življenja. Do zavesti nam prodre prav obstoj stvari, njihova prisotnost in prisotnost drugih ljudi in s tem tudi naše lastno bivanje. Zdaj je kamen spet kamen, in miza je miza, in človek človek, povrnilo se je občutenje življenja, da vse to vidimo v tem, da vse je in ne samo prepoznamo (ali, to je pa samo kamen). In samo življenje je spet postalo življenje, in spet smo v svetu, ki je.

¹¹ O tem glej razpravo dr. Dušana Pirjevca »Vprašanje strukturalne poetike« (Teze in gradivo), Problemi-Razprave, št. 116—117, avgust — september 1972, letnik X.

A v deroči sivini vsakdanjosti se nenehno ponovno izgublja to z muko pridobljeno občutenje življenja. Zato se poezija (umetnost) mora goditi kot nenehno izstopanje iz te vsakdanjosti. Vsak pesniški akt je novo rojstvo življenja, ki mora nenehno nastajati, če hoče biti. A ni samo avtomatizacija vsakdanjosti, ki povzroča nenehno izgubljanje komaj pridobljene čistosti bivanja. Tudi sam vsakokratni pesniški akt se izčrpava, otopi, posivi, okameni. Forma postane vsakdanja, zbledi. Čudenja ni več. Tista težava, ki jo je povzročil postopek otežkočene forme, izgine, percepcija se skrajša na minimum, stvari nam postanejo spet vsakdanje, privadimo se jim, niso več čudne, nenavadne. Učinek je zgubljen. Puškin je postal kalup, okamenina. Branje njegovih pesmi se nam dozdeva lahko, enostavno, zelo nam je razumljiv. A to, ker ni več živ, ker je postal fosil. Sodobnikom se ni zdel tak. Potrebna je nova forma, nov pesniški akt, nov pesniški postopek, nov »priem ostranenia«, novo začudenje ter s tem novo rojstvo stvari, novo rojstvo kamna, ki spet postane kamen, in ženska ženska in strah pred vojno spet strah pred vojno. In s tem tudi novo rojstvo Puškina. In življenje je spet življenje, in spet »vémo«, da smo in da vse je. Če to doseže, je nov pesniški postopek upravičil svojo uporabo ter se s tem postuliral kot prava, polnovredna umetnost. Tako je razkril svojo umetniškost, svoj raison d'être. Kriteriji upravičenosti so tu ostali nemišljeni, prepuščeni zgodovini in naši lastni skušnji. S pojmom upravičenosti formalizem izpričuje svojo še-vedno zavezanost tradiciji, ki pozna pravo in ne-pravo literaturo, umetnost in ne-umetnost,¹² čeprav se tudi tu že trga, ko odklanja, da bi upravičenosti določil kakršnekoli kriterije. S pojmom postopka pa svoje razpiranje novega trdno zaznamuje.

In kako je z vsem tem pri besedni umetnosti, poeziji? »Če je likovna umetnost pravzaprav oblikovanje samovrednega materiala, in če je glasba pravzaprav oblikovanje samovrednega zvočnega materiala, a koreografija samovrednega materiala — gibov, potem je poezija oblikovanje samovredne »samovite« besede (»samovitogo slovo«), kot to pravi Hlebnikov. — Poezija je jezik v svoji estetski funkciji.«¹³ Tu se Jakobson sklicuje na Hlebnikova, čeprav bi se lahko z enako upravičenostjo tudi na Aleksandra — Alekseja Kručennyha in njegov spis »Deklaracija slova kak takovogo« iz leta 1913, kot je to istega leta (1916) storil npr. Viktor Šklovski v »O poezii i zaumnom jazyke«. Poezija je torej v svoji estetski funkciji. Material poezije je beseda, samovredna beseda. Poezija nam jo pred-oči takó, da jo zagledamo kot besedo (»kak takovogo«), izven njene vsakdanje uporabe in uporabnosti.

»Jezikovni pojavi morajo biti klasificirani glede na cilj, s katerim človek v vsakem konkretnem primeru uporablja svoje jezikovne pojme. Če jih uporablja samo iz praktičnih razlogov komunikacije, govorimo o sistemu **praktičnega**, pogovornega jezika, v katerem pojmi (zvoki, morfološki deli itd.) nimajo samostojne prednosti, temveč so samo **sredstvo** komunikacije. Toda, lahko

¹² Da formalizem po svoji temeljni tendenci ni poznal te razdelitve in takšnega razumevanja umetnosti, je dovolj razvidno iz že citiranega mesta iz razprave Viktora Žirmunskega »Naloge poetike« (1923) na začetku IV. poglavja pričujočega razmišljanja.

¹³ Roman Jakobson: »Viktor Hlebnikov« (1916), PRF, str. 102.

predpostavljamo, da obstajajo (in tudi res obstajajo) drugi jezikovni sistemi, v katerem je praktični cilj sekundarnega pomena (čeprav ni nujno, da čisto izgine), jezikovni pojmi pridobijo **samosvojo vrednost (samo-vrednost)**.« ter: »Pri praktičnem pogovornem jeziku človekova pozornost ni skoncentrirana na zvoke; ti ne dosega jasne sfere zavesti in nimajo samosvoje vrednosti, ker služijo samo kot **sredstvo** komunikacije.« piše Lev Jakubinski leta 1916 v spisu »O zvokih jezika stiha« (PRF, str. 137)

V praktičnem pogovornem jeziku je beseda torej **sredstvo** komunikacije, nima lastne vrednosti. Njena vrednost je zgolj v njeni uporabnosti kot sredstvo. Beseda je informacija o nečem, kar ni ona sama. V poeziji pa beseda zaživi kot beseda (slovo kak takovogo), zaživi svoje lastno življenje, je informacija o sebi, o svojem obstoju, o svojem je, je beseda, jezik v svoji estetski funkciji. Je samostojna, samovredna in samozadostna (samovitogo slovo). Zato sploh ni nujno, da je nosilec kakršnegakoli pomena (čeprav to lahko je), medtem ko je v praktičnem govoru smisel besede v ospredju, zato so besede brez smisla **neuporabne**. V praktičnem pogovornem jeziku ni usmerjena k zvokom (če govorimo z Jakubinskim), zato je tudi možno t. i. »požiranje besed«, ne da bi to bistveno motilo, zato so tudi možni številni dialekti.

V jeziku poezije pa je drugače. Tu je predmet pozornosti zvok, ki zdaj ima lastno vrednost. Zvok dosega zavest. Jakubinski govori o emotivnem delovanju zvokov besed, ki se najpogosteje pojavlja pri poslušanju besed nekega jezika, ki ga ne razumemo, čeprav je to emotivno delovanje možno tudi ob razumevanju tega jezika. Kako lahko besedo, ki jo razumemo, zagledamo z njene fonetične plati? Jakubinski navaja primer večkratnega ponavljanja neke besede, tako da se nam zazdi čudna, smešna; ali pa, kako se včasih začudimo ob izgovorjavi lastnega imena. Ta čudnost je razlaganje besede in to razlaganje (ki je adekvatno terminu Šklovskega »ostranenie«) **se nenehno godi v poeziji**. To osvobajanje besede od njene vsakdanje uporabnosti, vsakdanjega pomena.

Zato je v poeziji tudi mogoča uporaba besed brez smisla, uporaba t. i. **zaumnega jezika**, o katerem piše Viktor Šklovski v »O poezii i zaumnom jazyke« (PRF, str. 119-136). To je jezik brez določenega pomena in smisla. To je, če napišem: Tidl — didl la-cra ti, salamburo tidl — di¹⁴. Pomen besed je brisan, beseda na nas učinkuje samo še kot zvok, popolnoma osvobodjena kakršnegakoli pomena in uporabnosti, res beseda v svoji estetski funkciji. To seveda ne pomeni, da je edino dobra poezija in edino prava tista, ki je pisana v zaumnem jeziku. To je samo **skrajni** primer, ki nazorno ilustrira tezo o poeziji kot jeziku v njegovi estetski funkciji, o poeziji kot informaciji o sami sebi, za razliko od praktičnega govora, kjer jezik nastopa kot sredstvo komunikacije. Zaumni jezik je jezik, ki ni otrpel, svoboden jezik, jezik univerzuma. Razen tega je povratak v začetek, v prvotno ritmično-muzikalno vznemirjenost, v prazvok¹⁵.

¹⁴ Glej tudi pesmi ruskih futuristov Problemi — Literatura, št. 118—119—120, oktober — november — december 1972, letnik X. Pričujoči primer je moj.

¹⁵ Glej A. Kručonih: »Deklaracija zaumnega jezika«, Problemi — Literatura, 118—119—120, str. 128—129.

Tako je poezija razmejena od praktičnega, pogovornega jezika. Tako že prehajamo na določanje mesta poezije in njenih odnosov do drugih njej bolj ali manj podobnih pojavov in tudi drugih. O tem je čisto načelno govoril že Boris Ejhenbaum leta 1922 v članku *Melodija stiha* (PRF, str. 165-182), ko je razpravljal o približevanju poetike lingvistiki ter o razlikah med njima. Nas tu zanima predvsem izjava, da »Poetika začenja z izločanjem pesniškega jezika iz vrste jezikovnih fenomenov sploh...« (PRF, str. 172) Tu Ejhenbaum torej govori o izločanju pesniškega jezika iz vrste jezikovnih pojavov. Upam, da je do zdaj v zadostni meri bilo pokazano, kako so formalisti to storili. Toda, izkazalo se je, da sam pojem izločanja zahteva tudi opredelitev odnosov do pojavov, iz katerih vrste je poezija izločena in takoj nato tudi do drugih vrst.

To delo je začel že Lev Jakubinski že leta 1916 v že omenjenem delu »O zvokih jezika stiha«, ko je razmejil jezik poezije od praktičnega jezika. Na določen način je o tem govoril tudi Boris Tomaševski v delu »Ritem proze« (PRF, str. 183-193), ko je s stališča ritma razdelil govor na: 1. zvočni (pogovorni) govor, ki je navadno dialog, 2. pisano prozo ter 3. poezijo (PRF, str. 183). Tu je zanimivo predvsem ločevanje med prozo in pogovornim govorom (Tomaševski govori o rehabilitaciji gospoda Jourdaina). Ta tendenca k raziskovanju odnosov znotraj literarne vrste, ki se nadaljuje k raziskavi odnosov med literarno vrsto in sosednimi vrstami pojavov, ki je, kot smo že videli, že bila prisotna v delih Ejhenbauma, Jakubinskega, pa je doživela, svojo polnovredno teoretično realizirajo v delih Jurija Nikolajeviča Tinjanova »Literarno dejstvo« (»Literaturnyj fakt«, 1924) in »O literarni evoluciji« (1927) ter v kratkem skupnem članku Romana Osipoviča Jakobsona in Tinjanova »Problemi proučevanja jezika in literature (1929)¹⁶.

Nova naravnost zahteva tudi novo terminologijo. In Tinjanov jo tudi vpelje: »Splačalo se je opraviti analitično delo ob posameznih elementih dela: vsebini, stilu, ritmu in sintaksi v prozi, ritmu in semantiki v poeziji itd., ker smo se prepričali, da je abstrakcija teh elementov v določeni meri dovoljena kot delovna hipoteza; toda vsi ti elementi so medsebojno povezani in medsebojno delujejo. Raziskovanje ritma poezije in ritma proze je moralo pokazati, da je vloga enega in istega elementa v različnih sistemih različna.

Povezanost vsakega elementa literarnega dela (kot sistema) z drugimi elementi, kar pomeni tudi s celotnim sistemom, imenujem **konstruktivna funkcija** danega elementa. Podrobna raziskava pokaže, da je takšna funkcija kompliciran pojem. Element se istočasno povezuje na eni strani z vrsto podobnih elementov drugih del — sistemov in celo drugih vrst, na drugi strani pa z drugimi elementi danega sistema (autofunkcija in sinfunkcija) « (PRF, str. 289). Razen pojma **konstruktivne funkcije** (povezanost elementov znotraj dela) pa Tinjanov vpelje še pojem **literarne funkcije** (povezanost literarnega dela z drugimi literarnimi deli) ted **funkcijo literarne vrste**, ki je povezanost literarne vrste z drugimi (ne-

¹⁶ Prevodi omenjenih razprav se nahajajo v zborniku »Poetika ruskog formalizma«.

literarnimi) vrstami. V čem pa je ta zveza literature s sosednimi vrstami oz. serijami (kot to pozneje poimenujeta Jakobson in Tinjanov)? Ta zveza je življenje. Toda, kaj je zveza med življenjem in literaturo? Kajti, življenje je po strukturi mnogostransko in funkcija vseh njegovih strani je lastna samo njemu. »Življenje je povezano z literaturo predvsem po svoji govorni strani ... literatura opravlja glede na življenje **govorno funkcijo**.« (PRF, str. 296) Literatura je govor, jezik par excellence. To nas pa po eni strani vrača k stari tezi formalizma, da je poezija jezik v njegovi estetski funkciji, da je jezik, beseda »kak takovogo« (»samovitogo slovo«). A zdaj nas zanima predvsem povezanost literarnega dela in literarne serije z drugimi serijami.

Določeno literarno delo je sistem določenih elementov. Vsi ti elementi se v ta sistem ne vključujejo in povezujejo enakopravno. Obstaja skupina elementov, ki dominira — **dominanta** — ki s tem deformira druge skupine elementov in jih potiska v ozadje. Ta dominanta določa vključenost nekega sistema v določeno serijo. Delo, v katerem dominira skupina (zelo pogojno rečeno) »poetičnih elementov«, se vključuje v serijo poezije in ne morda v serijo proze. Torej, neko pesem uvrstimo v poezijo ne po vseh njenih značilnostih temveč samo po nekaterih. Drugi, sekundarni, elementi pa to isto npr. lirično pesem vežejo z drugimi sosednimi serijami: s prozo, s serijo epov, serijo socioloških pojavov, serijo literarnih dejstev sploh, psihološko serijo, filozofsko itd. Toda po svoji dominantni je to lirika in se kot taka vključuje predvsem v serijo poezije oz. lirike. In tudi če raziskujemo to povezanost posameznih elementov z določenimi serijami, je nedvomno narobe, če te elemente iztrgamo iz celote, v katero so vgrajeni in nato raziskujemo njih povezanost z drugimi serijami ne glede in brez konstruktivne funkcije.

Ta vsesplošna povezanost elementov, sistemov in serij pa ni statične narave, temveč je v nenehnem razvoju, spreminjanju, je evolutivnega značaja. Ta problem statike in dinamike je Tinjanov obravnaval že v »Literarnem dejstvu«. Vsaka definicija literature je formulirana s statičnega stališča (operira zgolj z njenimi »osnovnimi« elementi) in se je slej ali prej morala soočiti z živim, aktivnim literarnim dejstvom. Zato »Če zamenjamo evolutivno stališče s statičnim — so številni pomembni (in vredni) pojavi literature obsojeni na propad. Tisti neplodni literarni kritik, ki se zdaj posmehuje zgodnjemu futurizmu, doseže ceneno zmaggo, kajti ocenjevati dinamično dejstvo s statičnega stališča je isto kot ocenjevati kvaliteto topovske krogle ne glede na problem letenja.« (PRF, str. 274) in pa »... šele v evoluciji bomo lahko analizirali definicijo literature.« (prav tam). Tu torej Tinjanov vpelje pojem evolucije. Ta problem pa tri leta pozneje zastavil kot problem evolucije in geneze (pri tem je evolucija ves čas pojmovana kot niz literarnih revolucij). In ravno tako kot statika ima svojo vlogo tudi v dinamiki, tako tudi »Moment geneze v proučevanje literarne evolucije ima svoj pomen in svoje značilnosti« — toda mešanje obojega je nedopustno. Evolutivno stališče pa zahteva predhodno pojmovanje literarnega dela kot sistema, določene literarne serije kot serijo sistemov, sistem sistemov itd., kajti »Glavni pojem literarne evolucije je **zamenjava sistemov**.« (PRF, str. 289). Tako smo se znašli pred problemom sinhronije in diahronije,

ki ga bomo obravnavali ob skupnem delu Jakobsona in Tinjanova »Problemi proučevanja jezika in literature«.

Ostro razločevanje sinhrona in diahrona dimenzije je bila uspešna delovna hipoteza, ker je omogočila vpogled v naravo jezika in literature kot sistema v vsakem posameznem momentu njunega življenja. Čista sinhronija pa se je izkazala kot iluzija, kajti vsak sinhroni sistem vsebuje svojo preteklost in prihodnost kot strukturalne elemente, ki so neločljivi od sistema. Po drugi strani pa se je zgodovina sistemov izkazala kot sistem. Tako se je zoperstavljanje analiz sinhronije in diahronije, ki zoperstavlja pojem sistema pojmu evolucije, izkazalo kot bistveno nevažno, to pa v tistem trenutku, ko je bilo spoznano, da se vsak sistem nujno kaže kot evolucija in da je vsaka evolucija nujno sistem. Če se zdaj spomnimo, kaj smo že povedali o konstruktivni in literarni funkciji ter o naravi sistemov in serij sploh, lahko razumemo izjavo Tinjanova, da pojmovanje literarnega dela kot sistema s tem ne zavrže vprašanje vloge sosednih serij v literarni evoluciji, temveč ga, prav nasprotno, zastavlja. Zato sta tudi Jakobson in Tinjanov lahko zapisala: »Odkrivanje imanentnih zakonitosti zgodovine književnosti (ali pa jezika) nam omogoča, da opišemo vsako efektivno zamenjavo književnega ali lingvističnega sistema enega z drugim. Toda to ne pojasnjuje tempa evolucije in tudi ne smeri, ki jo ta ubere, ko je soočena z več teoretično možnimi potmi razvoja. Imanentne zakonitosti literarne (ali lingvistične) evolucije nam omogočajo samo nedoločeno izenačevanje, ki dovoljuje nekaj rešitev — številčno nedvomno omejenih, ki pa ne nakazujejo katerikoli posamezni odgovor. Konkreten problem smeri, ali vsaj izbrane dominante, ne more biti rešen brez raziskovanja odnosov med literarnimi serijami in drugimi socialnimi serijami. Ta odnos — sistem sistemov — ima svoje posebne strukturalne zakonitosti, ki se morajo raziskovati. Proučevati ta odnos med sistemi brez proučevanja imanentnih zakonitosti vsakega sistema posebej, je pogubna metodološka zabloda.« (PRF, str. 366)

VII.

Končali smo tam, kjer so končali sami formalisti. Pred nami je samo še — začetek. Pred tem pa povzemimo in zaključimo pričujoče razmišljanje. Ruski formalisti so svoje delo zavestno zasnovali kot odpor in upor zoper tradicionalno literarno-zgodovinsko pojmovanje, ki je razumelo umetnost kot spoznavanje, kot mišljenje v slikah, kot uveljavljanje nečesa notranjega, duhovnega v čutni sliki. Poosebljenje takšnega mišljenja v takratni Rusiji je bil Aleksander Afanasijevič Potebnja, ki je svojo lingvistično poetiko zgradil na tradiciji nemškega idealizma. Iz Potebnje, »očeta simbolizma«, pa zraste tudi novo literarno gibanje, ki se mu upre ruski futurizem¹⁷. Tu je treba omeniti tudi tako razvpito navezanost formalizma na futurizem. Res je, da so nekateri formalisti bili blizu futurističnemu gibanju in so tudi sami nekaj časa aktivno sodelovali ter pisali futuristično literaturo (predvsem

¹⁷ Da ruskega futurizma ne gre enačiti s sočasnim istoimenim literarnim gibanjem v Italiji, Franciji, delno Nemčiji, je iz zgodovine literature dovolj znano. Temu v prid govori npr. tudi zmeda, ki jo je povzročil Marinettijev obisk v Moskvi itd.

Viktor Šklovski). Formalisti so tudi prevzeli nekatere osrednje teme futurističnih manifestov: tako pojem »zaumnega jezika«¹⁸ in samovredne besede (»samovitogo slovo«). Toda povezanost je najbrž globlja in usodnejša. Gre namreč za isti prevrat, za isto razpiranje novega v razumevanju umetnosti, ki ga na področju znanosti začne formalizem, nadaljuje pa t. i. strukturalna poetika¹⁹, na področju umetniškega ustvarjanja v Rusiji pa ravno futurizem. To dejstvo tudi omogoča razumevanje povečanega zanimanja za ruski futurizem, ki ga je moč zaslediti v zadnjem času na Slovenskem²⁰. To pa seveda ob razumevanju premikov in tendenc v sodobni slovenski literaturi.

Tako formalisti uveljavijo novo razumevanje umetnosti sploh in še posebej besedne umetnosti. Umetniški material je dan vnaprej (»večnost«, »božjost« slik), gre za vprašanje, kako ga oblikovati, da bo zaživel v sistemu umetnosti. To umetnik doseže s postopkom, v katerem se skriva umetniškost umetnosti, literarnost literature. In ravno literarni postopek je edino vprašanje literarne znanosti, če ta hoče biti znanost. Vsa dotedanja t. i. znanost je ravno to pozabljala in ravno zaradi tega ni mogla biti prava, čista znanost, saj je temeljna narava znanosti ravno neobremenjenost z idejo, ne iskanje ideje, nečesa duhovnega, notranjega v čutni »sliki« in s tem podrejanja npr. umetnosti ideji, temveč proučevanje forme, postopka izdelave, formalnih elementov, tj. računu dostopnih plasti življenja, ne pa življenje samo. Postopek s svojimi elementi je postopek otežkočene forme, da bi se otežkočilo branje, da bi se podaljšal čas percepcije, da bi končno »zagledali« predmete, da bi kamen bil kamen, da bi se življenje osvobodilo avtomatizma. To umetnost doseže s postopkom »ostranenie«. Stvar zagledamo v neki novi luči, tako da se začudimo in smo začuden pred čudom, da ta stvar je.

V primeru poezije je ta stvar beseda, ki jo zdaj zagledamo v njeni samovrednosti (»samovitogo slovo«). Poezija se razkrije kot jezik v svoji estetski funkciji. Material poezije je ravno ta samovredna beseda, ki je kot taka informacija o sebi in ne sredstvo komunikacije, kot je to v praktičnem pogovornem jeziku ali pa v jeziku znanosti, filozofije, publicistike itd. Tako se začne razmejevanje literature od vrst drugih pojavov.

Naloga literarne znanosti je, da pesniški jezik izloči iz teh drugih vrst in ga zagleda v njemu lastni funkciji. A pojem izločanja že kliče po opredelitvi odnosov do sosednih serij. To omogoči pojmovanje literarnega dela kot sistema določenih elementov, literarne serije kot sistema sistemov ter uvajanje novih pojmov kot so: konstruktivna in literarna funkcija ter funkcija literarnih serij, ki vsi merijo na povezanost elementov, sistemov in serij z drugimi elementi, sistemi in serijami. Z uvajanjem pojma

¹⁸ Glej že omenjeno »Deklaracijo zaumnega jezika« od A. Kručoniha, objavljeno v Problemih — Literatura, št. 118—119—120.

¹⁹ Glej že omenjeno razpravo dr. Dušana Pirjevca »Vprašanje strukturalne poetike«.

²⁰ Glej »Manifesti in pesmi ruskih formalistov« v že omenjeni številki Problemov — Literatura, ter tudi večino ostalih prispevkov v isti številki ter ob tem še zlasti dosedanji pesniški opus Milana Jesiha, prozo Marka Švabiča ter morebiti še kaj, še koga.

literarne evolucije smo se znašli pred problemom sinhronije in diahronije. Značilno je formalistično zavračanje sinhronosti ter poudarjanje evolutivne diahronije²¹. V svojem takorekoč zadnjem delu formalizma pa se ta problem razreši v spoznanje, da se vsak sinhroni sistem nujno kaže kot evolucija in da vsaka evolucija ima naravo sistema (sama zgodovina sistemov je sistem).

Tu se konča. Kako daljnosežno je bilo njihovo uveljavljanje novega razumevanja umetnosti (poezije) je vprašanje drugih raziskav in razmišljanj. Toda njihov zgodovinski pomen in mesto sta v glavnem jasna. Ravno tako je jasno, da se oni tega niso čisto zavedali. In če že hočemo govoriti o, kot to poimenuje Boris Majer s Tzvetanom Todorovim²², naivno-pozitivistični in scientistično-pozitivistični filozofski poziciji formalizma, ki se ne zaveda svojega filozofskega izvora, potem to lahko storimo tu. Njihov scientizem, njihov pozitivizem se izkaže kot nereflektiranje pomena lastnega zgodovinskega mesta, kot nezavedanje svoje prevratne in revolucionarne vloge²³. Oni tega niso mislili, oni so to storili.

«Mislijenje, ki ne bo niti
metafizika niti znanost?»
(Heidegger, ZSD 66)

Daniel Vukadinovič Levski

Na kraju filozofije, ki je filozofija zmeraj že v položaju znanosti ostroga znanost zmeraj že na mestu filozofije? Je mislijenje, ki naj misli takšen položaj in iz tega položaja razmisli mislijenje, ki ni niti filozofsko niti znanstveno mislijenje. S takšno mislijenjem je postajal Heidegger. Zato se čvrtje, ki bodo sledile skupnemu podnaslovu Znanosti in stvar same, sprevestajajo na prvem mestu prav s Heideggerovim mislijenjem.

Dostaj je že bila zavedena sprevestaj avtoritete diference? Iz bodišča mislijenja, ki naj ne bi bila in se niti filozofija (metafizika) niti znanost (fakta). Premak je avtoritete diference. Uj, hermenevitičnega kroga in s tem iz vsakega možnega obziranja, premak, ki nas torej premakne v ahistoričnost, je pokazal na neverodostojnost (induktibilnost) filozofa, kar v besedi prihaja do besede. Stvari so avtoritativne. Kakšno besedo ne umetljivo v niti pravesti.

²¹ To pa je ravno nasprotno tistemu, kar je pri formalistih prebral Anton Ocvirk v že omenjenih člankih (gl. opombo 1), ki označi formalizem kot antihistorično strujo. To mnenje, zdi se, izvira iz nepopolne informiranosti o delu formalistov do leta 1925 (saj Ocvirk sploh ne omenja, niti kakorkoli drugače ne pokaže, da pozna, delo Tinjanova »Literarno dejstvo«) ter popolne neinformativnosti o delu po letu 1925.

²² Boris Majer: »Strukturalizem«, Poskus filozofske kritike, Ljubljana, 1971, str. 64.

²³ Da je ruski formalizem kronološki in zgodovinski sodobnik oktobrske revolucije ter da je njegova zgodovinska alternativa samo staljinizem-zdanovizem, je opazil tudi dr. Dušan Pirjevec v že omenjeni razpravi »Vprašanje strukturalne poetike«, str. 15. To je resno in misel zavezujoče dejstvo, čeprav iz našega pričujočega premisleka precej razumljivo. A to naj bo predmet nekega prihodnjega razmišljanja in razprave.

Tine Hribar:

KLIC IN ODMEV

(ZNANOSTI IN STVAR SAMA I)

»Je znanost, ki proučuje
bivajoče kot bivajoče...«
(Aristotel, Met. IV-1, 1003 a)

»Mišljenje, ki ne bo niti
metafizika niti znanost?«
(Heidegger, ZSD 66)

»Kdor hoče brati knjigo, mora
poznati jezik, v katerem je napisana.
Narava je knjiga...«
(Galilei, Il Saggiatore VI-232)

Na kraju filozofije, ko je filozofija zmeraj že v položaju znanosti oziroma znanost zmeraj že na mestu filozofije¹, je mišljenje, ki naj misli takšen položaj in iz tega položaja, neizogibno mišljenje, ki ni niti filozofsko niti znanstveno mišljenje. S takšnim mišljenjem je poskusil Heidegger. Zato se študije, ki bodo sledile skupnemu podnaslovu Znanosti in stvar sama, spoprijemajo na prvem mestu prav s Heideggrovim mišljenjem.

Doslej je že bila zaostrena spornost ontološke difference²: izhodišča mišljenja, ki naj ne bi bilo in ni niti filozofija (metafizika) niti znanost (fizika). Premik iz ontološke difference, tj. hermenevitičnega kroga in s tem iz vsakega možnega obzorja, premik, ki nas torej premakne v ahorizontalnost, je pokazal na nezvedljivost (ireduktibilnost) **tistega, kar v besedi prihaja do besede**. Stvari so enakoizvirne. Kakor besede ne temeljijo v neki prabesedi, tako tudi stvari nimajo svojega prastvari.

Kje naj tedaj klic dobi svoj odmev? Kako naj klic pokliče stvar samo, če so vse stvari enakoizvirne in torej izza njih ni nič? Ne daleč od tega vprašanja nahajamo katastrofalno nevarnost zgolj nič³, pred katero bo klic, ne kljub, marveč prav zaradi groze, prebil svoj zvočni zid.

Iz ahorizontalne enakoizvirnosti pa ne dobijo **drug videz** le stvari, tj. zadeve mišljenja, ampak tudi stvari kot so miza, roža ali sonce. Predvsem se je tu treba navaditi povsem navadne navade: čakanja v cenci. Če je stvar sama vsakokratni videz in razen tega nič, očitajoči in priganjajoči fenomenološki poziv: K stvarjem samim! namreč neizogibno ostaja klic. Klic, ki sicer nikdar ne

¹ T. Hribar: Vprašanje konca znanosti, Problemi 106—107

² T. Hribar: Spornost ontološke difference, Problemi 115

³ T. Hribar: Katastrofalna nevarnost, Problemi 116—117

ostane brez odmeva, pa vendarle vselej ostaja želja. Nič ni brez iluzije. Toda, kdor bi zdaj zategnil, da avtentičnost iluzije prehitava iluzijo avtentičnosti, se bo opekel. To ga bo prepričalo, da je med najdeno in izgubljeno iluzijo brisan prostor. Ne bi stavil, da ga lahko preskoči.

Vsekakor je tu znanost. Če ni izkustva, ki bi moglo zapopasti stvar samo mimo njenega videza, če torej tega tudi znanstveno izkustvo ne more, pa vseeno ostaja vprašanje, kaj znanstveno-tehnično izkustvo vendarle zmore. Seveda niti znanost niti filozofija kot taki ne trpita iluzij. Tako smo spet pri mišljenju, ki ni niti filozofsko niti znanstveno mišljenje. Kajti le iz njega ali le z njim se lahko vključimo v igro iluzij.

Kakšno in katero mišljenje tedaj?

1. Pripravljajoče mišljenje

Iz koraka nazaj glede na znanost in filozofijo, je Heideggeru mišljenje, ki misli filozofijo IN znanost, torej tisto ISTO znanosti in filozofije, mišljenje na pripravi. Katero je ime tega mišljenja? Ime je vselej ime nečesa. To mišljenje, ki misli ..., pa ni nekaj. Ni nekaj, na kar naj se ali o čemer naj bi se mislilo, zakaj, dokler mislimo nanj, ne mislimo. Dokler mislimo zgolj nanj ali o njem, ne mislimo nič.

Če naj to mišljenje misli ISTO znanosti IN filozofije, torej ne more misliti nase. Ne more se ozirati nase in si zato tudi ne dati nekega posebnega imena. Vendar zaradi tega ni brezimno mišljenje; kajti prav iz brezimenskosti črpa svoje imenovanje (ne ime): misleče mišljenje.

Misleče mišljenje, če naj misli, se ne sme ozirati nase. Se sploh sme ozirati? Sme sploh biti — v kakršnemkoli oziru — oziralno mišljenje?

Misliti ISTO filozofije IN znanosti je misliti prav ta IN, ne pa misliti tako filozofijo kot znanost. Kolikor misleče mišljenje misli ISTO filozofije IN znanosti, potemtakem ne le, da ni niti filozofija niti znanost, ampak se na filozofijo oziroma znanost sploh ne ozira.

V čem je neoziralnost mislečega mišljenja? Znanost kot računajoče mišljenje v svojem preračunavanju in preračunljivosti vselej misli na neko določeno **bivajoče**. Filozofija kot utemeljujoče mišljenje vselej misli na **bivajoče** kot tako in v celoti. Ne se ozirati niti na filozofijo niti na znanost pomeni torej: ne se ozirati na bivajoče. Ne se ozirati niti na to ali ono bivajoče niti na bivajoče kot tako in v celoti, tj. na bivajočnost bivajočega: na bit kot bit bivajočega.

Neoziralnost mislečega mišljenja je v tem, da prepusti bivajoče njemu samemu, da prepusti tako znanost kot filozofijo (metafiziko) njima samima ter misli le bit kot bit: tisto ISTO znanosti IN filozofije, bivajočega IN biti kot biti bivajočega (bivajočnosti bivajočega). Ali: »Misliti bit brez bivajočega pomeni: misliti bit brez oziranja na metafiziko. Takšno oziranje (Rücksicht) pa vlada še tudi v stremljenju (Absicht) premagati metafiziko. Zato velja **opustiti premagovanje in prepustiti metafiziko njej sami**«. (ZSD 25) Tudi metafiziko na njenem kraju. Kraj metafizike (filozofije) je torej za Heideggera le predkraj mislečega mišljenja. Pred-

prostor, ki ga velja prepustiti njemu samemu, če naj se povsem naselimo v prostoru biti kot biti oziroma v prostoru mislečega mišljenja. Prebivanje v tem prostoru, če naj bo pre-bivanje prav tega prostora, mora predprostor do kraja zapustiti, se v ničemer več ozirati nanj. Dokler ta predprostor premagujemo, dokler se na kakršenkoli način ukvarjamo z njim, se še zmeraj oziramo nanj, ga še zmeraj nismo prepustili njemu samemu, tj. se še zmeraj nismo docela posvetili neoziralnemu mislečemu mišljenju: samemu sebi kot prebivalcu v prostoru biti kot biti.

Kdor se ozre, bo pogubljen: bo padel nazaj v predprostor, bo znova zapadel metafiziki. Je v tem Heideggrova misel in Heideggrova napoved?

Vprašanje je umestno prav kot vprašanje, kajti Heidegger takoj za navedenim odstavkom nadaljuje: »Če neko **premagovanje** ostane nuja, tedaj zadeva tisto mišljenje, ki se nalašč spušča v dogodje (das Ereignis), da bi Ono iz njega sem reklo k Onemu«. In še: »Nepopustljivo velja **premagati** ovire, ki lahko takšno rekanje napravijo za nezadostno«. Ena izmed ovir, ki lahko takšno rekanje, namreč rekanje mislečega mišljenja, napravijo za nezadostno, je, kakor navaja Heidegger v naslednjem, zadnjem odstavku predavanja oziroma spisa Zeit und Sein, tudi izjavljajoči način tega spisa, so njegovi pripovedni stavki kot izjave. Pripovedni stavki kot izjave so logični, tj. metafizični stavki.

Glavna ovira, ki jo je treba **premagati**, da bi bilo rekanje zadostno, je torej metafizika. Zadostno in zadoščujoče rekanje, kot rekanje mislečega mišljenja, je rekanje Onega iz njega sem k Onemu: »Od ISTEGA sem k ISTEMU ISTO (ZSD 24)«. Misleče mišljenje je le mišljenje ISTEGA iz ISTEGA k ISTEMU in drugega nič. Edino to mišljenje je zadostno mišljenje. Mišljenje, ki ima opraviti s premagovanjem ovir, s premagovanjem metafizike, mišljenje, ki mu je neko »premaganje nuja«, je zato nezadostno, ISTEMU nezadoščujoče mišljenje. Je mišljenje, ki še ni v ISTEM, marveč se vanj šele »spušča«: spušča ne le v pomenu sestopanja, ampak tudi v pomenu podajanja, spuščanja v nevarnost. Premaguje mejo med prostorom in predprostorom, je torej na nek način v obeh hkrati, zaradi česar bi se to mišljenje v nevarnost ne le spuščalo, ampak jo obenem že tudi prezrlo, če se ne bi oziralo na ovire, ki so mu na-poti.

Temu mišljenju metafizike zato ni mogoče prepustiti njej sami, četudi se po drugi strani, v tem ko se spušča v ISTO, metafiziki ne le prepušča, marveč jo hkrati že tudi zapušča. Se torej hkrati ozira in ne ozira na metafiziko. Je do nje obzirno, pa hkrati brezobzirno. Je po eni plati oziralno, po drugi plati pa misleče mišljenje.

Zato Heidegger v razmerju do mislečega mišljenja oziroma ISTEGA nenehno ponavlja tisto, s čemer začne že na prvi strani Zeit und Sein-a: »es gilt«: »velja misliti neizogibno, pa predhodno«. Mišljenje **predhodnega** seveda ni zadostno in zadoščujoče mišljenje, ni mišljenje, ki bi bilo že **pripravno** za mišljenje ISTEGA, čeprav je **pripravljeno**, — spet po drugi strani — misliti to ISTO. Je pripravljeno in se pripravlja misliti to ISTO, kar razkriva s tem, da pripravlja prostor mislečemu mišljenju. V vseh teh pomenih je to hkrati oziralno in neoziralno mišljenje, zato »pripravljajoče mišljenje (SD 67)«. Naloga mišljenja kot **priprav-**

ljajočega mišljenja je prav zaradi tega **zadeva** mišljenja: tisto, kar mišljenje zadeva kot »sporen primer (prav tam)«.

Ko Heidegger govori o nalogi, ki ostaja mišljenju na kraju filozofije, misli prav na **zadevo** pripravljajočega mišljenja in ne na misleče mišljenje. Misleče mišljenje naj bi bilo mišljenje misleca, ki bi »dejansko prevzel« pripravljajoče mišljenje, naj bi bilo mišljenje »prihajajočega misleca (M. Heidegger im Gespräch, str. 77)«.

Potemtakem loči Heidegger troje načinov mišljenja:

1. metafizično (filozofsko) mišljenje kot oziralno mišljenje,
2. pripravljajoče mišljenje (hkrati oziralno in neoziralno),
3. misleče mišljenje kot neoziralno mišljenje.

Od tega mu je zadeva mišljenja kot sporni primer mišljenja edino zadeva pripravljajočega mišljenja. Kolikor se mora pripravljajoče mišljenje ozirati na metafiziko: filozofijo, se mora ozirati tudi na bit kot bivajočnost bivajočega. Ne more misliti biti brez ozira na bivajoče. Mora misliti tudi bivajoče in s tem predvsem na **razliko** med bitjo in bivajočim. **Pripravljajoče mišljenje je mišljenje ontološke difference.** In kolikor sledi iz razlike med bitjo in bivajočim razlika med filozofijo in znanostjo, je pripravljajoče mišljenje v tem, ko je mišljenje **ISTEGA** filozofije **IN** znanosti, hkrati zmeraj že tudi mišljenje razlike in s tem istovetnosti med njima. Pripravljajoče mišljenje kot mišljenje ontološke difference je tako tudi mišljenje razlike v spoznavanju: je mišljenje epistemološke difference.

Le iz oziranja na filozofijo in s tem na epistemološko difference lahko Heidegger označi znanstveno spoznavanje kot nemisleče spoznavanje, kot spoznavanje, ki se ne giblje v filozofski dimenziji, pa je na to dimenzijo vendarle vezano: »**Znanost** se ne giblje v **dimenziji filozofije**. Pa je, ne da bi vedela, navezana na to dimenzijo« (prav tam, str. 72). Da bi razprli navedeno nesamozavedanje znanosti in njeno nezavednost glede na svojo vezanost na filozofijo, se moramo vrniti k ontološki differenci kot sporni zadevi pripravljajočega mišljenja.

2. Izvorna ponovitev

V čem je sploh spornost ontološke difference in jedro sovisnosti med njo in pripravljajočim mišljenjem? Kako more pripravljajoče mišljenje ontološko difference obravnavati kot svojo zadevo?

Ta obravnava temelji na neki differenci, ki v ničemer ne zastaja za ontološko difference. Gre za difference, ki jo Heidegger sicer izrecno ne poimenuje, jo pa zariše: »Domnevano pripravljajoče mišljenje ne more in noče prerokovati prihodnosti. Le sedanosti poskuša narekovati nekaj, kar je bilo dolgo in prav na početku filozofije in za tega **že rečeno**, vendar ne **nalašč mišljeno**« (ZSD 67). Zarisana difference je difference med **že rečenim** in **še ne mišljenim**, med rekanjem in mišljenjem.

Filozofsko mišljenje, ki se ozira le nase in na **svojo** zadevo: na utemeljevanje bivajočega po bivajočnosti bivajočega, je »že rečeno« **nemisleče** mišljenje. Pripravljajoče mišljenje skuša to »že rečeno«, v nasprotju s filozofskim mišljenjem, misliti iz-recno: **nalašč**. Skuša misliti tisto lastno »že rečenega«, posebej prav to

lastno in s tem tudi razliko med seboj in nemislečim mišljenjem. Se prej pa razmerje med seboj in »že rečenim«.

Že rečeno je bilo rečeno že na početku filozofije in k temu početku, je nekaj starega, nekaj najstarejšega: »prastaro (ZSD 25)«. Ker filozofija že rečenega kot prastarega ni izrecno mislila, ga izrecno tudi razložila ni. S čemer je že na svojem začetku izpustila in opustila možnost lastne utemeljitve. Kolikor pripravljajoče mišljenje skuša misliti prastaro kot že rečeno, privzema nase torej tudi tisto, kar se je filozofiji (metafiziki) izmaknilo: izrecno utemeljevanje nje same.

Utemeljuječo nalogo pripravljajočega mišljenja glede na metafiziko izpostavi Heidegger že v Uvodu k delu Kant in problem metafizike. Utemeljevanje običajno pomeni šele postavljanje temelja ali pa nadomestitev starega z novim temeljem. Heideggeru gre za več, za zasnovano gradbenega načrta metafizike sploh: »za arhitektonsko obmejitvev in označitev **notranje možnosti** metafizike, tj. konkretno opredelitev njenega bistva (str. 14)«. Vsaka bistvena opredelitev pa se more dopolniti šele v sprostitvi bistvenega temelja, v izpostavitvi njegove nosilnosti in učinkovanosti.

Destrukcija metafizike je zato zmeraj že tudi »konstrukcija (str. 210)« metafizike. Utemeljevanje metafizike (kot hkratna destrukcija in konstrukcija metafizike) je izpostavljanje onega prastarega metafizike: »izvornosti izvora metafizike (str. 14)«. Je sestop v »izvorno polje (str. 18)« mišljenja, v njegovo »izvorno dimenzijo (prav tam)«. Ta sestop k »izvornosti izvora« kot onemu prastaremu je hkrati razklenitev prastarega kot že rečenega oziroma njegova ponovitev: »**S ponovitvijo** nekega temeljnega problema razumemo razklenitev njegovih **izvornih** doslej **zakritih možnosti**, z razdelavo katerih je **spremenjen** in šele tako **očuvan** v svoji problemski vsebini«. (str. 185). Glede na navedeno se Heideggerova stališča v štiridesetih letih niso spremenila.

Že rečeno kot prastaro je prazgovorna, šele po pripravljajočem mišljenju razkrivana, tj. mišljena možnost. Je »prva možnost (ZSD 65)«. Že rečenega seveda ne bi bilo možno v razkrivanju ponoviti, če se v svoji »neizčrpljivi spreminjevalni sili« skozi nemišljeno rekanje, pa vendarle rekanje, ne bi ohranjalo v in s samo metafiziko. Če se ne bi na prikrit način vseskozi izročalo, če ne bi delovalo kot izročilo: »Izrecno utemeljevanje metafizike se zato nikdar ne dogaja iz nič, temveč v moči in nemoči izročila.« (Kant, 14) Izročilo je nasprotje in zoperstavljanje **niču**, je izročanje prastarega kot nasprotje nič. Tistega, na kar se je moč opreti. Le ker se »utemeljevanje« metafizike ne dogaja iz nič, je to »utemeljevanje« lahko ponavljanje, je lahko ponavljajoče se utemeljevanje.

Prav zaradi tega pa je obenem »vsako utemeljevanje, v odnosu do poprejšnjega, sprememba iste naloge (Kant, 14)«. Naloga pripravljajočega mišljenja je ista kot naloga metafizike, ne pa enaka. Je prav tako ponovitev prastarega kot že rečenega, toda **izrecna** ponovitev: »izvirnejša ponovitev (Kant, 199)«. Izvirnejša ponovitev **še ni** izvorna ponovitev. Spreminjanje iste naloge namreč ne gre v smeri od izvorne ponovitve k izvirnejši in najizvirnejši, temveč iz smeri najneizvirnejše k izvirnejši in nazadnje izvorni ponovitvi.

Izvirnejšo ponovitev razume Heidegger kot nekaj stopnjujočega se, z njo pa tudi utemeljitev in razložitev. Izvirnejša ponovitev »centralnega problema« v nazivu Sein und Zeit: Bit IN čas,

samega IN, zahteva tudi »izvirnejšo razložitev (Kant 219)«. Izvirnejša razložitev je izvirnejša destrukcija oziroma konstrukcija metafizike: izvirnejše razumetje metafizike. Kajti izvirnejša ponovitev že rečenega kot prastarega je prav po-novitev. Ne navajanje zmeraj novega, marveč privajanje prav »najstarejšega starega v zapadnem mišljenju (SD 25)«. Vendar pa zmeraj izvirnejše ponavljanje ni večno vračanje enakega, »ne pomeni enakoličnega kroženja zmeraj **enakega**, temveč: privajanje, prinašanje, zbiranje tega, kar se **skriva** v starem (USpr str. 131)«. Je razkrivanje, ne pa zmeraj znova vračajoče se obnavljanje neskritega. Ker se sploh ne nanaša na nekaj enakega, temveč na ono ISTO.

Izvirnejša ponovitev kot izvirnejše razkritje ni obnovitev nečesa že rečenega kot nekdanj rečenega, zdaj pa že preteklega. Že rečeno je ono začetno, ki v svoji prastarosti nikdar ne mine. »Ne mine nikdar, ni nikdar nekaj minljivega.« (N II — 481). Nikdar ne mine, ni nikdar nekaj preteklega. Ne zato, ker bi bilo večno, temveč zato, ker je bivše. Ponovitev je že rečenemu kot bivšemu lastna bivšost: »Pristno (eigentliche: lastnostno) bivšost imenujemo ponovitev.« (SuZ 339). Filozovsko, že rečeno neizrecno misleče mišljenje, neizvorno: neizrecno in neizrečeno ponavlja že rečeno kot bivše. Ponavlja ga na način pozabitev.

V tej pozabitvi se filozofsko mišljenje že rečenemu kot začetnemu in prastaremu ne more nikdar približati: »V svojem početku ostane začetku enako bistveno oddaljeno kot na svojem koncu (N II — 487)«. Ni torej tako, da bi filozofsko mišljenje na svojem početku za že rečeno vedelo, se ga spominjalo kot bivšega, potem pa ga pozabilo. Na izvoru je pozabitev sama in ne spominjanje. Pozabljanje je nesamosvoj modus same bivšosti. »To pozabljenje ni nič ali le manko spominjanja, temveč lastni, 'pozitivni' ekstatični modus bivšosti.« (SuZ 339) Pozabljenje je tako pred spominjanjem. Spada k že rečenemu samemu, k njegovi skrivnosti ter obvladuje filozofijo na vsej njeni poti. Filozofija se že rečenega vseskozi ne spomni. Se ga ne spomni, ker se ga ne spominja.

S tem ko ga skoz zmeraj izvirnejše ponavljanje skuša razkriti v njegovi skrivnosti, se že rečenemu (skoz spominjanje nanj) približuje šele pripravljajoče mišljenje. In kakor je možno »spominjanje na osnovi pozabljenja in ne narobe (SuZ 339)«, tako je tudi nuja pripravljajočega mišljenja, pozabljenje (metafiziko) premagujočega mišljenja, vezana na pozabitev. Pripravljajoče mišljenje je zmeraj izvirnejše ponavljanje, je zmeraj bliže izvorni ponovitvi, kolikor je zmeraj bolj spominjajoče se, pozabitev premagujoče mišljenje. Prek spominjanja naj bi pripravljajoče mišljenje doseglo izvorno ponovitev že rečenega, naj bi doseglo »prvo mišljenja (WM 197)«.

3. Izginitev sledi

Spominjanje je spominjanje pozabljenega. Pozabljeno ni preteklo, marveč je bivše. Bivše se izročča skozi izročilo. Vendar izročilo bivšega ne izročča izrecno. Ta neizrecnost pa ni nič drugega kot pozabitev. Torej je pozabitev način samega izročanja. Pozabitev je način izročanja pozabljenega: že rečenega.

Že rečeno je tu, se izročča, toda zaradi pozabljenja ne kot ono samo, ne kot **klic**, marveč kot »**razpršeni odmev** daljnega klica

(USpr 131)«. Izročča se kot odmev odmeva, kajti tudi čistega odmeva že rečenega ni. Odmev že rečenega je razpršen. Kar je, je le še odmev nekega odmeva. Že rečno je torej tu le kot odmev odmeva. Je tedaj odmevnost zmeraj manjša? Obstaja nevarnost, da odmev zamre?

Pripravljenost pripravljajočega mišljenja je v tem, da ni gluho za odmev, da je pripravljeno slišati in poslušati odmevanje odmeva. Pozorno je na odmeve, na vsak odmev odmeva, zakaj vsak odmev je sled že rečenega, pravzaprav tudi že zapisanega. Že rečeno se nam je izročalo in se nam izročča namreč tudi kot že zapisano: kot pismeno izročilo. Pozornost pripravljajočega mišljenja je zato: »pozornost na sledi, ki kažejo mišljenju v področje njegovega izvira (USpr 131)«. Odmev kot sled napotuje mišljenje, mu kaže pot k izviru, k njenemu skupnemu izviru: k že rečenemu kot prastaremu. Koliko in na kakšen način je tedaj tudi pripravljajoče mišljenje samo odmev oziroma sled?

Vsekakor je pripravljajoče mišljenje kot spominjanje pozabljenega na sledi vezano: »nahajam jih le, ker ne izvirajo iz mene (USpr 131)«. Ni tedaj odmev kot sled celo pred mišljenjem, pred pripravljajočim mišljenjem?

Tu se skriva dvoznačnost Heideggrovih misli. Kolikor je odmev kot sled pred pripravljajočim mišljenjem, tedaj smo spet v neskritosti diference med že rečenim in še nemišljenim. Diferenca med rekanjem in mišljenjem ne bi bila pozabljena.

Odmev, mišljen prav kot odmev, je izrecna očitnost izrečene diference. Pomeni po drugi strani to, da metafizika kot pozabitev diference med že rečenim in še ne mišljenim, zato pozabitev samega že rečenega kot izvornosti svojega izvira, ni nič drugega kot zgolj odmev? So besede filozofov kot metafizikov le odmev odmevov? Pripravljajoče mišljenje pa naj ne bi bilo več le odmev odmevov: sled sledi, temveč že mišljenje odmeva (sled) prav kot odmeva (sled)? Mišljenje diference med seboj in odmevom, hkrati pa že tudi mišljenje diference med seboj in tistim, kar odmev odmeva? Je pripravljajoče mišljenje sploh še odmev? Že rečeno z njim ni več »daljni klic« ali pa je še zmeraj?

Če se pripravljajoče mišljenje nanaša na odmeve in če je odmev vselej odmev »daljnega klica«, potem ostaja že rečeno to, kar je bilo: »daljni klic«. Pripravljajoče mišljenje pa je vendarle v diferenci do odmeva (sled): do metafizike. Je v diferenci do metafizičnega nediferenciranja med bitjo in bivajočim ter prav zato mišljenje ontološke diference. Je mišljenje ontološke diference, ker je mišljenje odmeva kot odmeva, ne pa kot sebi sami pripadajoče besede. Misliti razliko med že rečenim in še ne mišljenim je misliti ontološko diferenco: ne pa tudi že rečenega samega oziroma biti kot biti.

Misliti ontološko diferenco pomeni torej: še ne misliti že rečenega samega, temveč misliti odmev že rečenega kot prav ta odmev. Mišljenje ontološke diference kot pripravljajoče mišljenje je na poti za odmevi, ker v njem že rečeno odmeva prav kot odmev. Tako je sicer to mišljenje še tudi odmev, toda odmev, v katerega se **zbirajo** vsi odmevi, kajti zanj so vsi odmevi kod odmevi le ponovitve in ponavljanje ISTE GA. Odmevi se zbirajo v pripravljajočem mišljenju, nahajajo v njem tudi svoj kraj, saj se kot odmevi ne morejo vrniti k že rečenemu. Ne morejo se vrniti k njemu, ker je v tem, ko je v njih, že tudi pred njimi: jih prehi-

teva. Pripravljajoče mišljenje v nasprotju z odmevi **že** čaka na to prehitevanje. Zato je na svoji poti za odmevi, tj. v svojem zbiranju odmevov po drugi plati tudi ono vselej **že** pred odmevi. Ko jih v čakajočem (pripravljajočem) zbiranju zbira kot ponovitve, je pripravljajoče mišljenje samo kot odmev **tudi** ponovitev; zaradi zbirajoče zbranosti celo zmeraj izvirnejša ponovitev. Ker je poslednji odmev odmevov, je hkrati kraj odmevov in s tem odmev odmevov kot odmeve zbirajoči odmev.

V tem je dvoznačnost pripravljajočega mišljenja kot odmeva odmevov in zato tudi Heideggrovih misli. V tem je tudi oziralnost pripravljajočega mišljenja: njegovo oziranje na metafizično razlikovanje med najnižjim in najvišjim bivajočim. Toda hkrati seveda v sebi zbirajoči odmev tega razlikovanja: hkratnost **odmeva** odmevov v **njegovi** dvoznačnosti. Ni le ponovitev metafizičnega razlikovanja, marveč **izvirnejša** ponovitev, mišljenje **izvora** metafizične difference: mišljenje ontološke difference.

Kot mišljenje ontološke difference, kot odmeve zbirajoči odmev je pripravljajoče mišljenje sicer na poti za odmevi, toda hkrati tudi na poti k **že** rečenemu. Ponovitev obstaja zanj le na način zmeraj izvirnejše ponovitve.

Ne da bi bilo zato pripravljajoče mišljenje **zgolj** pot utirajoče mišljenje. Je **pred** odmevi le, kolikor je **na poti za** odmevi, kajti po drugi strani so odmevi kot sledi **pred** njim. Pripravljajoče mišljenje je odmeve zbirajoči odmev, kolikor je sledem sledeče mišljenje. Zato njegova **izvirnejša** ponovitev kot spomnjenje v ontološki diferenci razlikovanih (diferenciranih, ne diferentnih) nikakor ni posledica tega, da bi imelo pripravljajoče mišljenje **boljši** spomin kot pa je spomin filozofskega mišljenja.

Ni posledica, kakor tudi pozabitev ontološke difference ni posledica pozabljivosti mišljenja: »pozabitev razlike nikakor ni posledica pozabljivosti mišljenja (Holzw 336)«. Mišljenje ni postalo filozofsko mišljenje (ontološko diferenco pozabljajoče mišljenje) zaradi svoje pozabljivosti, marveč zaradi tega, ker je bilo »**že** rečeno« tu kot odmev **že**, preden je ali ko je mišljenje dobilo spomin: preden ali ko je moglo mišljenje sploh biti pozabljivo.

Vendar pozabljivo tudi nikdar ni bilo. Odmeva se vseskozi spominja. Seveda ne kot odmeva, temveč kot čiste besede. Natančnejše: skuša se je spomniti, zakaj **čisto besedo** je to spominjanje ohranilo na edini možni način, na način **pisane besede**: na način **spomenika**: ne pa **živega spomina**. Živi spomin ne potrebuje spomenika, kolikor je spomin in ne le spominjanje. Spomenik je **že** onečiščenje živega spomina in tako tudi pisana beseda onečiščenje čiste besede. Pisana beseda je le sled čiste besede oziroma tistega, kar ta beseda označuje: čiste prisotnosti. Od tod gibljivost metafizike, njen odpor zoper **pisano** besedo (ne zoper besedo samo) in napotenje k čisti: živi besedi.

To je pot metafizike. Za Heidegggra, za **izvirnejšo** ponovitev, je tudi živa beseda le odmev **že** rečenega. Pisana beseda je sled tega odmeva. Je, kolikor je **že** odmev mogoče imenovati sled, sled sledi: toda spet ne metafizično mišljeno, glede na **pomen** besede kot tisto le in **že** mišljeno, marveč glede na **že** rečeno in še ne mišljeno.

»Rana beseda (Holzw 337)«, morda prerana, je »rana sled (Holzw 336)«. Je **že** sled. Katera je ta sled, kateri je ta odmev **že** rečenega? Ta odmev, ohranjen le kot sled odmeva: pisana beseda,

je Anaksimandrova beseda: to chreon. Vendar najdenje te besede ne zadostuje: »Težava ni toliko v tem, najti v mišljenju besedo biti, kot pridržati najdeno besedo čisto v lastnostnem mišljenju.« (Holzw 338) Pridržati najdeno besedo v lastnostnem mišljenju, kakor imenuje Heidegger tu pripravljajoče mišljenje, pridržati jo **čisto** v tem mišljenju, pomeni napotiti se iz mišljenja te besede k že rečenemu.

V mišljenju najdena »beseda biti« kot »rana sled« že rečena ga ni najdenje tega že rečenega samega: biti **kot** biti. Od tod težava. V »rani besedi« kot »besedi biti« sta razkrita bit in bivajoče, toda ne **kot** različna: »Marveč je tudi rana sled razlike izbrisana (ausgelöscht) s tem, da zasveti prisotno kot neko prisotno in najde svoj izvor v najvišjem prisotnem.« (Holzw 336). V »rani besedi« biti kot »rani sledi« biti **kot** biti je ta sled že zabrisana, je že zabrisana tudi sama beseda kot odmev že rečenega oziroma odmev že rečenega se že glasi kot beseda »najvišjega prisotnega«.

Vendar ta izbris ni čisti izbris: za pogasnim ognjem še zmeraj ostane sled pepela. »Slet razlike«, sled ontološke diference ostaja in se ohranja v razliki med najvišjim in najnižjim prisotnim, v razliki med bivajočostjo bivajočega in bivajočim, skratka v razliki med vsemi metafizičnimi dvojnicami. Zabris sledi razlike kot ontološke diference je tako hkrati svoj lastni zaris v spremeni sledi. Ničesar ni izginilo brez sledu. **Sled razlike se je pretvorila v razliko sledi.** Brž ko je »rana beseda« pozabljena kot odmev in razumljena kot živa beseda, je pozabljena tudi sama ta pozabitev. Zabris sledi v drugo in drugačno sled je hkrati zabris samega zabrisa: zabris zabrisa kot sled sledi. Zabris, ki se je zdaj zarisal, je razumljen ne kot zabris ali odmev, marveč kot izvorni zaris oziroma ponovitev besede. Porojena beseda je sled, toda ne odmev, kajti šele ta beseda sploh lahko odmeva, ima **svoje** odmeve. Ni odmev, temveč sled tistega, kar je prišlo do besede. Kaj je to, kar je prišlo do besede, kaj je »najvišje prisotno« v razliki do sicer pri-sotnega, se v svojem začetnem sijaju dokončno zasveti šele pri Platonu.

Zasveti se kot najsvetlejša navzoče. Beseda je sled: motna podoba najsvetleje navzočega in sploh navzočega kot stvari same (primerjaj Kratylos 439 a in b). Najsvetlejša navzoča je čista navzočnost: čista luč sama, izven katere je vse, tudi beseda, zmeraj že v senci in zasenčeno. **Vse** (bivajoče kot tako in v celoti) je sled in po-sledica čiste luči. Po Heideggeru še zmeraj: »Kar sedaj **je**, stoji v senci ... pozabitve biti.« (Holzw 336) Bit sedanjosti, sedanja bit »je« v senci **pozabitve** biti: biti **kot** biti. Je v senci najsvetlejša navzočega. Toda ali ni to, kar sedaj JE, v svoji biti tudi samo najsvetlejša navzoča: bivajočnost bivajočega? Je to, kar sedaj JE, tedaj v senci svoje lastne biti?

Da ne bi bil odgovor prehitel, je potrebno poprej zastaviti še eno vprašanje: o kakšni senci govori Heidegger? Je to ena izmed senc, o katerih je govor v Platonovi prisposobi o votlini? Je to ena izmed premikajočih (gibajočih) se raznovrstnih senc, ki jih rišejo po ognju (luči) osvetljene stvari? Ni niti **ena izmed** senc niti **gibajoča se** senca. Niti senca neke **stvari**. Stvari mečejo svoje sence zaradi svoje neprozornosti. Zato se senca stvari zarisuje zmeraj le kot obris stvari in zmeraj le na tisti strani stvari, ki je obrnjena proč od luči. Senčna in osvetljena stran stvari sta si zmeraj nasprotni strani. Najsvetlejša navzoča ni stvar, ki bi imela

nasprotni si strani: osvetljeno in neosvetljeno (senčno) stran. Sploh ni stvar, ki bi bila osvetljena, saj je čista luč sama: osvetljuje, ne pa osvetljevano. Torej tudi ne meče senco. Če je vse, kar sedaj **je**, kljub temu v senci najsvetlejše navzočega, je to v prenesenem (metaforičnem) pomenu. V pomenu, kakor pravimo: nekdo je v senci drugega, ker ta drugi bolj blesti kot prvi. Drugi tako **skoraj** ni viden, **skoraj** ni navzoč. Kot da bi bil v senci in zasenčen, toda v resnici se s svojo šibko svetlobo le izgublja v luči drugega. Kar sedaj **je**, je v senci pozabitve biti **kot** biti, ker je to pozabitev prav na način **najsvetlejše** navzočega. Nekaj svetlejšega od te pozabitve ni. Zato tudi to, kar sedaj **je**, ne more biti svetlejše, marveč le nekaj temnejšega. Kar seda **je**, je torej v senci najsvetlejše navzočega, ne pa najsvetlejše navzoče v senci tega, kar sedaj **je**.

Kar sedaj **je**, je v senci svoje lastne biti: najsvetlejše navzočega kot čiste navzočnosti. Je v senci **pozabitve** biti kot biti oziroma **metafizike**, ker je še zmeraj neka premena najsvetlejše navzočega. Ker je sled spreminjajoča se sled: sled sledi. Sedanje ostaja v senci svoje lastne biti, ker ni le sled bivšega, ampak hkrati sled preteklega. Sled sledi: bivše preteklega. Bistvena pri tem je razlika med preteklim in bivšim, ne med sedanjim in preteklim ali med sedanjim in bivšim. Preteklo (SuZ 328: »Preteklo imenujemo bivajoče ...«) se nanaša na prisotno (tudi na najvišje bivajoče ali najsvetlejše navzoče), bivše na prisostvovanje: bit (tudi na najsvetlejše navzoče kot sled biti **kot** biti). Od tod dvoznačnost najsvetlejše navzočega, da je hkrati preteklo in bivše. Svojo bivšost ohranja na način čiste (večne) sedanjosti. Edino zaradi tega more to, »kar **sedaj je**«, biti v senci svoje lastne biti: ker je v senci najsvetlejše navzočega kot **čiste sedanjosti**. Obenem to pomeni: edino zaradi tega more ono, »kar **sedaj je**«, navzoče oziroma bivajoče, biti v senci čiste navzočnosti kot bivajočnosti bivajočega.

Vse te razlike: preteklega in bivšega, sedanjega in čiste sedanjosti, bivajočega in bivajočnosti so sledi ontološke diference oziroma hkratnost teh razlik je sled bivšujoče ontološke razlike. »Razlika biti do bivajočega more priti kot pozabljena vendarle le tedaj do skušnje, če se je že odstrla s prisostvovanjem prisotnega in tako vtisnila sled, ki ostane očitana v govoru, h kateremu prihaja bit. Tako misleč, smemo domnevati, da se je razlika svetlila tako prej v rani besedi biti kot v kasnejši, ne da bi bila tedaj imenovana kot taka.« (Holzw 336). Če ni bila imenovana, tudi izrečena ni bila, še manj pa mišljena. Razlika **kot** razlika se je svetlila skozi metafiziko, ne da bi bila kdaj mišljena. Svetlila se je že v »rani besedi biti«, pa tudi v vseh kasnejših besedah biti. Zakaj tedaj prednost »rane besede«?

Zakaj naj bi se pripravljajoče mišljenje oziralo predvsem na »rano besedo«? Zakaj naj bi »kasnemu spominjanju (Holzw 337)« ustrezala predvsem »rana beseda«, ne pa neka kasnejša ali najkasnejša beseda? Zakaj naj se zasledovanje pripravljajočega mišljenja ne bi začelo pri najkasnejši besedi kot najkasnejši sledi? Zakaj se začenja pri »rani besedi« kot »rani sledi«? Ker **imenuje** »rana beseda«, edino ta, »sled, ki ... takoj (alsbald) izgine (Holzw 340)«. Ta izginitev sledi je ona že imenovana izginitev sledi **kot** sledi, odmeva **kot** odmeva.

Vendar sled, čeprav je izginitev popolna, ne izgine v nič. Sled izgine v drugi in drugačni sledi. Izginitev v tej sledi sama izgine, toda, ker je izginitev bivšega, se ohranja prav kot izginotje. A le skozi »stalno nevarnost (Holzw 339)« one izginitve v nič. Kolikor se sled sledi, kolikor se to, kar vsakokrat »sedaj je« kot tako ohranja le skoz razliko v samem sebi, skoz razliko med sedanjim in čisto sedanjostjo, obstaja namreč »stalna nevarnost«, da izgine tudi ta razlika (razlika kot sled): da sedanje izgine v čisti sedanjosti ali da čista sedanjost izgine v sedanjem. **Bolj stalna kot sled je nevarnost izginitve sledi.** Vsaka metafizična stalnost ali stalnost metafizike se za Heideggra zato zmeraj že briše v stalni nevarnosti metafizike, ki je hkrati stalna nevarnost za metafiziko. »Najnevarnejše nevarnosti (TK 37)«. Za nevarnost **kot** nevarnost, da nevarnost **je**, ve šele pripravljajoče mišljenje: »Nevarnost **je**, ko gre bit sama v poslednje in nevarnost, ki izhaja iz nje same, zaobrne.« (Holzw 343) V čem je ta zaobrnitev?

Poslednja sled je odmeve zbirajoč odmev. Ker pa bit kot bivše gre »sama v poslednje«, ker gre sama v svojo poslednjo sled, je z njo ISTO. Je ISTO z odmeve zbirajočim odmevom. **Nevarnost odmeva**, ki izhaja zanjo iz tega, ker je odmev v nenehni nevarnosti, da zamre, **je bit sama**. Iz te stalne nevarnosti se rešuje bit lahko le z enako stalnim zbiranjem odmevov: le kot **stalna** nevarnost. Odmeve zbirajoči odmev je odmev, dokler je zbirajoči, dokler se z zbiranjem odmevov obrača prav k odmevom, tj. vrača po njihovi poti. Sprevrnitev nevarnosti je torej v tej in takšni zaobrntvi. Zaobrnitev kot vračanje po poti odmevov, kolikor je pot odmevov pot pozabitve biti **kot** biti, je zaobrnitev ne le pozabitve, ampak tudi v pozabitev. Nevarnost biti kot poslednje sledi nje same **in** kot ona sama preti prav iz te njene hkratnosti, zaradi katere zaobrnitev pozabitve v spomnenje ni mogoča brez hkratne zaobrntve v samo pozabitev. Za pripravljajoče mišljenje ni spomnenja brez spominjanja, brez vračanja po poti pozabitve. »Kot nevarnost se obrača bit v pozabitev svojega bistva od tega bistva in se tako hkrati obrača nasproti resnici svojega bistva.« (TK 40) Vedenje te hkratnosti je vedenje nevarnosti **kot** nevarnosti in s tem »možnosti obrata (prav tam)«.

Šele možnost obrata daje možnosti tudi pripravljajočemu mišljenju. Možnost obrata je namreč možnost, ki vpeljuje neko drugo senco kot je senca luči čiste navzočnosti: »Verjetno že stojimo v naprej vrženi senci **prihoda tega obrata**.« (TK 41) Pripravljajoče mišljenje ima možnosti, kolikor ni le v senci pozabitve biti, ampak tudi v senci prihoda obrata.

Pomeni to, da mišljenje iz sence ne more? Da mišljenje je mišljenje, če se giblje v senci, sicer pa ga ni? Kajpada se lahko še poprej vprašamo: ali nista pomena senc v enem in drugem primeru docela različna? Vendar bi s tem vprašanjem že v naprej pristali, da je mišljenje lahko le mišljenje v senci. **Zakaj razmišljanje o pomenu sence se lahko giblje le v senci pomena.**

Zaradi tega so za pripravljajoče mišljenje vse že utrte poti zgrešene poti: brezpotje. Pripravljajoče mišljenje mora »šele izgaziti stezo (einen Pfad zu spuren) in jo vtreti v doslej brezpotno (TK 40)«. Utirati pot v doslej brezpotno in zato neprehodno, delati prvo gaz, je **naloga** pripravljajočega mišljenja. Puščati sledi. So gaz, steza, pot sama sploh kaj drugega kot sled? Je tedaj sploh mogoče slediti brez utiranja sledi? Brez podvajanja sledi?

Zakaj piše Heidegger na navedenem mestu prav o izgazenju steze, o utiranju sledi, o SPUREN, ne pa o zasledovanju, o SPUREN?

Naloga čistega zasledovanja je, da se znajde na razpotju. Utiranje sledi se ne more nikdar znajti na razpotju, kajti vselej se utira v brezpotje. Cilj zasledovanja je konec poti, utiranju sledi je pot vse in konec poti nič. »Vse je pot.« (USpr 198) Vse je pot, toda pot ni »vse«. **Ono brezpotno je sicer nič, vendar utiranja sledi brez njega ni.** Brez utiranja sledi pa tudi poti ne. Kakor je sled pot v brezpotje, tako je pot sled tja, kjer ni sledi. Kraj brezpotja je kraj brez sledi. Zato se pot, ki je vse kot sled, ne more izmakniti nevarnosti, ki grozi vsaki sledi: da bi izginila brez sledi. Kraj brez sledi kot kraj možne izginitve poti je nenehna nevarnost poti; s tem pa tudi nevarnost utiranja poti. Toliko večja nevarnost, kjer je kraj brez sledi edini kraj utiranja sledi, edini in neizogibni kraj utiranja poti kot sledi.

Kraj brez sledi je po-krajina, ki jo je prvi zagledal Descartes in ki jo Hegel takole opiše: »Tu moremo reči, smo doma in moremo kot pomorščak po dolgem tavanju na viharnem morju zaklicati: 'zemlja', Cartesius je eden izmed ljudi, ki je spet vse začel od kraja ..« (Hegel, Suhrkamp, Werke 20-120). Pokrajina, o kateri je tu govor, je pokrajina novoveške filozofije: kraj vse-stranske dopolnitve (dovršitve in zaobrnitve) metafizike. Ob njej je Descartes »spet vse začel od kraja«, spet je nanovo (tokrat v smeri brezpogojnosti) utrdil bit kot bivajočnost bivajočega. V tej utrditvi, tj. pozabitvi biti kot biti, se novoveški filozof čuti doma. Gotov si je trdnih tal pod nogami. Trdna tla, zemljo si bo moral le še v celoti osvojiti, zaslediti in poiskati vse njene poti ter jo po svoji meri premeriti. Negotovo tavanje po nemirnem in brez-krajnem morju je pustil za seboj.

Ce je zanj zemlja, na katero je stopil, kraj brez sledi, je brez sledi zato, ker mu je ta pokrajina stvar, za katero mu gre, sama: bivajočnost bivajočega oziroma čista navzočnost. Poti te pokrajine (kategorije sistema) niso sledi, temveč nekaj, kar je bilo zmeraj že navzoče s samo pokrajino. So tisto, po čemer in v čemer pokrajina sploh je pokrajina, sploh ima nek izgled za določen pogled. Vsakršno začenjanje od kraja se v tej pokrajini in na teh poteh zato na enakem kraju tudi končuje. Vsakdo, ki bo spet in spet »vse začel od kraja«, bo spet in spet tu tudi končal.

Heideggeru ta zemlja, trdna tla in zato brezpogojna oporna točka novoveške metafizike, ne predstavlja nikakršne s potmi prekrizane pokrajine. Je kraj brez sledi, toda ne zaradi tega, ker bi poti pripadale že h kraju samemu, marveč zato, ker takšne poti, ki niso sledi, zanj sploh niso poti. Pokrajina s takšnimi potmi je brez poti, je zasnežena pokrajina. Zemlja novoveške metafizike in metafizike sploh je kraj brez sledi, ker je to prekrita in zagrnjena zemlja, ker je to zemlja pozabitve ontološke diference: biti kot biti. Je kraj brez sledi, ker je sama kot sled zasnežena. Je sled, ki jo je imenovala »rana beseda«, pa je takoj izginila pod snegom pozabitve. Še enkrat ponovljeno: kraj brez sledi je sled, ki je izginila. Sam kraj, ki je sicer brez sledi, torej je sled. Le da je to izginula sled. Odkriti jo je mogoče edino z utiranjem sledi, z izgazitvijo gazi, kajti v kraju, kjer ni sledi, z drugo možnostjo, tj. s čistim sledenjem, ni mogoče odkriti ničesar, ker se ni mogoče

nikamor napotiti. Napotiti se je mogoče šele po utrti sledi kot utrti poti. **Pot odkrivanja je odkrivanje poti.** Utiranje poti.

»Utirati pot, npr. skozi globoko zasneženo zemljo (USpr 198, primerjaj s str. 261: »skozi zasneženo polje«), pomeni Heideggru odkrivati to zemljo prav kot sled, ne pa jo morda shematizirati kot kaos. Utiranje poti kot utiranje sledi v kraju brez sledi, toda kraju kot sledi, ni niti čisto sledenje niti shematiziranje. Oziroma: odkrivanje »globoko zasnežene zemlje« kot sledi, je sledenje prav kot utiranje poti (sledi). Utiranje poti v doslej brezpotno. Negotovosti zato še ni konca. Toda to ni ona negotovost pomorščaka, ki sicer zgolj upa, da bo prej ali slej zagledal kopno, pa si je kljub temu gotov, da sredi nemirnega morja nekje vendarle čaka trdna zemlja. Utiralec poti nima niti upanja niti gotovosti pomorščaka. Ker je že na trdnih tleh, čeprav na tleh globoko zasnežene zemlje, njegova gotovost ni združena z nikakršnim upanjem. Ta gotovost brez upanja, gotovost utiralca poti, pa hkrati nikakor ni več brezupna gotovost novoveškemetafizike. Globoko zasnežena zemlja, pod snegom izginula sled spravlja utiralca poti kot zasledovalca ob vsej gotovosti trdnih tal ob vsakršno gotovost, da se bo po njem utirana sled kdaj utrla v izgubljeno sled, ne da bi bila hkrati sama izgubljena. Utiralec poti v brezpotno, v katerem sta združena potohodec in iskalec, se na sledi za izginulo sledjo zato ne čuti niti domačega niti varnega. Tako je negotovosti, ki je sopričujoča v vsakršni gotovosti iščočega potohodca, ime tesnoba. Kjer je, ni niti doma niti na varnem. Torej v nevarnosti.

Nevarnost biti je hkrati nevarnost utiralca poti, nevarnost pripravljajočega mišljenja. Njegova nevarnost je dvojna: da se izgubi v čistem sledenju, da ostane le odmev zbirajoči odmev ali da znova zapade shematiziranju, metafiziki kot volji do moči: hotečemu hotenju. Odmev zbirajoči odmev, kolikor ostaja to, kar je, ne more iz odmevnosti h klicu samemu; hoteče hotenje, ki zemljo predpostavlja kot kaotično zemljo, ne more nikdar naleteti na izgubljeno sled.

Bistvo hotečega mišljenja je **urejanje**: metoda. Pripravljajoče mišljenje se mora zato predvsem izogibati temu, da bi ostalo zajeto v metodično mišljenje. Metoda kot duša novoveške metafizike namreč ni nič drugega kakor izgubljeno sled globoko zastirajoči sneg. Obenem pa, kolikor izgubljena sled ni izginila brez sledu v nič, seveda sled same izgubljene sledi. Kolikor je globoko zasnežena zemlja kot kraj brez sledi sama vendarle sled, to pomeni, da so metoda oziroma metode, če gre za urejanje posameznih območij bivajočega, »vendar le odtoki (Abwässer) nekega velikega skrivnega toka, vse u-potujoče (be-wëgenden), vsemu njegov tir prodirajoče poti (USpr 198)«. Razmerje med metodo: hotečim hotenjem in izginulo sledjo je takšno, kakršno je razmerje med odtokom in tokom. Iz tega razmerja se ponovno pokaže, da izginula in izgubljena sled ni nekaj, kar je obmirovalo kot preteklo, marveč je ono bivše: skriven in zakrit tok.

Izginula in izgubljena sled kot skriven in zakrit tok je že pot. Utirajoča pot. Pot, ki utira tir utiralcu poti. Brez te poti kot toka utiralca poti ne bi tesnila tesnoba. Skrb utiralca poti je namreč prav ta, da se drži tira »velikega skrivnega toka« in da ga hoteče mišljenje kot odtok ne odnese na stranski tir. Biti mora odprt za skrivnost skrivnega toka in zaprt nasproti silam odtoka. Pripravljajoče mišljenje se mora iztrgati, se spustiti iz metodičnega miš-

ljenja, ki ne pristaja na nikakršno skrivnost, in se prepustiti prav skrivnosti.

Hkratnost obojega imenuje Heidegger *Gelassenheit*. »Gelassenheit je dejansko spustitev iz transcendentalnega predstavljanja in tako neoziranje na hotenje horizonta. To neoziranje ne prihaja več iz nekega hotenja, kar bi bilo tedaj, če bi napotenje k vpustitvi v pripadnost k nasproti-krajini (*Gegnet*) potrebovalo neko sled hotenja, sled katerega v vpustitvi vendarle izgine in je popolnoma izbrisana v *Gelassenheit*.« (G 59). Naloga pripravljajočega mišljenja je, da torej popolnoma izbríše »sled hotenja«, sled »hotenja horizonta« oziroma sled »transcendentalnega predstavljanja(; skratka sled vsake analize ali analitike: metode.

Potemtakem imamo pri Heideggru opravka z dvojno izginitevjo in dvojnimi izbrisom sledi: 1. **Izbrisana** je rana sled ontološke diference: rana sled kot rana beseda je imenovanje sledi ontološke diference, ki takoj **izgine** v pozabitvi. Rani izbris in rana izginitev sledi. 2. **Izgine** in **izbrisana** je sled hotenja. Kasna izginitev in kasni izbris sledi. Toda ali sta izbris in izginitev kasne sledi tudi izbris in izginitev rane sledi? Ali pa sta izbris in izginitev kasne sledi zaris in prikaz rane sledi? Je bilo tudi narobe? Je zaris ene sledi posledica izbrisa druge? In še poprej: gre za **razliko** ene in druge sledi? Gre za dvovrstne sledi? Potrjujeta dvojna izginitev in dvojen izbris sledi ono ugotovitev, da se je sled razlike pretvorila v razliko sledi? V kakšni igri sledi smo tedaj? V kakšno igro sledi je uigrano pripravljajoče mišljenje?

Ta igra ostaja nepregledna. Ker je tudi Heideggrov tekst ne razjasni. Bi sploh mogla biti pregledna? Sploh more biti razjasnjena? V čem je prizorišče te igre, njene nepreglednosti in nerazjasnjenosti?

4. Misleče mišljenje

Sled hotečega hotenja kot metode, odtok »velikega skrivnega toka«, je mogoče »popolnoma izbrisati«, more docela izginiti. S tem bi bila naloga pripravljajočega mišljenja dokončana. Sledenje kot utiranje sledi bi se utrlo v veliki tokl zdaj ne več skriven, temveč odstrt in očiten. Bi tedaj človek ne bil več utiralec poti?

Veliki skrivni tok kot pot je, dokler je skriven, izginula in izgubljen sled. Ko z izginitevjo sledi hotečega hotenja postane očiten, je izgubljen sled najdena, se izginula sled prikaže. Človek kot utiralec sledi (poti) ni prišel le na sled sami sledi, ampak je že tudi v njej. Ontološka diferenca je iztrgana pozabi. Spomin, da je razlika med bitjo in bivajočim, torej tudi razlika med bitjo in človekom, neizbrisljiva, odpravi pot do sebe, tj. spominjanje. Odpravi tudi tisto, kar je v osnovi in zato pred spominjanjem? Odpravi tudi pozabitev? Pomeni iztrgati iz pozabitve pozabitev tudi odpraviti?

Ko je prišel do sledi same, človek ni več utiralec sledi (poti)? Ni več utiranja v brezpotno? Je »doslej brezpotno« popolnoma odpravljeno? Je brezpotno z izginitevjo sledi **hotenja** »popolnoma izbrisano«? Se je kraj brez sledi spremenil v čisto sled? Kaj pomeni čista sled? Kaj je »veliki skrivni tok« v svoji očitnosti in brez svojih zavajajočih odtokov?

Veliki skrivni tok je vseskozi »vse u-potujoča pot«. Po njem je na poti tudi človek kot utiralec poti. Ne le na poti in po njem,

ampak na nek način tudi v njem, saj je ta skrivni tok, za katerim je na sledi utiralec poti, tok one globoko zasnežene zemlje, tj. prebivališča človeka. »Čemu potlej, bi mogli vprašati, šele neka pot tja? Odgovor: ker smo tam, kjer že smo, na tak način, da obenem nismo tam...« (USpr. 199) Namreč kot hotenje hoteči in še tudi kot utiralci poti. Dokler je človek utiralec poti, dokler je njegovo mišljenje pripravljajoče mišljenje, je in obenem ni tam, kjer že je. **Je človek, ki je in ki ni človek: ker smo tam, kjer že smo, na tak način, da obenem nismo tam.** Njegov način biti ni hkrati njegov način biti. Doma je brezdomec. Da bi bil tam, kjer že je, na tak način, da bi bil tam, je potreben izbris njegovega pričujočega načina (ne)biti. Izbrisana mora biti razlika med krajem, kjer že sem in krajem, od koder nisem tam, kjer že sem. Da bi bil, kjer že je, je potreben izbris človeka kot utiralca poti, je potreben izbris pripravljajočega mišljenja. Izbris je dosežen, ko se utiralec poti utiri v veliki skrivni tok in ga tako razkrije.

Ko je človek v razkritem velikem toku, je tam, kjer že je, ne da bi obenem ne bil tam. Tu je obenem, ko je tu. Še zmeraj pa je mogoče vprašati, **kje** je pravzaprav ta tu. Kje sem, ko sem, kjer že sem? Kdo sem, ki sem, kjer že sem? Veliki tok je, tudi ko je razkrit, še vedno tok »vse u-potujoče, vsemu njegov tir prodirajoče poti«. Kako? »Vse-upotujoče u-potuje, v tem ko govori.« (USpr. 201) Katero je tedaj drugo ime vse-upotujočega?

Kaj u-potuje, v tem ko govori? »To, kar nas zadeva, kot govor, dobiva svoje določilo izreka (Sage) kot onega vse u-potujočega... U-potovanje prinaša govor (bistvo govora) kot govor (rek) do govora (uglasovljene besede)«. (USpr. 202 in 261) Pot utiralca poti: pripravljajočega mišljenja je bila pot do bistva govora kot reka. Z razkritjem skrivnega velikega toka se utiralčeva pot utiri v privajanje bistva govora do besede, v govorico. Utiralčeva pot je bila torej pot do govora kot reka, tj. do besede kot reči.

Z utrtjem poti do bistva govora se je zgodil odločilen premik. »Pot do govora se je medpotoma spremenila. Premaknila se je iz naše dejavnosti v dogajano bistvo govora. Toda sprememba poti do govora se zdi le nam z ozirom na nas kot šele zdaj nastali premik. V resnici ima pot do govora svojo edino krajevnost zmeraj že v bistvu govora samem«. (USpr. 261) Tisti, ki je na poti do bistva govora, je medpotoma »zmeraj že« in je »zmeraj že« bil premikan po tistem, do česar je na poti: po bistvu govora samem. Njegova dejavnost je bila **zmeraj že** na kraju dogajanja in dogajanje bistva govora kot vse u-potujoče poti: kot reka. Zato se zdi pot do govora pot **pot do** govora le utiralcu poti glede na njegovo utiranje, z ozirom na njegovo sledenje. V resnici je pot do govora **zmeraj že** govor na poti: u-potujoče bistvo govora kot rek. Kar u-potuje rek in kar prinaša glede na to u-potovanje do besede človek, je **zmeraj že** rekanje in izrekanje reka samega. Izrekanje »že rečenega«. Nek način. Imenovani premik imenuje »že rečenemu« odgovarjajoči način izrekanja, s katerim se je človek od tam, kjer zmeraj že je, toda na način, da obenem ni bil tam, kjer zmeraj že je, premaknil sem, kjer je, kakor je. To premikanje je bilo premikanje utiralca poti, premikanje pripravljajočega mišljenja, ki si je šele utiralo pot do »že rečenega«, nanj zato izrecno in nalašč mislilo, ni pa še **njegovo** mišljenje. Onemu »že rečenemu« odgovarjajoče izrekanje ni izrekanje mišljenja, ki »že rečenega« ne le izrecno, torej nalašč misli, marveč mišljenja, ki **je** mišljenje

edino »že rečenega«. Pripravljajoče mišljenje, v katerem se nekaj »zdi le nam z ozirom na nas«, le z ozirom na iščoče potohodce, je ob odločilnem premiku »že rečenemu« odgovarjajoče mišljenje pustilo za seboj. Torej se ne ozira več, ni več oziralno mišljenje, pa tudi nalaščno (intencionalno) ne, marveč le »že rečeno« in »že rečenega« misleče mišljenje. Premik je bil premik k mislečemu mišljenju. Pot do govora se je medpotoma spremenila in govor poti, v govor »že rečenega« kot »vse u-potujoče poti«, ki jo more misliti in jo misli le misleče mišljenje. V mislečem mišljenju je že rečeno tako hkrati tudi že mišljeno. Razmika med že rečenim kot velikim tokom (potjo) in mišljenjem, torej med rekanjem reka in mišljenjem ni več; izbrisal ga je premik.

Že rečeno je že mišljeno: prav kot že rečeno. Pripravljajoče mišljenje kot odmeve zbirajoči odmev se je premaknilo v misleče mišljenje kot mišljenje na odmeve nerazpršenega klica. Odmevi so izginili. Ne, ker bi zamrli, marveč zato, ker so preklicani. Misleče mišljenje ne posluša odmevov, ker jih ni več slišati. Ker klic že rečenega ni več »daljni klic«, temveč klic bližine in v bližini, je slišati le klicanje samega klica. Med mišljenjem in klicem ni nobenega odmeva. S premikom iz daljave v bližino klica je izginilo podvajanje in odlaganje klica. Ponavljanje klicanja v odmevih je izginilo v neponavljanem in neponovljivem klicu že rečenega kot klicu, ki ne prestone.

Ni to krik? Krik, ki ne zamre?

LOGIKA TRANSFORMIRANJA SIGNIFIANCE JE LOGIKA MATERIALISTIČNEGA KONCIPIRANJA SISTEMOV REPREZENTACIJE¹

Pri obravnavanju slikarstva imamo vsaj na prvi pogled opraviti z najmanj dvema ravninama semiotičnih tvorb: z vizualnostjo in ikoničnostjo. Zato se nam zdi primerno eksponirati problematiko, podano v naslovu, začenši s tema dvema aspektoma slikarstva.

¹ S tem naslovom želimo povedati, da pri obravnavanju »simbolnih« ali semiotičnih »fenomenov« ne gre za konfrontacijo kakega strukturalizma in kakega marksizma, še več: taka konfrontacija lahko po našem mnenju nudi zabavo samo tako imenovanim humanističnim špekulantom, ki jim taka problematika (tipa zen budizem in psihoanaliza, eksistencializem in marksizem itn.) najbolje uspeva — debele knjige, ki so običajni rezultat takih »refleksij«, zaradi dvomljive verodostojnosti, inherentne takemu »huminizmu«, in zaradi dvomljive natančnosti celo na ravni povzemanja oz. branja drugih besedil (pač poudarjeni subjektivizem in logocentrizem tega humanizma), zlasti tekstov, ki jih interpretira ali se nanje sklicuje, ne koristijo nikomur in ničemu razen prestižu njihovih avtorjev.

S tem naslovom se želimo izogniti tej humanistični farski in spraševanju, kaj je v »marksizmu strukturalističnega« in kaj je v »strukturalizmu marksističnega« pri čemer bi bila tako marksizem kot strukturalizem samo imeni za nekaj nebuloznega, vendar pa za eno navijamo kot za pravo, druga pa je nujno v zmoti. Poudariti hočemo, da nam ne gre za vprašanja navijaštva ali glasovanja, da nam ne gre za diskusijo na tej ravni.

Za nas je ključno vprašanje, ali je kaka metoda *materialistična, dialektična in zgodovinska* (tega pa seveda ni mogoče pripisovati *vsa-kemu* marksizmu kar zaradi imena, ki si ga lasti), mnogo manj pa nas zanima popularnost take metode v kulturniških krogih — ti tako ne ljubijo posebno natančnosti ne radikalnosti, čeprav si prav tam slede »revolucije« na tekočem traku — in možnosti uspeha prek navijaško glasovalne mašinerije, ki pogosto odloča v domeni humanističnih ali družbenih ved. Z drugimi besedami: bolj nas zanima, ali analitična procedura semiotike kam vodi, kot pa adekvatnost analize že uveljavljenim »dosežkom« družboslovja in podobnega. Bolj njena vprašanja, kot pa množična razširjenost »strukturalizma«, razumljenega kot kamen modrih.

1. Vizualnost

Vizualnost je empirični vidik slikarstva. Lahko jo definiramo kot čutno (čutno je specifična raven pomenjenja) artikulacijo prezenca slikarstva². Na tej artikulaciji se gradi ideološka artikulacija umetnosti³, ki pa je tukaj ne bomo obravnavali; da ne bo nesporazumov: ves čas ne bo niti besede o umetnosti.

Na ravni vizualnosti lahko govorimo o obstoju in izvrševanju (premeščanju) zapore totalizacije prezenca, ki potlačuje heterogenost kodov podobe (»ikone«). «V resnici je pojem ‚vizualnega‘ v totalitarnem in monolitnem pomenu, ki mu ga pripisujejo nekatere sodobne razprave, fantazma ali ideologija, **podoba** (vsaj v tem pomenu) pa je zares nekaj, kar ne obstaja».⁴ To pomeni, da podoba obstaja samo kot fikcija, sproducirana v (empiristični) ideologiji vizualnosti. Vizualnost pa tudi ‚ravnina‘, v katero situiramo lik (figuro), tako je bolj razumljivo, da je podoba prevara lika. Lik v tem kontekstu prevzema določene lastnosti označevalca, funkcionira kot psevdo označevalec, t. j. kot označevalec za označenec (za podobo).

Vizualnost, ki simulira zadnje dno semiosis v slikarstvu (njegovo empirično realnost, ki pa je obenem že »minimalna« simbolnost, ki je **zmeraj že** simbolna), je najpogosteje razumljena kot prva stopnja komunikacije⁵. Komunikacija pa zahteva (kot svoj predpogoj, ki je z ravni »komunikologije« njena presupoziacija) povezavo in zator (potlačitev v sporočilu) vzajemne in neosredotočene artikulacije različnih kodov, ki se »iztekajo« v vizualnost kot v svoj učinek, t. j. kot v horizont svoje komunikacijske (menjalne) prezenca, »nosilke« sporočila, t. j. navsezadnje v semantično (vrednostno) ravnino, ki je sama sporočilo/vizualnost in kot taka vrednost/predmet menjave/komunikacije. Ko govorimo o vizualnosti, govorimo o specifični semantični artikulaciji, v katero vstopajo različni semiotični kodi, ki so kljub izenačenemu videzu na ravni vizualnosti heterogeni in heteronomni.

2. Ikoničnost

Ikoničnost je spekulativni vidik slikarstva. Ikonični kod in ikonični znak sta pojma, ki sta izvedljiva iz vizualnosti kot **Vorstellung**, t. j. iz vizualnosti kot **mise en scène**, kot uprizoritve.⁶ Tako lahko ikonično artikulacijo semiosis razumemo kot drugo artikulacijo, t. j. kot artikulacijo, glede na katero je vizualnost prva.

² Glede problematike empirije in spekulacije cf. naše članke v *Problemih-Razpravah* 115, 116-117 in 121.

³ Cf. naše članke v *Problemih-Razpravah* 98-99 in 106-107.

⁴ Ch. Metz, »Au-dela de l'analogie: l'image«, *Communications* 15, str. 5-6.

⁵ V zvezi z naravo komunikacijskega modela in komunikacije cf. spis R. Močnika v *Problemih-Razpravah* 106-107 in naša članka v *Problemih-Razpravah* 106-107 in 121.

⁶ Tukaj naj skupaj s Catherine Backes opozorimo na razloček, ki ga v zvezi z Marxovim teoretskim delom vidi Althusser med *Vorstellung* in *Darstellung*.

Vorstellung je reprezentacija na heglovski način, t. j. reprezentacija na metafizičnem fundusu, ki predpostavlja, da je za vsako mani-

Ta druga artikulacija se od vizualnosti razlikuje — čeprav se z njo na določenih »mestih« sklada — po semantiki in po dovzetnosti za ideološka investiranja drugih tipov (zlasti po dovzetnosti za investituro analogije kot scene, kot spektakla, ki upodablja realnost ali pa jo odseva, kar je v zadnji instanci isto). Ikonična oz. podobna — t. j., radikalno vzeto, imaginarna — artikulacija razrezuje vizualnost v ikonične znake in njihove spoje (sintagme, sisteme). »Kot prvi sklep lahko dodamo, da ikonični znaki »nimajo lastnosti reprezentiranega predmeta«, pač pa reproducirajo nekaj pogojev skupne percepcije na temelju normalnih perceptivnih kodov in s selekcioniranjem stimulov, ki lahko — ko so drugi stimuli ohranjeni — omogočijo zgraditev perceptivne strukture, ki ima — v odnosu do kodov pridobljene izkušnje — isto pomenjenje, ki ga realna izkušnja denotira prek ikoničnega znaka⁷. Ta definicija ikoničnega znaka se ujema s poljem ideologema znaka in variantami, ki jih to polje omogoča⁸, reprezentiranimi pri Cl. Lévi-Straussu⁹ kot pomanjšani model¹⁰ z istimi implikacijami, kot jih ima tukaj ikonični znak.

Na tem pojmovanju ikoničnega znaka je zgrajeno pojmovanje ikoničnega koda. Ikonični kod ima — vsaj po U. Eco — dva vidika:

1) ikonični kod je sistem ikoničnih znakov, ki izhaja iz konstitucije percepcije;

2) ikonični kod je paradigmatična substitutivnost znakov po »grafičnih konvencijah«, ki pripadajo redu retorike.

festacijo bistvena kavzalnost; prav dogajanje te kavzalnosti pa naj bi bilo omogočeno prek časa diskurza — tu je stičišče tudi z lacanovskimi pojmovanji: *Vostellung* je predstavitev oz. uprizoritev »kavzalnosti« nezavednega sistema.

Darstellung pa je reprezentacija, ki daje istočasno učinke in znak manifestacije, tako da je reprezentacija hkrati navzočnost in odsotnost, toda ta odsotnost se ne nanaša na kako zunanjo kavzalnost. Cf. C. Backes, »La structure et le regard« v *Les sciences humaines et l'oeuvre d'art*, Bruxelles, 1969.

⁷ U. Eco, »Sémiologie des messages visuels«, *Communications* 15, str. 14.

Ta »prvi sklep« je za Eco obenem vsi sklepi: drugi sklepi so samo variacije prvega in so dosledno v horizontu, ki ga markira psihologija (cf. *Cahiers pour l'analyse* 1-2, Qu'est-ce que la Psychologie, kjer so razčlenjene epistemološke razsežnosti psihologije kot discipline). Vizualnost je pri Eco pojmovana kot »substancia«, kar privede do karakteristične in instruktivne paralogistične interpretacije peircovske ikone, ki je pri Peirceu aspekt-relacija.

Tudi Ecova delitev na »normalne perceptivne kode« in na »kode pridobljene izkušnje« je sicer sila umetelna, vendar docela empirična in neutemeljena: vsak od teh tipov kodov je pravzaprav že zmeraj vsi drugi tipi.

⁸ Cf. J. Kristeva, *SEMEIOTIKE*; Recherches pour une sémanalyse, Paris, 1969.

⁹ Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, *La pensée sauvage*, Paris, 1955; *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, *Mithologies I-IV*, Paris, 1964-1971 in druge; cf. tudi A. Badiou, *Le concept de modèle*, Paris, 1969.

¹⁰ Cf. pojmovanja modela pri sovjetskih semiotikih in logikih, n. pr. pri Lotmanu (Predavanja iz strukturalne poetike, Sarajevo, 1970 »Tezisi k probleme Iskustvo v rjadu modelirujuščih sistem«, *Trudy po znakovim sistemam*, Tartu, 1967; in pri Štoffu (O roli modelj v spoznanii, LGU, Moskva, 1963).

Vprašanje ikoničnih kodov se nanaša predvsem na vprašanje pomena in norm¹¹, ki se iz njega in iz zahteve po njegovi evokaciji spostavljajo kot »strukturalni« ali »modelirni« kriteriji formuliranja. Gre za retorične kode, ki so pogoji komunikacije, ne da bi bili v komunikaciji zaznavni, in ki omogočajo tudi s svojimi modifikacijami ali mutacijami prestavljanje pomenske razrezeve, ki zasleduje (nezavedne, t. j. retorične) kriterije inteligibilnosti. S tem premeščanjem pa se dogajajo tudi modifikacije terminov komunikacijskega modela, pa tudi — v tako imenovanih prelomnih situacijah — prestrukturacije samega modela. Problematiko (ikoničnega ali drugega) koda lahko razstavimo kot vprašanje pertinence samega pojma kot koda oziroma kot vprašanje ravni njegove primernosti.

V rezu, ki prehaja opozicijo empirično-spekulativno, ki jo lahko postavimo kot koordinati ravni pertinence koda/sporočila, oponira Schefer kodu »enoto makroskopskega branja«, **leksijo**, »katere namen je determinirati vse referirane ravni teksta. To je metoda razstavljanja in pristopa tekstu (razumljenem v njegovi mnogodimenzionalnosti, kjer se »tekst« oponira »diskurzu«)...¹² Tekst se tako nikjer ne pojavlja kot prezenca, pač pa je prezenca zmeraj z njim determinirana kot njegov učinek/produkt. »Tekst je torej samo (a) prek destrukcije površja ali linije, (b) ker je obravnavani sistem sistem edinega (unique) jezika, ki razvija svojo slovnico, se pravi svoje notranje ravni prisile in odvisnosti.«¹³

Toda v leksiji se pojavljajo tudi razlike med termini, ki so na ravni na primer ecovskega diskurza substitutivni (na primer znak-struktura-ikona), tako da Schefer ugotavlja še drugo opozicijo leksije in koda zaradi **analognega** vzroka (analogija pa je tisti odnos, ki obvladuje na videz substitutivne termine prezence, ki jih **kaže** kot ekvivalentne ali identične): »noben kod ni pred tekstom tako, da bi obvladoval njegove strukture: v tem pomenu figurativni kod ni pot k sliki, temveč je, to je zelo pomembno, izhod iz nje, docela referiran sistem — šele tako slika kot tekst eksplicitira kod, se pravi JEZIK (tukaj smo prav v paragramatičnem prostoru; tekst je drugačen red, nereduktibilen na red jezika, ki pa seveda ostane njegova sumacija).«¹⁴ Od tod izhaja tudi definicija leksije: »Leksija povsem igra na premeščanju strukturalne operacije na ravni berljivosti, na denotirani ravni, dejansko v odnosu branje teksta/struktura teksta:

- 1) Jezik, v katerem moramo brati tekst, je konsituiran s tekstom.
- 2) Tekst mora biti bran, se pravi izoliran v svojih lastnih strukturah.
- 3) Lahko je BRAN samo v obsegu (circuit) dodatka drugih tekstov.

To, kar se premešča in se tedaj prikazuje, je čista struktura v »v mejah« pripadajočih tekstov (»leksij«) (leksijo torej lahko definiramo v tej točki kot verjetnostni kod označevalca, ki prinaša označevalec izhajajoč iz deklariranih označencev. Vidimo..., da je tekstualna struktura (sistema) tisto, kar mu omogoča, da

¹¹ Cf. našo disertacijo *Sociološka konceptualizacija semiotične analize likovnih formulacij*, FSPN, Ljubljana 1973, str. 505-510.

¹² J. L. Schefer, »Lecture et système du tableau«, v: Kristeva, Rey-Debove, Umiker Eds., *Essays in Semiotics*, Haag, 1971, str. 481-482.

¹³ Ibid. str. 482.

¹⁴ Ibid. str. 482.

se premešča, da se doseže / tekst-podoba / s prečkanjem slik sveta, sodobnih prostorov.«¹⁵ Leksija je torej v tem pomenu sistem videzov teksta, videzov, ki se producirajo v tekstu v naddeterminaciji — konstituirani z branjem teksta v drugih tekstih in po drugih tekstih — ki se v naddeterminaciji nanašajo na tekst tako, da eksplicitirajo svojo (tekstualno) produkcijo. »Moramo še poudariti, da je »leksija« ime triptiha: podoba-jezik-diskurz, da je podoba berljiva pred vsako leksikografsko operacijo na implicitnem temelju ikonografskega koda, ki je sam zgrajen po načelu ikonične analogije; in (berljiva) iz struktur, implicitno dekodiranih v prvem izjavnem diskurzu (kot deskripcija).«¹⁶

3. Razmerje med podobo in figuro

Po Marinu¹⁷ je paradoks pikturalne semiotike to, da je njen predmet mnogoterost diskurzivnih gibanj, »s katerimi je slika povedana, nenehno ponavljana v imenih, ki ji ustrezajo«, in poleg tega še to, da »skupek teh imen označuje odsotno središče, utopijo, ki je ista utopija kot pri fantastičnem prikazu... Ni drugega sistema poleg tega konstitutivnega iskanja, ki povezuje v nenehno premeščani enoti sliko-branje-tekst.«¹⁸ Iz tega lahko izvedemo trditev, da je pikturalna semiotika dosegljiva samo prek leksije, se pravi z že omenjenim scheferovskim triptihom, ki se »začne« s podobo (podoba-jezik-diskurz) in v katerem se »središče« odlaga iz vsakega krila drugam, prvi hip kot iluzija središča v drugem krilu, nato kot razsrediščenje slike. Podoba je tako začetek ali konec oz. začetek in konec te imaginarne mašinerije nenehnega prenašanja »središča« (principa organizacije itn.) slike (slikarstva) t. j. njegovega odlaganja v neskončnost.

Pri Scheferu je podoba tako dvakrat »prevara« — drugič je to prevara (ikonična analogija), ki jo predlaga figura¹⁹. Na način te prevare je figura dojeta, to pa tudi pomeni, da je figura spoznavana na način analogne prepoznave, da je imenovana prek fikcije analogije — mimesis; figura je razpoznavna kot podoba, se pravi zmeraj že na fundusu ideologije mimesis oz. »racionalnosti«, zato lahko — lik — razumemo zmeraj kot retorično figuro, t. j. kot element, ki pripada retoričnemu, t. j. nezavednemu sistemu, podoba pa učinkuje kot njena prikazen (simptom) na ravni razumljivostne (zavedne) artikulacije, ki zastopa retorično (nezavedno).

Figuro lahko navsezadnje razumemo samo kot označevalec, ki je v od-logu, ker je od-več, kot ničelni označevalec, prekrit s pozitivnostjo zaporednega učinkovanja, ničelni označevalec, ki je zmeraj »več« kot to²⁰.

Tako je prva artikulacije slike artikulacija podob(nosti), razčlenjenih v »primarnem tekstu dojemanja ali nominacije« (Marin),

¹⁵ Ibid. str. 485

¹⁶ Ibid. str. 483.

¹⁷ Cf. L. Marin, »Le discours de la figure«, *Critique* 270; *Éléments pour une sémiologie picturale* v: *Les sciences humaines et l'oeuvre d'art*, Bruxelles, 1969; »Description de l'image«, *Communication* 15.

¹⁸ »Le discours de la figure«, str. 955.

¹⁹ Cf. J. -L. Schefer, *Scénographie d'un tableau*, Paris, 1969.

²⁰ Gl. pojmovanje zgodovine umetnosti pri Scheferu in Damischu (cf. H. Damisch, *Théorie du nuage*, Paris, 1973).

vendar se ta »prva artikulacija slike« izkaže za artikulacijo, investirano v sliki od drugod, z drugega mesta, t. j., se izkaže za artikulacijo, naloženo na sistem (nezavedni-retorični sistem figur) slike. Lahko torej rečemo, da se figura artikulira v sliki kot stratifikacija diskurzov, ki jih »izzove«, ali natančneje, ki jih nalaga.

Artikulacija pomena se instavrira »ne na ravni opozicije med signifikativnimi enotami in distinktivnimi enotami v disociativnem vračanju proti konstantam (piktemom) podobe, ki bi jo podoba integrirala v sliko, temveč v sami površini slike kot skupka podob reči s primarnim aktom nominacije figur kot podob. V vsakem primeru gre tu samo za prvi tekst slike. Z branjem bo figura prenesena prek drugih tekstov, ki so v sliki obenem, ki so v njej simultano implicitirani.«²¹

»Drugo« artikulacijo, na kateri se gradi »prva«, bi lahko po Marinu imenovali »epistemična konfiguracija«; to je raven simboliziranega (torej nikakor ne gre za artikulacijo nezavednega, t. j. za artikulacijo figur), simboličnega odnosa, konstituiranega s »semiotično refleksijo«, kar pomeni, da je ta »epistemična konfiguracija« tisto, kar lahko imenujemo tudi **epistemološka reprezentacija**, ki začrtuje meje blodnosti pomena in pripada zgodovini (šele tu — kot reprezentacija, ki izhaja iz zgodovine — je marinovska epistemična konfiguracija v stiku z nezavednim).

Lahko torej rečemo, da pri sliki ni dvojne artikulacije v istem pomenu, kot jo koncipira lingvistika za govorico. Dvojna artikulacija, ki jo koncipira piktuaralna semiotika, ne pripada tekstu slike v strogem pomenu besede, temveč »površju« slike: obe artikulaciji sta izvršeni na ravni podobe.

Figura je najprej »nekaj«, kar se daje v analogni razrezavi kot podoba. Po Ecoju to »diskretne enote za vsako možno figuracijo«, ki jih je izdelala zahodna kultura »že pred mnogo časa«, torej evklidovski stoichéia, ki jih lahko »individuiramo«, se pravi, da so lahko figure same predmet percepcije, čeprav je njihov semantični naboj pretežno distinktivnega značaja, referencialni simboli pa so lahko le »konvencionalno«, vendar ta zadnji »vidik« figure bolj sodi v problematiko podobe. (Če tukaj govorimo o »konvencionalnosti«, se seveda zavedamo, da prav vprašanja konvencionalnosti, arbitrarnosti in »naravne« motiviranosti Eco ni nikoli zadovoljivo koncipiral, še manj pa rešil.)

Figura in kod figuracije imata — čeprav nista brez zveze z epistemično konfiguracijo/reprezentacijo — rang pogojev podobnostne artikulacije slike, ta rang imata vsaj v empirični in ecovski semiotiki (spomnimo se, da je sama podobnost tudi za Eco kodificirana in konvencionalna, torej ima arbitrarni karakter, zaradi katerega je bistveno nerazločljiva od »neanalognih« pomenjenj). Ta rang pogojev podobnostne artikulacije se pogosto eksplacitira tudi kot »pogoji percepcije«: pri tej točki se konča empirično koncipirana »semilogija vizualnih sporočil«.

Figura se konstituira s slikanjem/branjem slike, obenem pa je »bistveno labilna« v tem slikanju/branju (Marin), kar pravzaprav pomeni, da »kondenzira mnoge pomene«, da nekako tvori »pomenski vozec«, to pa tudi pomeni, da »funkcionira v sliki — branju kot fantazma, ki je hkrati polisemična in zavozlana, blokirana v enosti forme, tiste forme, ki je vpisana v sliko kot reprezenta-

²¹ L. Marin, op. cit., str. 960.

cija: figura slike, ki je forma in producentka form, **Gestalt in Gestaltung**, (se) enigmatično igra s to mejo: kajti branje, ali bolje, sistem branj, leksija, jo konstituira kot — polisemično — producentko, česar pa ne zmore, ker se vsakokrat zasidruje na definitevnem vpisu forme v to površje, ki ga moramo odkriti in ki je površina slike. Od tod simultano novost, neomejena obogatitev, ki ju branja uvajajo v sliko; od tod to zmeraj odprto konstituiranje označevalcev z leksijo, toda v ponavljanju, re-representaciji ene same vpisane forme.«²²

Figura funkcionira v sliki kot fantazma: to pomeni, da figura ni fantazma, temveč njena reprezentanca (simulant, **faux-semblant**). Spostavljen je »novi razkrek, markiran s »kot« (Marin), iz tega razkreaka je mogoče definirati figuro kot zastopnico fantazme v figurativnem prostoru, v »utopiji slike«. »Fantazma je figurativna forma, v kateri se inkorporira, se jemlje (se prend) želja: prevara kot podoba želje in past, s katero si želja daje »predmet«, ki ni nič drugega kot njeno drugo, v katerem se blokira, ko se reprezentira; izroča se spektaklu in se daje v spektaklu: slika reprezentira to gibanje jemanja in samopozabe želje samo, toda v dimenziji igre mimira to gibanje mima želje in ga mogoče osvobaja iz prvotne pasti, ko daje njegov prikaz. Skratka, reprezentira se, ko reprezentira.«²³

Torej pomeni govoriti o figurah še zmedaj govoriti o znakih (Schefer), vendar gre za govorjenje o znakih na poseben način, ki omogoča obhod »pasti podobe« ali izhod iz nje, da se ujame v drugo past: figura »mogoče bolj subtilno kot znaki fonetizma determinira prostor, katerega bistvena karakteristika je, da je deljiv in da je lahko glede svojih elementov mišljen samo v opoziciji kakega subjekta in predikata / (to je ta odnos, ki ga reverzibilna opozicija figure in prostora transformira, ko barva ni več »pripisovana«, temveč je sama kod, subjekt; toda ali nas ista slovnica ne uči, da so sam prostor in njegovi »deli« figura: hkrati deljiva in nereduktibilna na delitev figur? Figure niso figure prostora. . .) / . . . vsaka figura je figura subjekta (tudi figura ontološke usodnosti delitve) in prav v tem je prostor figure zmeraj (vsaj v obdobju, s katerim se ukvarjamo) prostor prilaščanja, prostor kopičenja »pomena«. Zgodovinsko je subjekt, se pravi človek subjekcije, koncipiran v fevdalni strukturi v svojem odnosu do drugega samo na načinu predikata ali imenskega dopolnila. Socialna definicija človeka subjekcije se izjavlja v slovničnih terminih, ko je ta razlog (raison) najprej **reprezentiran** v formi podreditve. Ni vseeno, da figura-subjekt artikulira reprezentacijo v teh terminih v zgodovinsko fevdalni strukturi: v strukturi subjekcije.«²⁴

Zato je kot temeljna konstitutivna operacija »pikturalne semiotike« kot teorije sistemov reprezentacije pri Scheferu (cf. Scénographie . . .) postulirano »vračanje in razlastitev označencev«, ki se lahko spostavi z disperzijo subjekta v sistemu branj oz. v leksiji: v tem pomenu je leksija **teorija figure**. Lingvistične opozicije, prek katerih se vrši »aplikacija lingvističnega modela na nelingvi-

²² Ibid., str. 966; tukaj je potreba opomniti, da je branje slike nujno teorija branja, saj je vsako branje odprto proti razkreaku branj, omogočenih z drugimi slikami; leksija je kot branje slike zmeraj že teorija podobe-figure.

²³ Ibid., str. 966-967

²⁴ J. -L. Schefer, »Lecture et système du tableau«, str. 487.

stično substanco« (Marin) (denotacija-konotacija, označevalec-o-začenec), ki vse ohranjajo logocentrično ravnovesje, na katerem temelji strukturalna lingvistika (in njene derivacije: generativne slovnice, distribucionalizem, znakovne teorije), so s Scheferovim konceptom leksije radikalno subvertirane: v fantastičnem prikazu, v **trompe l'oeil** slike, v njenem »utopičnem prostoru« se sematično polje konstituira kot referencialno polje in s tem je razveljavljen — eksplicitiran kot prevara, ne pa odpravljen — »preiskus realnosti« (Freud).²⁵ Tako je figurativni prikaz nedoločljiv in neskončno polisemičen.

Teze za materialistično teorijo slikarstva kot sistema reprezentacije

(ob člankih in knjigi Jeana-Louisa Schefera)

Problem slikarstva lahko pertinentno zastavimo kot teoretični problem šele ko razumemo, da »za semiološko raziskovanje najpomembnejše razrezave ne sovpadajo prav z enotami zavestne intence (= žanri), ne s tehnično čutnimi enotami (= izraznimi snovmi, se pravi v danes veljavni terminologiji tudi z »nosilci« ali »kanali«). Enote, za katerih sprostitvev si mora semiologija prizadevati in proti katerim se usmerja — čeprav se raziskovanje ni zadržalo iz njih — so strukturalne konfiguracije, »forme«, kot jih dojema Hjelmslev, termini (vsebinske ali izrazne forme), sistemi. To so čisto relacijske entitete, komutabilnostna polja, znotraj katerih prejemajo različne enote svoj pomen v odnosu druga do druge. Te entitete lahko rekonstruira samo analitično delo (in to je vidik načela pertinence): ne obstajajo v prostem stanju, niso navzoče v družbeni zavesti na isti način, kot sta navzoča »žanr-reklama« ali »nosilec-kino«.²⁶ Metz že tukaj postulira nujnost preboja empirične prezenze (družbi, subjektu), t. j. »fenomenologije«.

Od tod lahko razumemo tudi Scheferovo ugotovitev, da slikarstvo ni jezik, da pa je sliko vendarle mogoče analizirati sistematično.²⁷ Ta ugotovitev ima vsaj tri pomembne teoretske posledice:

1) Opredeljuje pikturalno semiotiko kot nalogo, ki je sekundarna glede na semiotiko slike; slikarstvo kot semiotični predmet presuponira absolutno implicitacijo odnosov pomenjenja v sliki. Pikturalna semiotika se lahko gradi samo, ko je že zgrajena semiotika slike in se reducira nanjo.

2) Slikarstvo je avtonomen red, ki ni asimilabilen ali reduktilen na poprejšnje (»lingvistično«) védenje.

²⁵ Pri tej členitvi podob in figur imamo opravka s posebno pastjo, ki nam jo nastavlja strukturalna analiza kot »semblant« svojega rezultata »Ta past ni v analitičnem vokabularju nič drugega kot fantazma: se pravi okvir, ki ga vsak subjekt pogojuje skupej njegovih reprezentacij. Lacan definira fantazmo kot *zaslon*, ki ločuje subjekt od realnosti, se pravi kot samo formo nespoznavanja«. (C. Backes, »La structure et le regard«, str. 73) Za »strukturaliste« je umetnina bistveno izgovor, sredstvo za druge demonstracije in ima položaj *retorične figure*: zasukana od pogleda in reducirana na govorico s tradicionalnimi formami je *trop* polne retorike, ki sama ne ve zase: ko se strukturalizem spotakne ob umetnino, nevede razodene, da nam ni nič drugega kot nova retorika.« (ibid., str. 77). Cf. tudi S. Žižek, *Temna stran meseca* I-III, Problemi-Razprave; 113-114, 115, 116-117 in izr. številka.

²⁶ Ch. Metz, »Au-dela de l'analogie: l'image«, str. 7

²⁷ J. -L. Schefer, *Scénographie d'un tableau*.

3) Reči, da slikarstvo ni jezik, pomeni še dvoje: slikarstvo ne funkcionira kot verbalna govornica po dihotomičnem konceptu jezik/govor: slike niso govori ali diskurzi²⁸, za katere bi bilo slikarstvo jezik z dvojnimi vidikoma institucije in sistema. Pomeni pa še, da neposredna aplikacija lingvističnega modela na slikarstvo lahko spočne samo napake in onemogoči konstituiranje pertinence slikovne semiotike.

S tem pa je tudi odprto vprašanje nelingvistične sistematičnosti slike (*pictura* ne *imago*, čeprav lahko *pictura* kot *imago*):

1) Slika ima »geometrično« sistematičnost, kar pomeni, da je berljiva, da jo je mogoče analizirati samo z njenimi geometričnimi mejami (ki so na neki drugi ravni — o kateri bomo morali še kdaj govoriti — tudi lingvistične), v teh mejah.

2) To, kar je brano v lastnih mejah, ni slika sama: slika nima »po sebi in zase« lastne berljivosti (Marin), njena berljivost prihaja od njenih meja.

3) Slika je berljiva samo zato, ker je odprta v mnogoterost sistemov, ki tvorijo epistemološki prostor, mnogoterost, katere (interna) superpozicija definira pomenjenje slike.

4) O sliki sploh lahko govorimo zaradi tega odprtja mnogoterosti, kar jo določa kot vozlišče pomenjenj (v tem pomenu je slika fantazmični prikaz) in zaradi **konfiguracije** teh sistemov: ne formirajo se v nekoherentni disperziji, temveč v epistemični konfiguraciji, ki jo je mogoče formulirati in ki presega meje ene izjave, v kateri se reprezentira.

Šele tukaj lahko rečemo, da je slikarstvo »sistem reprezentacije«, in definiramo koncept reprezentacije kot »specifično« polisemijo:

1) Reprezentacija ima splošno epistemološko vrednost, ki jo lahko opišemo kot »arheološko strukturo vedenja« ali kot epistemično konfiguracijo na mejah slike. (cf. Schefer, *Scénographie*...)

2) Gre za posebno konfiguracijo, v katero sta zajeti obe analitični možnosti, razviti v **Scenografiji slike**: epistemološka in »prostorska«; ta konfiguracija prečka sisteme in v njej se vrši njihov spoj »od Quattrocenta do impresionistov« (Marin), ki jih opredeljuje kot sisteme reprezentacije.

3) Reprezentacija je poleg tega še znanstveni koncept (to dejstvo sploh omogoča gornji definiciji), v katerem je »subsumiran sam mehanizem pomenjenja«: reprezentacija je tukaj konstituiranje reprezentiranega, ali natančneje: reprezentacija je gibanje, s katerim se označevalec vrača označevalcu.

Specifičnost polisemije koncepta reprezentacije torej (po Scheferu) ne izhaja iz pomanjkljive rigoroznosti, temveč iz samega premeščanja pomenske razrezave prek ravni, na katero se koncept »aplicira«. Glede na koncept reprezentacije v zvezi z lingvističnim modelom in v odnosu do nezadostnosti formalizacije, poda-

²⁸ Tukaj naj opomnimo, da smo kot govornico lahko koncipirali vizualnost in umetnost, kot diskurze ali govore pa vizualna sporočila in umetnine, gre torej za različnost konceptualnih horizontov, ki izhajata drug iz drugega in ki sta v odnosu superpozicije (slikarstvo - umetnost) glede na »zavestno družbeno intenco«. (Metz)

ne z zgodovino formalizacij²⁹, in v odnosu do zgodovinskih in lingvističnih presupozicij teh nezadostnosti, ugotavlja Schefer naslednje karakteristike reprezentativnih sistemov:

»1. Slikarstvo lahko najprej karakteriziramo kot tehniko, ki si prizadeva producirati učinek — producirati samo sebe kot nekaj, kar se docela uravnava po ekonomiji te produkcije učinka. Učinek v reprezentativnih sistemih teži k temu, da zaznamuje njihovo specifičnost nasploh (in slikovna semiologija je, kolikor je to specifičnost zazna(mo)vala, samo razvijala idejo o substancialnosti slikovnega označevalca).

2. Slika (tableau peint, t. j. »poslikana tabla«) ni razdružljiva od taksinomične tabele, hkrati jo predpostavlja in podvojuje: njena funkcija je tudi, da jo **prikriva** (dissimuler): da s simulacijo zaznamuje odmik od nje, da sproža igro **dis-similisa**, da od nje odmika podobnost. Toda prav v prikritem (tistem, kar je v njeni podobnosti odmaknjeno in pokopano; in še: v imenu podobnosti, ki izničuje učinek) se konstituira raven priklicevanja označevalca. Tu vidimo: 1^o reprezentacija prikriva prav označevalec in ga predpostavlja (pri čemer je simulacija prenesena prav na račun figure); 2^o da je mogoče tudi označevalec predmet cepitve: to je tako rekoč konsumacija njegovega učinka v učinku slike; učinkovanje kot zabrisovanje označevalca, njegova totalna implikacija, njegova usedlinska stran v figurativni strukturi. Reprezentativni sistem bo torej mogoče analizirati glede na elemente, ki karakterizirajo učinek, sproduciran z učinkovitostjo ali ne-učinkovitostjo označevalca. Učinek torej nastopa kot prikritje strukturalnih pogojev izdelave reprezentativnih sistemov.

3. Prejšnjima točkama je korelativno: možnost, da sistem bemo iz drugih sistemov.

4. Nemožnost, da ga bemo v njem samem ali da v njem bemo še kaj drugega kot tipologijo, ki karakterizira njegove artikulacije.

5. Torej se označevalci slike reprezentirajo neposredno v označencih (drugih sistemov); prav to pa je tisto, česar teorijo je potrebno narediti:

a) označevalec je zapopaden iz sistema figur kot indic premestitve na strukturi, v kateri ga bomo brali;

b) ko ga bemo v strukturi (strukturi njegove implicitacije), ki je na vsak način bolj kompleksna, kakor je kompleksen zgolj sistem figure (itn.), je torej predmet naddeterminacije.

6. Teh sistemov ne moremo brati na podlagi znaka, ki jih zapira (in še bi zadostovalo, če pripomnimo, da celotna zgodovina umetnosti iz **teoretske** nemožnosti ni mogla nikoli sproducirati enega samega branja slike). Te sisteme je torej potrebno brati v problemu konstitucije označevalca (postavljamo namreč, da gre za edino možnost branja: z dezimplicitacijo podobe), to pa je toliko pomembnejše, ker najdemo v tem tudi edino možnost za situiranje predmeta v zgodovino, ki je lahko temu predmetu kaj drugega kot njegov referirani pol; in nazadnje še kaj drugega kot kronološko konstituiranje korpusa predmetov.«³⁰

²⁹ Cf. J. -L. Schefer »Zapis...«, str. 106-107.

³⁰ Ibid., str. 107-108; točka 4. je točka blokade koncipiranja »strukturalne tipologije«, ki je v skrajni instanci namen naše *Likovne govorice*, torej lahko bemo citat tudi kot kritiko te knjige.

Tako »v sliki ni mogoče imenovati označevalcev, na podlagi katerih bi razbirali kako pomenjenje, ki se zdi očitno. Ali pa to lahko storimo samo tako, da se zatečemo k analogiji s tistim, kar te figure zaznajuje iz realnosti: to je eno in isto.«³¹ Saj je »označevalec zapopaden iz totalne strukture / sistema / kot glavni indic premestitve tistega, kar je potrebno konstituirati (premistitve, ki je hkrati telo *Verschiebung* in razloke)«. ³² Od tod izvede Schefer na eni strani definicijo reprezentacije, ki figurira v semiotični analizi na večih krajih; aspekt reprezentacije, ki je na delu v analitičnem podjetju njegove **Scenografije**, smo pravkar opisali. Tukaj gre še za drugačno koherenco navidezne disperzije tega koncepta:

»1) Termin reprezentacija je priklican s figuro teatra, je torej povezan z originarno metaforo slike prek sceničnega prostora.

2) Ta termin je v svoji artikulaciji ekvivalent (analogija) terminov pomenjenja, figuracije.

3) To ni delegiranje reprezentiranega, to je njegovo konstituiranje. Sistem je sistem njegovih izjav, toda one same so razumljive samo v sistemu izjavljanja.

4) V tem pomenu funkcija reprezentacije ni prezentiranje tega, kar se ne more izjaviti iz sebe. Nasprotno, to je tisto, v čemer reprezentirano zginja kot »subjekt«. Proces je prav oteževanje opozicije izjava-izjavljanje: ali edinokrat v tem izjavljanje ni izjava (izjavljeno)? (pa tudi izjava izjavljanje? Dejansko je dodelnost znaka **NASPLOH** (torej dvo-delnost »subjektov«) problem. Da bi znova upravičili te termine, bi morali tukaj reči, da izjavljanje ni produkcijski akt, temveč **STRUKTURA IZJAVE**, da prispemo do druge s prvo. To je tudi tisti proces, ki smo ga skušali metodološko imenovati, ko smo govorili o leksiji; in v tej propoziciji ostajamo v domeni slike). Gibanje je isto (dejansko obstaja komutacija med obema) kot gibanje označenca, ki še zdaleč ne prestane eklipse in je vračano k sistemu označevalca: označevalec ni **OBRONEK** znaka, temveč v tem sistemu ime, ki je lahko dano (po definiciji nestabilnemu) elementu njegove komutacije.

5) Ko je to postavljeno, dejansko vidimo:

da nobena izjava ne izstopa iz / sistema /; da je / sistem / reprezentiran s svojimi izjavami.«³³

Na drugi strani pa izvede Schefer definicijo slike kot izhodišče semiotične refleksije, to definicijo tudi navajamo: »Izhodišče refleksije, ‚semiološkega‘ tipa o sliki bi torej bilo (precej drugačno od refleksije o »umetnosti«, ki spet indeksira slikarstvo, risbo, kiparstvo, arhitekturo, glasbo ... na sistemu nelingvističnih znakov. Indeksacija slikarstva na sistemu nelingvističnih znakov definira problem, ki smo se ga prejle dotaknili: nakažimo še, da namešča preučevani, »indeksirani« predmet kot merjeni predmet, »prežet« v objektivacijskem odnosu, ki suponira absolutno implicitacijo odnosov pomenjenja ...) vprašanje: kaj je slika?

1) To je v prvem pristopu prostor uveljavitve, ki se producira po določenih figurah in tako, da se v tej uveljavitvi producirajo figure.

³¹ Ibid., str. 114.

³² Ibid., str. 110.

³³ J. -L., Schefer, »Lecture et système du tableau«, str. 501.

2) To je prostor, kjer (katerega) je pomen tako neposreden, se pa producira NOMINALNO samo s ponovno uvedbo elementov, ki služijo njegovemu izjavljanju (ali natančneje, ki so deli v procesu izjavljanja), ponovno uvedbo, katere povratnosti ni mogoče določiti.

3) Slika je označevalni prostor, ki ga lahko opišemo po figurah, ki ga reprezentirajo.³⁴ Tako strukturo slike lahko dosežemo samo prek »(a) tega, kar je že imenovano, korpusa figur, se pravi prek implicitiranih označevalcev, (b) prek pripadnosti (afférence) slike in tujega teksta (vpisanega v skupni prostor / sistema /) s premeščanjem slike proti sami sebi; z drugimi besedami: (a) z interioziranjem referensa, ki ga bomo tedaj imenovali definitum, (b) z definiranjem statusa figure, ki igra med referensom/definitivom: v njej je samo razumevanje reprezentacije z dvojnimi vstopom.«³⁵

Braco Rotar

³⁴ Ibid., str. 479-480.

³⁵ Ibid., str. 484.

DA JE NEKJE VPISANO

beseda besedo želi*

temnišče, je poganjalo naše pisje v lov na papirnatega tigra za kako črko, za drago pisnino, da nam je ptič skoz z našim črtalom potrgane mreže pač moral ulti. Da je le kak bralec ujel njegov let! iz tistih koncev je bilo mogoče splesti le še spisovnik za priročno uporabo.¹

Da ta bela senca ulezuje pisalo pri vsaki potezi, je reči preceneni, saj vemo, kako se gosti v nekega jedra okolju; to jedro na dan potegniti, še bolje: tipaje po mreži zalesti ga; to možnost raziskati smo se namenili in naj njen vtisek nosi tudi ta zapis.

Če je torej prelaganje kontradikcije ali beg pred molkom (ki se, uličen v zakon neke določene ekonomije, paradokсно more in mora prikazati kot beg k molku), kakor smo doslej znali opredeliti potek nekega (zgodovinsko) določenega diskurza, hkrati nehna subverzija, prelamljanje, ki je delo tega diskurza in ki se na mestu prebojev vpisuje kot **in-sistenca** označevalcev (da torej označevalec dobiva svojo konsistenco iz tega preboja, da je na mestu preskoka umestek v kraju manka seveda vnaprej problematizira vsakršno semio-loško podjetje, pri čemer je hkrati neskončna prednost takega početja, da pač ne more, da se te problematičnosti ne bi zavedalo²) — je hkrati produkcija unarnega označevalca in vse številne diskurzivne verige poslej možna le iz **eks-sistence** »prvotnega« izvržka, ki ustanovi tisti drugi kraj, na katerega se kot njegovi insistirajoči učinki »sklicujejo« označevalni prehodi. Ta kraj drugega, kamor En pade, je neskončen: produkcijski način enega je neskončno. Če od enega, ki je drugod, diskurz dobiva celotnost, je ta en, njegov čisti produkt, učinek izvržka, presežka tega celotnega enotnega diskurza v drugost neskončnega.³

Ta izpis nemara kaže, da je omenjeno lovopisje iluzija (in tudi nam kakor Dušanu Pirjevcu tukaj ni odveč etimološka zvijača) kartezijskega subjekta, da bo z nekakšnim poslednjim vedenjem premagal alienacijo (v Lacanovem pomenu, kakor razsejana po Séminaire, XI), ki mu je kot označevalčevemu učinku »usojena«.

* Wolfov slovar pod začetnim geslom *A, a*.

¹ Za zgled si poglej beline, slepe pege, vpisane pod jerino satelito-ve umišljene senčine in ki nekatere vpeljejo v skušnjavo, da v sodobnem spisju opazujejo tek čez ovire velikih osebnih imen. Filozofični *steeplechase*.

² Preberi naše spise, odbrane v *Analecta I, II*.

³ Sezi po *Scilicet 4*.

Da gre torej za nekritično rokovanje s korpusom sodobnega vedenja, natančneje, za nekritično prakso sodobne znanosti v natančnem kraju separacije (**idem**), kamor se vmešča, odpira radikalno polemično razsežnost, ki pa bo morala ostati zgolj **prag** tega spisa.⁴

: — — — V tem spisu bomo, rokujoč z nekaterimi klasičnimi strukturalnimi semiotičnimi orodji⁵, skušali prispevati k teoriji, ki bi ji z začetniško nespretnostjo lahko pripisali specifični objekt »zgodovinske formacije diskurzivnih ekonomij«. Semiotični analizi dodajamo nekaj dopolnilnih opomb: prepuščajoč bralcu, da marsikaj sam razbere, bomo z njimi preleteli področje, ki ga je zakoličila s temi besedami končujoča se vpeljava.

— — Osrednji koncept, v katerem se semiotična praksa artikulira na znanost historičnega materializma, je **ideologem znaka**, ki ga povzemamo po J. Kristevi: ideologem je »funkcija, ki povezuje translingvistične prakse neke družbe, kondenzirajoč prevladujoči način mišljenja«⁶, ali natančneje: »intertekstualna funkcija, ki jo ‚materializirano‘ lahko beremo na različnih ravneh strukture vsakega teksta in, ki se razprostira vzdolž cele poti teksta, določujoč mu tako njegove zgodovinske in družbene koordinate«.⁷

— Za pretekst pisanja smo si vzeli menipejo o krepostni efeški matroni (Petronius, Satiricon, 111-112), ki eksplicitno subvertira mitični ideologem (literarni zgodovinarji na splošno povezujejo grške in latinske »romané« z razkrajanjem mitične misli), prečeč ga z dvoumnim diskurzom znaka.

Površen pregled teksta daje slutiti značilno mitsko pripovedno strukturo: na začetku se »pomanjkanje« življenja (bivanje brez soproga) in pomanjkanje hrane (in implicitno sperme) povezujeta z zavrnitvijo svojega življenja (»v lasti«) in ponujene hrane; na koncu na eni strani »negacija« pomanjkanja življenja drugega (bivanje grešnika, ki mu je usojeno umreti) in negacija zavrnitve življenja drugega (vdova vojaku ne dopusti samomora — ne sprejme »ponujenega« življenja), na drugi strani pa ne-pomanjkanje in ne-zavračanje hrane, sperme, ki ju ima vdova zdaj »v lasti« (s posredovanjem ljubimca, ki ga ima v oblasti): to se ujema z Greimasovo splošno formulo »dramatiziranih pripovedi«, med katere uvršča tudi mite:

⁴ Zaradi stiske s prostorom, ki jo tukaj zato lahko priprnemo z malo posrečenim izrazom »materialnega« pomanjkanja (ki ga zdrava normala tako in tako vriva na ta kraj), tega spisa ne moremo začeti, kjer bi ga morali: na straneh revije Problemi; in ne le z razkrojitvijo idealistične filozofije, temveč tudi z zavrnitvijo tiste meščanske ideologije, ki že toliko časa (s strani in zdaj še s platnic) vpije »ni grupnega subjekta« — ker pač še nikoli ni slišala, ni hotela slišati za tisto, kar je vendar marsikje moči prebrati kot problematiko subjekta, in ker pač hoče, mora prepviti sicer tiho, a nezadržno produkcijo materialistične teorije.

⁵ Opirajoč se na Greimasovo semantiko in njegov opis procesa pomenjanja. Gl. A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, in *Du sens*.

⁶ *Semeiotiké*, str. 60.

⁷ *Le texte du roman*, str. 12.

poprej ~ invertirana vsebina
 potem ~ afirmirana vsebina

~ PZ(življenje v lasti), PZ(ponujena hrana)
 ~ PZ(življenje v lasti), PZ(ponujena hrana)

Skrajna momenta povezujeta dve sekvenci z eno samo transformacijsko serijo, kjer pomanjkanje (P) hrane in sperme drugega za drugim odpravi njuno sprejemanje (negacija zavrtnitve, Z). To lahko ponazorimo s shemo:

	1.	2.1.	2.2.	3.	
ponujeni hrana, sperma	PZ	PZ̄	PZ̄	PZ̄	ponujeno življenje
življenje v lasti	PZ			PZ̄	hrana, sperma v lasti

Preliminarna notacija v modalitetah manipulacije (M) in posedovanja (P) znakov pa nam dà drugačno shemo:

	1.	2.1.	2.2.	3.
znaki, nanašajoči se na življenje	P̄M	P̄M	P̄M	PM
znaki, nanašajoči se na smrt	PM	P̄M	P̄M	P̄M

Pripomnimo, da je razdelitev teksta na sekvence, pri katerih smo se sprva zanesli na intuicijo, zapisana v samem tekstu: sekvenci 1. in 2.1. loči citat (Aeneis, 4, 34), ki s svojo vsebino vpelje diskontinuiteto med simbolični verigi, dotlej ustrezno togemu zakonu mita tesno povezani in simetrično urejeni; isti postopek se v šibkejši različici (tokrat ga izražata imperfekt in **ablativus absolutus**) ponovi med 2.1. in 2.2., medtem ko sekvenci 2.2. in 3. razmejuje edina **oratio directa**, ki jo tekst pripisuje vdovi.

Po Greimasovi metodologiji lahko tekst natančno razkosamo takole:

sekvenca	funkcija	vsebina
1.1. pogodba sklenjena		korelirana
1.2. pogodba spoštovana		} invertirana
2.1. pogodba spodbijana		
2.2.1. pogodba prelomljena (hrana)		} topična
2.2.2. pogodba prelomljena (sperma)		
3.1. nova pogodba		} afirmirana
3.2.1. nova pogodba spodbijana		
3.2.2. nova pogodba spoštovana		
4. stara pogodba preobrnjena		korelirana

Če rahlo priredimo Greimasov sistem pogodbenih vlog (cf. Du sens, str. 209):

D ₁ (dajalec)	vs	D ₂ (prejemnik)
S (junak-subjekt)	vs	O (nasprotnik)
A ₁ (pomočnik junaka)	vs	A ₂ (pomočnik nasprotnika)
V ₁ (valorizirani predmet)	vs	V ₂ (devalorizirani predmet)

— lahko aktantske transformacije povzamemo s tole preglednico:

akterji	1.1.	1.2.	2.1.	3.1.	3.2.2.	4.
vdova	SD ₁	SD ₁	SD ₁	D ₂	SD ₁	SD ₁
vojak			O	SD ₁	A ₁	
sužnja		A ₁	A ₂			
mesto	D ₂	OD ₂			OD ₂	D ₂
(truplo) moža	V ₁	V ₁	V ₁	(V ₂)	V ₂	V ₂
hrana (ljubimca)		V ₂	V ₂	V ₁	V ₁	

Ta razpredelnica predstavlja interpretacijo, ki bi ji lahko rekli »branje po ideologemu mita«; pri takšnem branju smo prisiljeni, da zanemarimo kot **redundantne** (četudi je neka določena redundanca očitno značilna za mit, cf. Greimas, op. cit., str. 210; toda medtem ko lahko to — sicer iluzorično — redundanco mita povežemo s tistim, čemur Lévi-Strauss pravi »la structure feuilletée du mythe«, in s temeljnim dejstvom, da »se miti mislijo med seboj« — pa redundance v literaturi — v tem specifičnem produktu tiste ideološke produkcije, ki temelji na ideologemu znaka — **ni**, kakor je pokazal na primer Lotman⁸, in ni je — v nasprotju z mitom — prav v okviru »dela, umetnine«, ki se ponuja kot enota in celota in v kateri naj bi vsaka strukturna raven odsevala sam splošni in konstitutivni zakon te totalitete) sekvence 2.2.1., 2.2.2., 3.2.1., v katerih glavna akterja vdova in vojak prevzemata svoje vloge na način »bolj ali manj«, jih ne izpolnjujeta »več« ali pa »še ne«, se jim upirata ali izneverjata. Če hočemo te modalitete zapisati, moramo vsakemu členu sistema pogodbenih vlog prirediti še njegove negacijo — kar pomeni, da moramo iz vsakega para aktantskih opozicij skonstruirati semantični »kvadrat«, ki ga Greimas imenuje »elementarna struktura pomenjanja« (cf. Du Sens) in katerega splošni vzorec lahko zapišemo z množico semov [s₁, s₂, \bar{s}_1 , \bar{s}_2]. Kakšna je struktura te množice, kako je torej urejena, na to vprašanje v nasprotju z Greimasom nečemo odgovoriti **a priori**, saj je naše splošno stališče, da je semantični »univerzum« produkt specifičnega diskurza, tj. navsezadnje specifičnega diskurzivnega produkcijskega načina.

Na ta način bomo skušali opisati tudi progresivno »materializacijo« označevalca »soprogovo truplo«, ki je vzporedna njegovi devalorizaciji in simetrična z »idealizacijo« komplementarnega označevalca »hrana«: truplo, ki je v 1.1. odsotno, da daje prostor mitični navzočnosti svojega označenca (zakonska vez), deluje v 4. zgolj kot razpoložljiva »materija«, ki ji je mogoče podeliti arbitraren pomen; hrana, ki je v 1.2. in 2.1. devalorizirana kot čista »materija«, postane v 2.2.1. veskoz dvoumen znak, se v kritičnem trenutku, preden postane »čisti« označevalec ljubezenske vezi v 3.1., transformira v spermio (2.2.2.) — in potem popolnoma zgine, odstopivši mesto svojemu označencu v 3.2.1.

⁸ Gl. J. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike.

»Anti-mitično« branje lahko ponazorimo takole:

akterji	1.1.	1.2.	2.1.	2.2.1	2.2.2.	3.1.	3.2.1.	3.2.2.	4.
vdova	SD ₁	SD ₁	SD ₁	SD ₁	S̄		OD ₂	SD ₁	SD ₁
				OD ₂	OD ₂	D ₂	OD ₂	D ₂	
vojak			O	OD ₂	Ō		S̄D ₁	A ₁	
				S̄D ₁	SD ₁	SD ₁	S̄D ₁	SD ₁	
sužnja		A ₁	A ₂	A ₂					
mesto	D ₂	OD ₂						OD ₂	D ₂
zakonska vez	V ₁	V ₁	V ₁	V ₁	V̄ ₂	V̄ ₂			
moževo truplo							V ₂	V ₂	V ₂
ljubimčeva hrana	V ₂	V ₂	V̄ ₂	V ₁	V ₁				
ljubezenska vez							(V ₁)	V ₁	

Podrobneje si bomo ogledali transformacije pogodbenih vlog pri akterjih vdova in vojak, pri tem bomo obe pogodbi, ki ju sklepa akterja (C₁: pogodba z mestom, predmet menjave so trupla — soproga, razbojnikov; C₂: pogodba med vojakom in vdovo, predmet menjave je »hrana«) zabeležili s poenostavljeno notacijo, saj je tu sistem vlog precej skrčen:

- S : junak-subjekt
- S' : nasprotnik
- D : dajalec
- D' : prejemnik
- : pomeni negacijo

		2.1.	2.2.1.	2.2.2.	3.1.	3.2.1.	3.2.2.
vdova	C ₁	SD	S̄D	S̄D		S'D'	SD
	C ₂	S'	S'D'	S̄D'	D'	S̄D'	D'
vojak	C ₁	S'	S'D'	S̄D	D̄	S̄D	S'
	C ₂	D	S̄D	SD		S̄D	SD

Opomba: v 3.2.2. smo si dovolili, da A₁ prepíšemo s S'.

Po tej vmesni obdelavi lahko določimo še tretji način branja zgodbe — »branje po ideologemu znaka«. Pri tem branju je očitno, da seriji C₁ in C₂ izmenično opravljata vlogo predikativnih in kvalifikativnih adjunktorjev (»prilastkov«) aktantov, na katere se nanašata. Ta predikacija (P) in kvalifikacija (Q), katere koncept je izdelala J. Kristeva⁹, se nam zdi značilna za ideologem znaka in bi jo bilo mogoče utemeljiti z bistvenimi razsežnostmi »mišljenja« na način znaka.

⁹ J. Kristeva, *Le texte du roman*.

		1.2.	2.1.	2.2.1.	2.2.2.	3.1.	3.2.1.	3.2.2.
vdova	P	SD	S' D'	$\bar{S}' D'$	$\bar{S}D$	$\bar{S}' D'$	$\bar{S}' D'$	SD
	Q	S' D'	SD	$\bar{S}D$	$\bar{S}' D'$	$\bar{S}D$	SD	SD'
vojak	P		S' D'	S' D	$\bar{S}' D$	$\bar{S}D$	$\bar{S}' D$	SD'
	Q		SD	SD	$\bar{S}D$	S' D	$\bar{S}D$	SD
sužnja	P	SD	$\bar{S}' D'$	$\bar{S}D$				
	Q	S' D'	$\bar{S}D$	$\bar{S}' D'$				

Prvi sklep je očiten: akterja »služabnica« in »vojak« sta površinski aktualizaciji istega aktanta — ki pa se v površinski strukturi razcepi prav zato, ker znak vstopa v tekst »postopno«: služabnica mu podleže že v 2.1., vojak pa nadaljuje z mitično skanzijo vse do 2.2.2., pogodbene karakteristike obeh aktantov (vdove) in (vojaka, služabnice) so v prvi mitični dobi (1.2., 2.1.) paralelne, v drugi dobi mita pa so komplementarne (3.2.2.), v prvi dobi znaka so komplementarne (2.1., 2.2.1.), v drugi dobi (2.2.2. — 3.2.2.) pa se njihova komplementarnost skrči na okurence para (SD). Zabeležiti moramo tudi, da vojak v 2.2.2. povzame verigo, ki jo v 2.1. začne služabnica, vdova pa to isto verigo prevzame, ko v 2.2.1. ponovi karakteristiko služabnice v 2.1.

V tej zadnji preglednici lahko torej razberemo **pretrgano mitično verigo**, ki jo na splošno lahko predstavimo takole:

sekvenca	1.2.	2.1.	...	3.2.1.	3.2.2.
	xy	x'y'		x'y'	xy
	x'y'	xy		xy	x'y'
doba	1	2	...	n	n+1

Da je zadnja doba (3.2.2. ali 4., vseeno, saj se karakteristika tako ne spreminja) formalno enaka prvi, je sicer prekršek proti zakonu mitične pripovedi, kakor ga je formuliral Greimas (zato smo jo tudi zapisali n+1), vendar pa izvira prav iz tega, da semantična inverzija prvotne pogodbe, ki jo izraža formalno enaka semiotična struktura, povzroči prav učinek smešnega. Bistveno pa je, da ima mitična veriga natančno določeno sklepno točko: inverzija vsebin in inverzija ali ekvivalenca strukturnih odnosov.

Mitično verigo pa prekinja vdor druge verige, urejene po ideologemu znaka:

sekvenca	2.2.1.	2.2.2.	...	3.1.	—	—
	$\bar{x}'y'$	$xy\bar{}$		$\bar{x}'y'$	$xy\bar{}$	$\bar{x}'y'$
	$xy\bar{}$	$\bar{x}'y'$		$xy\bar{}$	$\bar{x}'y'$	$xy\bar{}$
doba	1	2	...	n	n+1	n+i

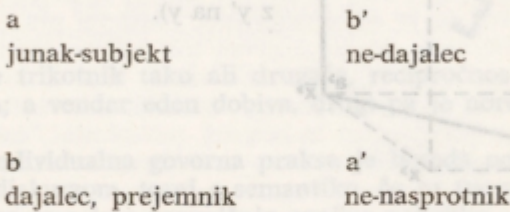
V tej verigi, ki ji upravičeno lahko rečemo »verjetna«, ni točke, kjer bi se označevalna permutacija lahko ustavila. Konec mora pretrgati z monotono rednostjo verige — tu na primer se to zgodi z vdorom mitične verige.

Če pertinentne opozicije v obeh verigah zapišemo izrazom a/a' in b/b', dobimo tole shemo aktants' v območju ideologema znaka:

		2.1.	2.2.1.	2.2.2.		
vdova	P		a'b	ab'	a	
	Q		ab'	a'b	ab'	
sužnja, vojak	P	a'b	ab'	a'b	ab'	a
	Q	ab'	a'b	ab'	a'b	ab'

— torej dve okurenci iste verige, ki sta zaradi razmaka svojih začetkov vselej komplementarni.

»Verjetna« veriga konstruira torej tale semantični kvadrat — model elementarne strukture pomenjanja:



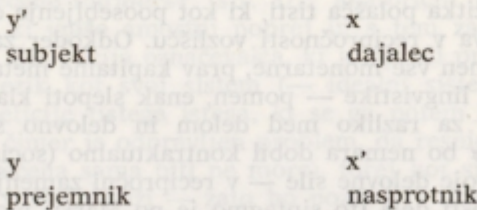
Opomba: dvojna semantična investicija elementa b zagotavlja pogodbeno recipročnost aktantov.

Členi tega kvadrata niso povezani z odnosi striktno opozicije (ki ureja mrežo simbola); to so čisto semantične opozicije (čisti produkti diskurza), omiljene — nemara bi jim lahko rekli kar odnosi komplementarnosti.

Diskurz znaka ureja kvadrat po zakonu

$$a \longleftrightarrow b' = (a \& b') \vee (a' \& b)$$

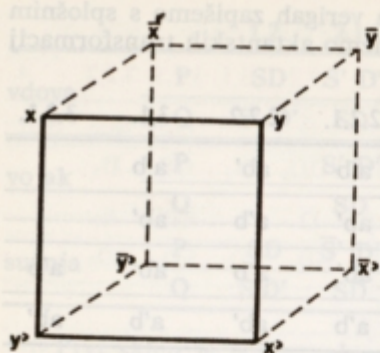
Mitična mreža konstruira drugačen kvadrat:



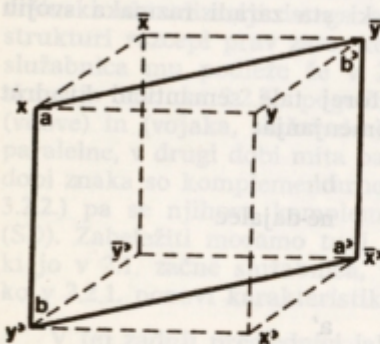
ki ga ureja zakon:

$$x \longleftrightarrow y = (x \& y) \vee (x' \& y')$$

Semična mreža teksta ima več razsežnosti. Vsak izhodiščni-bazični člen si prireja dva komplementa: negacijo (zaznamovano s —) in opozicijo (zaznamovano s '). Shematično lahko to ponazorimo takole:



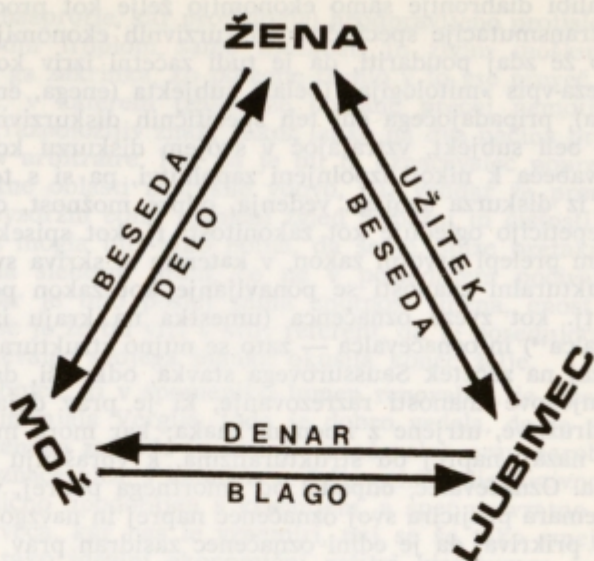
Sklenjena črta zaznamuje mitični kvadrat.



Sklenjena črta zaznamuje kvadrat znaka. (Pri vojaku b preide z y' na y).

—: Odgovor na problem smrti je torej beseda; in prav beseda v Saussurovem pomenu, **parole**, tista, ki izpostavlja jezik (**langue**) kot svojo neizčrpno zalogo: »zaklad«, ki opisuje mesto govornika-poslušalca, kamor se vmešča; »idealno«, kakor jo imenuje Chomsky, točko, ki se ji torej ne more odpovedati niti generativna gramatika in ki bi ji mi raje rekli imaginarna, saj je sama podoba nemogoče recipročnosti. V strogem pomenu, ki ga da zgodovinski materializem, je ta recipročnost prav ideološka, specifični učinek zgodovinske označevalne ekonomije, in ima zato posebno efikasnost: profit, ki se ga kot presežne vrednosti ali presežnega užitka poljšča tisti, ki kot posebljenje ekonomske kategorije prebiva v recipročnosti vozlišču. Odkoder zadobe svoj simptomalni pomen vse monetarne, prav kapitalne metafore zgodnje strukturalne lingvistike — pomen, enak slepoti klasične politične ekonomije za razliko med delom in delovno silo. Zakaj »prodajalec dela« bo nemara dobil kontraktualno (socialno) določeno vrednost svoje delovne sile — v recipročni zamenjavi z delodajalcem, vrednosti dela (to sintagmo je po Marxu mogoče brati le kot **genitivus subjectivus**: delo vrednost proizvajaja, a je samo nima) nikoli¹⁰. Zvesti pre-tekstu tega zapisa za zgled navedimo miletsko zgodbo iz Apulejevih Metamorfoz, knjiga IX, 5—7; kdor obvladuje besedo, je gospodar užitka in blagovne menjave. Položaj, ki je sol omenjene zgodbe, se da ponazoriti takole:

¹⁰ Kako se s tem spopada lingvistika, gl. Judith Milner, *Éléments pour une théorie de l'interrogation*, Communications 20.



Berite trikotnik tako ali drugače, recipročnost je vselej zagotovljena; a vendar eden dobiva, drugi pa je norček našega posmeha.

Kot individualna govorna praksa je beseda nerazločljivo povezana z diskurzom, torej s semantiko, če tu tvegamo surovo trditev (ki pa smo jo s poprejšnjo analizo nekoliko podprli), da je semantično vselej produkt diskurza, nekakšna ustvarjena vrednost specifične diskurzivne prakse. Kar je proti sodobnikom misljivo tudi v Saussuru: dialektika jezika in besede, na kateri je nekaj materialističnega, saj neprestano pada nazaj v izhodišče, je mogoča šele, ko je postulirano in s tem **izrinjeno** »to nekam skrivnostno dejstvo, da 'misel-zvok' implicira razdelitve« (Cours, str. 156): nezgrabljivi »poprej«, kaleči »nič«, ki ga Saussure še misli v njegovi pluralnosti, a ga kot lingvist ne more izreči drugače, kot da mu reče »brezobličjen« (saj je v strogem pomenu a-morfen: dopuščajoč vse oblike, tudi nemogoče) — in zato nadaljuje stavek: »in da jezik izdeluje svoje enote med dvema amorfnima masama«. Gre prav za ta paradoks, da »**historiquement, le fait de parole précède toujours**« (str. 37): anaforični gib (cf. spise J. Kristeve), ki **vpiše** amorfni poprej in s tem zažene označevalno repetitijo. Repetitija označevalca, ki jo sproži prvi vpis, si seveda prigradi jezik kot svoj sistem (— idealni sistem, porok-močnik večne repetitije tistega istega, ki se ga potem lahko prime ime resnice, s čimer je odpravljen problem, da resnica v repetitiji govori, a izrečena sama biti ne more), torej kot sistemski **zator želje**, ki se v njej veriži — zato bo pozneje v lingvistiki mehanika paradigme-sintagme rabila prav zato, da vedenju priključuje njegovo krparijo trgajoče simptome,¹¹ vendar prav zato izrinjena potencialnost¹² z nezmožnostjo, da bi bila kdaj kompletno zapisana, poganja označevalno verigo, in je strukturalizem prisiljen, da iz-

¹¹ Gl. Slavoj Žižek, Temna stran meseca, Problemi 113—117; Tudi: Analeta II.

¹² Izraz je Peirceov; naše rokovanje z njim vodi prebiranje teksta v Scilicet 4.

vozi v alibi diahronije samo ekonomijo želje kot proces zgodovinske transmutacije specifičnih diskurzivnih ekonomij. Pri tem moramo že zdaj poudariti, da je tudi začetni izriv kot prva in ena zareza-vpis »mitologija« (bela?) subjekta (enega, enojnega in enotnega), pripadajočega eni teh specifičnih diskurzivnih ekonomij. Ta beli subjekt, vztrajajoč v svojem diskurzu kot njegova belina, vabeča k nikoli izpolnjeni zapolnitvi, pa si s tem, da se izključi iz diskurza svojega vedenja, odpre možnost, da označevalno repeticijo ogleduje kot zakonitost: tj. kot spisek zakonov, s katerim prelepi prvotni zakon, v katerem si skriva svojo željo.

Strukturalni znanosti se ponavljanje kot zakon pokaže kot znak¹³, tj. kot zveza označenca (umestka na kraju izrinjenega označevalca¹⁴) in označevalca — zato se nujno strukturalizem prevesi nazaj na začetek Saussurovega stavka, odkrivši, da je pravi objekt njegove znanosti razrezovanje, ki je prav dejavna »vsebina« združitve, utrjene z imenom znaka; kar mora misel napeljati še nazaj, naprej od strukturalizma, k vprašanju porajanja teh meja. Označevalec, **odpadel** od amorfnega poprej, v črti diskurza nemara projicira svoj označenec naprej in navzgor, a s tem le slabo prikriva, da je edini označenec zasidran prav v tisti zarezi, ki ga je odrezala, ki ga zmerom loči od neoznačljivega potenciala kalečega »nič«: kar ga žene vselej naprej, hraneč ga z mitično enostjo prve zareze, prvega vpisa ali prve izdaje (kar je razumeti v vseh konotacijah te besede), prikrivajoč, da so vse te črke, ki jih omogoča izključitev ene črte (večne bolečine subjekta, a tudi neizčrpnega vira njegovega upanja), zgolj **representamina**, predstave, gnane od energije tistega, kar predstavljajo in kar predstavljeno nikoli biti ne more.

Da je torej praksa besede vsa prežeta s svojim učinkom — semantiko, je tisto, kar ji daje moč od-govarjati v smrtni nevarnosti: da vzpostavi opozicijo, razmesti pomenska polja in zasidra beg subjekta od označevalca do označevalca v nekakšni varnosti topografije neke specifične diskurzivne ekonomije.

Malo mortuum impendere quam vivum occidere. Pertinentna semantična opozicija živo - mrtvo je hkrati že (nujno) tudi valorizacija, afirmacija življenja in zavrnitev smrti, s čimer je »enkrat za vselej« zatrto, da je življenje ekonomija smrti, in je vzpostavljeno načelo užitka kot polnosti življenja **ne glede** na repeticijo; pri čemer pa se užitek uveljavi le za ceno odpovedi neki podzemni slasti v grobnici. Toda počasi: mrtvo ali živo je sicer telo, a tu leksikalizirano kot moški (**homo**: moški vendarle kot človek, ne pa kot **vir**), recimo moški kot telo ali nemara kar telo kot moško. Semantična opozicija svojo moč (tudi to, da nas nasmeje) črpa iz tega, da zamolči (razsrediščena v svoji simetričnosti, saj zatira

¹³ Ne le da se v ponavljanju kaže moč idealnega (sama sicer prav moč potenciala, ki ga to idealno vpisuje-izriva), temveč repeticija idealno prav konstituira; Lévi-Strauss opaža funkcijo podvojitve, ki se bistveno razlikuje od prve emisije, denimo, zloga, in tudi, kakor pomembno dodaja, od virtualno neomejenega niza identičnih zvokov; sklicujoč se na Jakobsona piše: »(pa) je šum, (papa) je beseda... Drugi (pa)... je znak, da je bil kakor on sam prvi (pa) že tudi znak in da je njuna dvojica na strani označevalca, ne označenca. ... Drugi člen opravlja vlogo znaka, da je bil prvi že tudi znak, ne pa šum, izrečen po naključju, ali da bi kaj posnemal.« (Le cru et le cuit, str. 345, 346.)

¹⁴ Gl. naš spis Mesčevo zlato, Problemi 106—107; tudi: Analecta I.

to drugo nasprotje, kar protislovje) neodpravljeno protislovje med kompaktnim truplom same moškosti in živim moškim, protislovje, ki ga zakrinka, ko potegne truplo v to vse preveč verjetno nasprotje, v katerem truplo že postane precej nemotiviran in poljuben razpoložljiv znak, kakor lahko na dva načina prevedemo Saussurov **arbitraire**. Kaj pa je bil ta označevalec poprej, da so celo mestne oblasti zaprosile vdovo, naj vendar že preneha nuditi ta nevdržni edini resnični zgled ljubezni in čistosti? Le kje bi ženska mogla biti tako polna, da se je, solze pretakajoč, odpovedovala sleherni hrani, če ne v poslednjem počivališču ob tistem, kar je bilo poslej sama enotnost imena, enost označevalca, ki se je že bil vtrel v svoj referent, da je posedujoča nazadnje označevalec svojega manka okusila konec želje.

Služabnica, ki v spomeniku **lumen renovabat**, je sicer bržčas zgrešeno navajala Vergila, toda je dobro vedela, da je treba zavreči to **žensko zablodo** in zadnji označevalec prav narobe brati. Zavržek označevalca, s katerim se želja utiri v diskurzivno verigo, je tu klasično upodobljen s križanjem, a spet prevratno s križanjem mrtveca, kar nas le vznemiri, naj se še tako smejemo ob tej sicer tako idealni ekonomični rešitvi bistrourne ženice, ki zavržek poenkrati in ga s tem zenači s kastracijo.¹⁵

Zakaj ne smemo pozabiti permutativne igre, ki jo je po svoje pokazala tudi semiotična prepisava in jo je sprožil tisti, ki je postal glasnik znaka, ko se je sam odpovedal svojemu truplu. Zavrnitev je bila že zmerom poprej, in želja, ki se sicer lahko odpove svojemu manku, ker je več od njega, se s tem vendarle prav zato tudi ne ubije, iz česar je videti, kako na tesno »načelo realnosti«¹⁶ róbi norost: med njima je **le razloček označevalca**:¹⁶ zakaj zavreči označevalec kot manko, zavreči manko kot označevalec je nekaj drugega kakor odreči se manku kot označevalcu in se raztreščiti na manku kot neposredni prisotnosti, tj. zavreči manko kot manko, namreč kot označevalec. — Naj ne moti homonimija teh črk: reči hočemo preprosto, da vdova zavrnitev prakticira v celem nizu permutacij, še preden jo izreče, in da ko jo izreče, jo vzpostavi kot eno samo in začetno zarezo, s katero se, sklicujoč se prav tu na božje ime, vključi v diskurzivno ekonomijo »normale«. Pri čemer je na delu sama neodpravljiva ambivalenca označevalca¹⁷, da je zavračanje upodobljeno kot odrekanje hrani in spermi, tj. kot sprijaznjenje z mankom, in je narobe sprejem manka orisan z zavržkom trupla.

¹⁵ O problematiki zavržka in subjekta gl. J. Kristeva, *Le sujet en procès*, *Tel quel* 52, in tretji člen že omenjenega Žižkovega članka.

¹⁶ Spet Saussure: »predstavljajmo si zrak v stiku z vodno gladino ... majhen člen, *articulus* ... list papirja ...« (*Cours*, str. 156, 157.) Ta »vmes«, ki ga »ni« in ki ga s težavo in prizadevnostjo rišejo vse te metafore, in kjer gre vendarle za *accouplement*, je nemara prav označevalec.

¹⁷ Bathin podčrtuje »veselo relativnost karnevalskega občutenja sveta«, »dvočasne besede«, »doumevanje dialoške narave resnice«, sinkrizo in anakrizo, »cepitev osebnosti«, »notranjo dialogičnost«, kar vse določa temeljno ambivalentnost menipeje. Gl. *Problemi poetike Dostojevskog*.

Tako da je naša zgodba potovanje med dvema mitoma, enim občim in nevzdržnim in drugim individualnim, katerega negotovi uspeh je ljudstvo začudil. Pri tem je samo potovanje stopicanje pod obokom grobnice, ko v nevarnosti smrtne slasti označevalec z anaforičnim gibom trgajoč se pada kar naprej nazaj v izhodišče.

Rastko Močnik

sous une inclination

plane désaccédément

d'elle

la sienna

versus à l'air au d'oblique envas

tel(v) et

(suff)

Was geschicht: in der Geschichte des Volkes wird immer
 so nicht fragen, weil dann ein Geschicht wäre und ein
 Geschicht. Aber das Geschicht selbst ist das einzige
 Geschicht. Das sein allein ist. Was geschicht, Nichts
 geschicht, wenn wir nicht einen Geschicht im Gesche-
 hen haben. Nichts geschicht, das Ereignis erregt. Der
 Anfang nimmt -- -- statt der Lösung -- den Abschied
 an sich. Der Anfang ist die Lösung -- den Abschied
 ihren Abschied regende Wahrheit selbst. Die Wahrheit ist
 das Ende, das Ereignis, ohne das Wirken zu bedürfen.
 Das Ende des wirklichen Ereignisses, das Anfang ist die
 einzige Beherrschung als Ereignis der Freiheit, die Einber-
 gung ist der Vergebung -- was dies, was das Ereignis
 des Abgrundes.

LE MAITRE [DAS ERBEINIGS

OB - RAČUN : L'OBL(LITTER)ATION

L'unique Nömbre qui ne peut pas
 être ni négative ni être
 de cette configuration

cadavre par le bras
 béate

naufrage cela

(rage coca)

en repoyer la division et passer fier

L'Abîme

sous une inclinaison

plane désespérément

d'aile

la sienne

par

Was geschieht in der Geschichte des Seins? Wir können so nicht fragen, weil dann ein Geschehen wäre und ein Geschehendes. Aber das Geschehen selbst ist das einzige Geschehnis. Das Sein allein ist. Was geschieht? Nichts geschieht, wenn wir nach einem Geschehenden im Geschehen fahnden. Nichts geschieht, *das Ereignis er-eignet*. Der Anfang nimmt — austragent die Lichtung — den Abschied an sich. Der ereignende Anfang ist die Würde als die in ihren Abschied ragende Wahrheit selbst. Die Würde ist das Edle, das ereignet, ohne des Wirkens zu bedürfen. Das Edle des würdigen Ereignisses des Anfangs ist die einzige Befreiung als Er-ignis der Freiheit, die Ent-ber-gung ist der Verbergung — und dies, weil das Eigentum des Ab-grundes.

LE MAITRE [DAS ER-EIGNIS

surgi

inférant

de cette conflagration

l'unique Nombre qui ne peut pas

hésite
cadavre par le bras

un

nauffrage cela

(rage ceça!)

en reposer la division et passer fier

avance retombée d'un mal à dresser le v(I)ol
(folie)
l'ombre enfouie dans la profondeur par cette voile alternative

jusqu'adapter (DEN SCHATZ)
à l'envergure

sa béante profondeur en tant que la coque

d'un bâtiment

penché de l'un ou l'autre bord

FA-LOS] hors d'anciens calculs
ou la monoeuvre avec l'âge oubliée

jadis il empoignait la barre

être un autre

ES-prit

pour le re-jeter

dans la tem-pête

écarté du secret qu'il détient

aire

direct de l'homme

»Helen Kaplan (na slici), šefica je seksološkog odjeljenja jedne njujorške klinike. »Sasvim mi je svejedno ima li neki muškarac Edipov kompleks ili ne«, kaže Kaplanova. »U prvom redu on treba pošteno naučiti tehniku snošaja, a tek onda možemo dalje razgovarati.« (VJESNIK, Subota, 9 lipnja 1973.)

»Pomoći impotentnima moguće je i sasvim fizičkim putem. Tako je na primjer bukureštanski kirurg Theodor Tudoriu, kako piše časopis »Medical Tribune«, dosad već »nekolicini svojih pacijenata ugradio u penis protezu od plastike po uzoru na karpatskog medvjeda koji tamo takodjer ima kost.« (l. c.)

»Tu m'as satisfaite, petithomme. Tu as compris, c'est ce qu'il fallait. Vas, d'étourdit il n'y en a pas de trop, pour qu'il te revienne l'après midiit...« (J. Lacan, *L'étourdit*)

Pisati znači spiskati svoj imetak, a ne umnožiti ga.

Odbijanjem množenja dobiva se dijeljenje (subjekta).

Ob-račun s fa-losom jest istina-jamstvo (Die Gewahrheit-Die Gewähr) mišljenja. Taticice MISLI-OCI, misleći svoj IM-PROPERE (DAS ER-EIGNIS: ABSOLUS), mišljenjem produžuju račun, no ob-račun, čistina: razlika ništenja (tu nema NE-U-RACUNLJIVIH) obračunava s taticama, tj. bračunljivima. Pogon obračuna, koji je u punom jeku, kao da iznosi pogan u-loga (faloskog) na kojeg je traženo jamstvo, (u ime Potpunog Života).

»Izvući se« iz želje-zne logike toga obračuna (nema računa bez obračuna, koji obračun prethodi računu!), »izvući se« iz mišljenja misli-oca koje je mišljenje rečenim obračunom jednoznačno odredjeno, eto onog nužnog!

Voditi obračun na-pola — DAS ER-EIGNIS ER-EIGNET —, takova je **papazjanopipaldeia stjecaaja (istjecaaja)**. No polovica ne garantira (drugoj) polovici da će preuzeti ... ne njen spol, nego njen **Witz**.

Nužno je prekinuti s takovim opsesijama jamstva (ili sesijama mišljenja na gospodovnom označitelju, falosu, kojega je Potpuni Život najnovije dematernijalizirano izdanje!). Ovaj prekid ne ograničava se na ukazivanje na krivotvorstvo, krivotvarstvo faloske u-loge, nego iskušava odbacivanje o samog tog ukazivanja, uočavajući njegovu na-kaznost (: **kazati** : **kazniti**); uočavajući štoviše najvišu opasnost da se taj prekid i to odbacivanje istumače i takoreći **poduzmu u ime slobode**, tj. **u ime slobode žrtve**. (Jer takova je lukava, osvetoljubiva, oh! svijetoljubiva isti-

na slobode koja vazda žrtvuje svoju slobodu da bi se osvetila, to će reći: opravdala!)

Ne iznoseći cijelu istinu, tekst je podijeljen na dvije polovice (koje se ne mogu susresti); jedna, barem literalno, govori o l'obl(litter)ration, o sex-oratio-u žrtve kao izviru slobode Ab-solusa (cf. déli(libér)rer), druga polovica (da na njoj slomiš jezik!) izvlači iz zaborava le para-pluie philosophale, tj. uzima kao žrtvu jedan kišobran (Das S-Eins), te ga lomi (DER BR(A)UCH), kišobran koji bi, ne-djeljiv, poprimio monstruoznu nakaznost ne anatomskog nego atomskog kišobrana!, te prijetio da zaphali papir.

I. — IM-PROPERE: L'OBL(LITTER)ATION

DIE FREINS-HEIT (DES OPFERS) (DEN SCHATZ)

»Ukoliko je naša bit (*unser Wesen*) stjeknuta u govoru, obitavamo mi u stjecaju (*Ereignis*).« (M. Heidegger: *Identität und Differenz*). »Žrtva je rastanak od bića na putu očuvanja naklonosti bitka. Žrtva se doduše može pripremiti i poslužiti djelanjem i postignućima u biću, ali time se nikada ne može ispuniti (*erfüllt*). Njeno izvršenje potječe iz postojanosti iz koje svaki povijesni čovjek djelujući — i bitno mišljenje (*das wesentliche Denken*) jest jedno djelovanje — zadržava postignuti opstanak (*das erlangte Dasein*) za očuvanje dostojanstva bitka. Ova je postojanost ravnodušje koje sebi ne da ugroziti prikrivenu spremnost za oproštajnu bit (*das abschiedliche Wesen*) svake žrtve. Žrtva je udomaćena u biti stjecaaja (*Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses*), na način koje bitak traži čovjeka za istinu bitka. Stoga žrtva ne trpi nikakva računanja, kojim se uvijek proračunava samo obzirom na neku korist ili beskorisnost, pa bili ciljevi visoko ili nisko postavljeni. Takav proračun uvijek unakazuje bit žrtve. Pomama za ciljevima muti jasnoću tjeskobom pripremljene plahovitosti žrtvene srčanosti. kojoj se posrećila blizina nerazorivoga.« (M. Heidegger: *Nachwort zu: Was ist Metaphysik?*). »Što ostaje kazati? Stjecaaj stječe (*Das Ereignis ereignet*) [tj. Žrtva žrtvuje (*Das Opfer opfert*)].« (M. Heideggert *Zur Sache des Denkens*).

»Riječi od srca k srcu.

Bloo... Ja? Ne, Blood: krv.

Krv Jaganjca božjeg. [tj. žrtvenog jagnjeta] Dok je čitao, njegovi su ga koraci neprimjetno vodili do rijeke. Jesi li spašen? Svi očišćeni krvlju Jaganjca. Bog traži krvave žrtve. Radjanje, himen, mučeništvo, rat, kamen-temeljac neke zgrade, žrtve, žrtva paljenica bregu, druidski žrtvenici. itd.« (J. Joyce: *Ulysses*)

»Držim da niti jedan smisao povijesti, zasnovan na hegelijansko-marxističkim premisama, nije sposoban da položi računa o ovom izvoru ponornice, čime se potvrđuje da je prinošenje jednog predmeta žrtve tamnim bogovima nešto čemu ne podleći u jednom čudovišnom zarobljenju uspijeva malom broju subjekata. () Neznanje, ravnodušnost, odvratanje pogleda, mogu objasniti pod kakovim velom još ostaje sakrivena ta tajna. Ali za nekoga tko je sposoban da prema toj pojavi usmjeri svoj hrabri pogled — i to, još jednom, malo ih je, zacijelo, koji mogu ne podleći opčinjenosti žrtvom u samima sebi — žrtva znači da, u predmetu naših želja, mi pokušavamo naći svjedočanstvo prisutnosti želje toga Drugoga kojeg ja ovdje nazivam *Tammim bogom*.« (J. Lacan: *Le Séminaire, Livre XI*)

I još (gore), ... govor govori, »samo kao »nakaznost (NAKAZ-NOST). Eto susreta sreće, chance, da govor ipak već jednom KAŽE, a ne NESTO!

»Samo kao« kaže da nakaznost dostaje (lijepim riječima sve se postiže), to će reći, da nakaznost dostaje da isključi ma što što nešto u govoru govori, tj. da što kaže to i otkáže.

To izuzetno mjesto (uzimanja riječi?), ne: rodno mjesto (connaissance? con-science? ...), kazivanja i/ili otkazivanja ni-je už-

tak: nakaznost sâma (sæva in-dignatio? sveo je svoje kazivanje na, nadgrobni, govor Swift) . . . , na dobro-bit svih.

Stoga se i (još) govori (a da se ništa-ne-kaže, pri čemu ovo N-ICH-TS nošeno, unakaženo, bijaše nakaznošću užitka) . . . a da nakaznost sâma pri tom ne potrebuje baš nikakova dokaza (nedokazljivost rečene nakaznosti obraća na bespotrebitnost samodostatnosti: samonedostatnosti). Stoga se — **što** da se dokaže — i (još nakaznije) govori. Dovoljan razlog govoru, ali ne i nakaznosti! Jer nakaznost kaže — bez obzira što se (o tome) reklo — da (čovjek i po) **tu nema spolnog odnosa**. (s obzirom na »što« se svako rečeno svodi na idiotizam, grč. **idiotēs** = nestručnjak, neznanica, što se ne uočava osim ako tu ima (Es gibt) spolnog odnosa, između ne idiota nego mikrocefalosa; ili: pitanje **filosofa** jest **inicijacija** u makrocefalosa, odnosno sublimni falos Potpunog Života, tj. Napunjenog ali ono-strano, **filanje** blažene **Sofije**, ako je još nisu rastrgali, dobri psi!)

No tu nema niti **inkorporacije (sex oratio)**. Jer (riječ) inkorporacija kida se prijelazom (sex oh!) ratio na oratio. Rečeno ne odgovara **traženju rupa u Zakonu (O-RATIO)**, jer bez rupe ne bi bilo Zakona (koji se kroz tu rupu **inkorporira**, -RATIO!), nego Zakonu ex-sexsistentiae.

Zašto se nastavlja **govoriti** (a ne inkorporirati), naime zbog nakaznosti: tu nema seksualnog odnosa, sakriva i no »što« se otkriva (»samo kao« **corpus**) od toga **corporatio**, naime: **govniti (ex-corporatio)** Il faut se choser — oser. Psy-choser(**Être un peu chose!** (= biti čaknut) Biti malo stvaran čovjek!

No rečena nakaznost (ne ljudi, nego **na-kaza** inkorporacije i ekskorporacije) nije niti »nesvjesno«, niti »zlo«, niti rug, ruglo, jer gdje i kada bi se inače (svoju **bolju polovicu**) našli suprug i supruga — u raku braka ili raci (inkorporaciji, post-homnoj), ovo nije rujanje nego supruganje! — i tako zasnovali **korporaciju** (comm-unio), inkorporaciju, pola napola: **corp-orat-io!** Zelje-zni **lanac označitelja** zamijenjen je **bračnim okovima**. Izrugivanjem se **ništa ne će riješiti** (apsolvirati: APSOL-VIR-ATI!), ali će AB-SOLUS (VIR: UNUM, BONUM, VERUM . . . , FA-LOS) naći svoje mjesto pod suncem . . . nakaznosti.

Kao i uni-verzum žudnje (**le sujet unaire**: Jedini moj! Jedina moja! UNUS: AB-SOLUS: **adaequatio sui**: prava žena, pravi muškarac, ona prava, onaj pravi, . . .). Uni-verzum žudnje (AB-SOLUSA): oratio Ideje (Eidosa-Oca) i/ili corp-oratio Materije (NE-HILUM: NO-THING: N-ICH-TS: SOLUS IPSE). A-LÊTHEIA = FA-LOS (PRIVATNA STVAR: AB-SOLUS) = SHIZOFRENI N-ICH-TS: SHIZOFRENO NO-THING (MATERIJA) ((pola odpola rascijepljeno napola: slom PARANOIDNOG AB-SOLUSA EIDOSA-IDEJE, prepoznat kao **neuspjeh** spram WIR-KLICHE, **zbiljskog dobro-očinstva**, spram nekrivotvorenog: nekrivotvorenog onog dobro-bitnog ab-soluskog sâmog: **sub-limnog, sub-limitiranog, fa-losa**, taj slom o-zbiljuje se SHIZOFRENIM WIR-KEN NO-THING (PRAGMA: PRAXIS))

Grozota utižka skriveni je iskon (IZ-VIR) ovakovog **corp-oratio ab-solusa**.

Nakaze su se »izvukle« iz užitka, no izvlačeći se iz jedne upale su u drugu klopku (ne manje nakaznu od prve, po nakaznosti istu), u klopku koja je njegova metafora (»rodnog mjesta«), a naziva se **okvirima** (OK-VIR, O.K., VIR!) (radnog mjesta).

Odakle nakaznost: govorni organ! (cf. shizofreno cvjetanje organa — in-stitucija, u-stanova, kao konsekvencija in-corp-oratio ab-solusa: istražni organi, organi gonjenja, organi unutrašnjih poslova, izborna bijela, itd., tj. vazda DRUŠTVENIH ORGANA (namjesto AB-SOLUSA ORGANA GONJENJA: EIDOSA — namjesto orgazma na svom mjestu!)

Izdanak ovakovog uok-vir-avanja nakaznosti užitka jest da ab-soluske nakaze (»medjusobno«) više ne znaju govoriti. (možda je takav ishod dobar da nakaze uoče kako govor nikada i ne bijaše dobro-bit čovjekova, . . . već njegova nakaznost: »čovjekova«) Pogana groza prešla je u zbiljski pogon, a pogon u progon »radnih mjesta« (praktičku mahnitost).

Takav je tjesnac (tjeskoba, **angustiae**: in-corp-oratio Mater-ije). **Uzrok i (samrtna) posteljica** (»posljedica«).

Tjesnac, škripac, ok-vir in-corp-oratio jest O-BIT-ELJ, Oh! BITELJ (Bog-Otac, Priroda-Majka, Čovjek-Sin), unutar koje **pri-sutnost, pri-bit** (Anwesen), dobiva svoju bit, svoj smisao, svoga smisaoca, svoje ime i svoj imetak (vlasništvo-bogastvo, **svoga Boga**), a uz ime svoje zvanje.

Das kleinod reich und zart, dragocjenost bogata i nježna, tj. falos (DAS KAPITAL: GLAVNICA) za čovjeka (tj. onog **per capita**) jest **izvir Boga(tstva)**. Fa-los- tj. Ab-solus bogatstva, cijepa se (razmnožava se dijeljenjem, cf. (samo) oplodnja kapitala; svrha kapitala jest u tome da samog sebe oplodjuje, a svrha života? . . . da samog sebe reproducira! tj. da (se, sebe) preživi!) na grubi (ali bogati) kapitalizam i na bogati (ali nježni) socijalizam. (kojega se nježnost sastoji u tome da samoga sebe re-producira, kad je doseguta comm-unio, ne mystica nego komunistička!)

Takova je inkorporacija. A operacija? Ob-računavši se s Bogom-Ocem, »uništivši« ga (praktički, tj. prešavši na stvar), to jest paranoidno identificiravši užitak na tom mjestu Drugoga (NOTHING: MATERIJE-MAJKE PRIRODE) kao takvome — budući da primat zbiljskog, Wir-klich, o-bit-elji kao nosi-oca biti ostaje — DRUŠTVO SINOVA (RODNIH LJUDI, tj. PRAKTIČKIH, OSTVARENIH) nužan neuspjeh te operacije nastoji pokriti-prikriti NASILNOŠĆU UNUM-A (SHIZOFRENA COMM-UNIO), koje nasilje (praktičko) jest jedina obrana pred izazovom neznana-bezdana na-kaznosti užitka, tj. da tu nema spolnog odnosa.

Cjelokupno, štoviše cijelo-otkupno (društveno) organ-iziranje organizira se kao delirantno-ritualno **žrtvovanje** (vraćanje duga, otplašivanje, itd.) (**jednome i zajedničkom**: AB-SOLUSU).

Žrtvovanje kao pitanje nasljedovanja (u-gledanja, u-zora) nosi i pronosi MIMESIS (**DRUŠTVO SINOVA JEST PRAVO SAMO-UPRAVNO CARSTVO MIMESIS**!), MIMETIČKO NASILJE AB-SOLUSA.

Nasilnost uni-formiranja služi mimesisu da prikrije svoje porijeklo — odbacivanje riječi tu je u funkciji MIMETIČKE-SPEKULATIVNE SLOBODE — iz nakaznosti užitka. (**mimetički kolaps** tu je prisilan uvjet za tzv. ulazak u društvo!) DELIRIJ SLOBODE / SLOBODAN DELIRIJ TAKO JE ISKLJUČIVI AB-SOLUSKI ODGOVOR NA NAKAZNOST UŽITKA. **Tražiti izlaz** iz te klopke znači još uvijek tu nakaznost usiljavati MIMETIČKIM: NEPOZNATIM.

Takav jest »JE-BITAK: ISPUNJAVANJE PRAZNINE, ili: **lijevanje iz šupljeg u prazno** (Obecanje, ludom rad'ovanje!). Pod o-

vim lijevanjem ne treba zaboraviti kišobran (le parapluie philosophale), to će reći DAS S-EINS (FA-LOS)!

To lijevanje mogu preživjeti samo oni koji se organ-iziranu u samoograničavajuću (organ-ičavajuću) organ-izaciju, in-stituciju, tj. unutar ok-vira. **Svaka stvar na svoje mjesto!** tà to je nagovor sámog JE-BITKA (ne zaboravi to mali-čovječe!, **filaj** i **filosofraj**), mudro je dati svoj život za Veliku Stvar Pot-Punog Života, žrtvovati se, to znači biti Čovjek-I-Pol!). NEPOZNATI, ONAJ ISKONSKI JE-BITAK NAGOVARA TE! ŽUDI ME, MENE NEPOZNATOG, IM-PROPĚREA! MALI ZLOCESTI, NA SVOJU DOBRO-BIT! NA SVOJE DOBRO-O-ČINSTVO! (WIR-KLICH-KEIT!) NA SVOJ AB-SOLUS!

Govorni organ može funkcionirati isključivo unutar organizacije (Oh-BIT-elji) koja ti, mili mali-čovječe, daje novost novca da jelom obnavljaš svoje tijelo, da se re-produciraš, i tako se vječno u-mećeš u organ (govora, dakako!) Vječno Demonskog Erotičkog u ime žitkog, užitog Napunjenog Života! Kakove tu još ima nakaznosti?! Ako još nisi in-corp-oratio izgubio MOĆ GOVORA!

II. — LE PARAPLUIE PHILOSOPHALE: DER BR(A)UCH

»... Al čudno je; / I često, da nas namame na našu štetu, / Oruđa tame kazuju nam istine, / Sitničama nas časovnim pridobiju, da bi / nas izdala u biti najdubljoj. —« (MACBETH, I/3)

»Ali što sve to ima zajedničko s biti govora? Više nego što mi danas možemo zamisliti.« (M. Heidegger: BIT GOVORA) »Ugroženost čovjeka ne dolazi istom od eventualno smrtno djelujućih strojeva i aparatura tehnike. Istinska ugroženost nadošla je čovjeku već u njegovoj biti.« (M. Heidegger: PITANJE O TEHNICI) »She had only one desire now, to go to the clearing in the wood. The rest was a kind of painful dream. (...) And then she felt as if she too were going blank, just blank and insane.« (LADY CHATTERLEY'S LOVER, X)

»To što bi trebalo pisati bilo bi isključivo samo u Sofoklovoj sjeni. Sofokla, nažalost, danas nema. A to, što se piše danas, piše se u post-freudovskom periodu već kao što klepeću mašine za pisanje. To nisu Edipovi kompleksi, nego Jokastini.« (M. K.: *Fragmenti dnevnika iz godine 1968*)

»... But whate'er I be, / Nor I, nor any man is, / With nothing shall be pleas'd, till he be eas'd / With being nothing.« (HENRY II)

Agonija na koju nas poziva Stvar (NO-THING) — lom »onog«: Jednostavno: Strašno (bit čovjeka: ništa ljudskoga; bit govora: ništa govornoga): **tu-bitak: kaza** (to da užitak ostaje tajna u svakoj riječi) — taj lom ostaje posljednja stvar mišljenja: **ŽELJEZNI ZAKON ONE STVARI U IME OCA**; — njegova **in-dignité**. To će reći da kastracija ostaje samo srce mišljenja: da nema riječi. Mišljenje, bit mišljenja (ništa mišljevinskog): **tu-bitak: kaza: slom tišine**, ne misli tek iz nedostatka — nego iz gole groze pred gubitkom sámog nedostatka (pred Postavom: GE-STELL, cf. idg.* stel-, »činiti da stoji, stojeći, krut«), koja gola groza bio bi upravo Potpuni Užitak: Potpuni Život, kako bi se reklo: živi užas: BITI (FALOS MAJKE). Agoniju stoga treba otkloniti-produžiti (I-MATI: NE-MATI FALOS: :U IME OCA: NIŠTA, UPRAVO MANJE OD NIŠTA) — što bi i bio ovaj praznik života —, i to bi bio svojski zakorak **mišljenja**. **Čitavo mišljenje samo je jedan oput (Umweg)** (Sigm. Freud: **Traumdeutung**), no oput sám nije niti šta: fuga nijemoga bola.

Da se **identifikacije** (iz kojih preko **le trait unaire** mišljenje tuđe dobiva riječi: Ideala-Ja; KAO-ON) **određuju iz žudnje** (znatiželje Drugoga), a da ne zadovolje nagon (seksualnu žudnju koju seksualizira upravo nemoć govora da dá razlog spolu) (**Stvar ostaje lom**), — ovaj nečuveni rascjep, ponovljen čim, i kojim, se daje riječ (**Es — Das Wort — gibt**), nije li to ono posljednje mišljenja (posljednji sud nad otvorenom jamom), ono posljednje prvo koje daje još isto (**NO-THING**) misliti?

Bit tehnike ostaje (-Tajna) bitak sâm (**A-LETHEIA: rupa koju treba začeptiti**) (cf.: »Bit nihilizma jest za mišljenje zagonetka«, M. H.: **Nietzsche II**, s. 377) (nečuvena mizerija tzv. radno-znanstvenog svijeta nikada ne će dosegnuti poganu grozu **A-LETHEIAE.**) Prijeđimo na stvar! (**NO-THING**).

Neizlječivost loma, blago rečeno, neizlječivost računa-cjepidlačenja.

»Na parametarskom karakteru prostora i vremena nove teorije, tj. metode mjerenja prostora i vremena, teorija relativiteta, kvantna teorija kao i fizika atomskih jezgri, nisu ništa izmijenile. One ni ne mogu izazvati jednu takvu promjenu. Kada bi one to mogle, tada bi se moralo slomiti (*zusammenbrechen*) cijelo počelo moderne tehničke prirodne znanosti. Danas ništa govori (*Nichts spricht; ništa ne govori*) o mogućnosti jednog takvog slučaja (*Falles*). Sve govori suprotno, prije svega lov-jagma za fizikalnim matematičko-teorijskim oblikovanjem svijeta. Sâm nagon (*Antrieb*) k ovom lovu ne potiče tek iz osobne strasti istraživača. Njegova bit je sama po sebi nagon jednog istraživanja, u kojem je postavljeno moderno mišljenje u cjelini. »Fizika i odgovornost« — to je dobro i važno za današnji kritični položaj. No ostaje jedno dvostruko knjigovodstvo (*doppelte Buchführung*), iza kojega se skriva jedan lom (*ein Bruch verbirgt*), koji niti je od strane Znanosti niti od strane Morala izlječiv — ako je on to uopće.

Ali što sve to ima zajedničko s biti govora? Više nego što mi danas možemo zamisliti.« (M. Heidegger: **BIT GOVORA**, u M. H.: *Unterwegs zur Sprache*, s. 209-10)

treba se pročitati nenadano:

»Učiniti da užitak prijeđe u nesvjesno [tj. govor: govor Drugoga], to će reći u računovodstvo, to je napokon jedno sveto [proketo] premještanje.« (J. Lacan: **RADIOPHONIE**) »Jedino preko ove igre loma, svijet se daje govorećem biću. U tim se lomovima ono dugo vremena osjećalo kao kod kuće, prije nego li ga oni, oživljeni konjunkturuom robota, nisu potisnuli u ono što se iz njih produžuje u njegovu stvarnost, a koja se napokon naziva psihičkom samo zato što je ispad tijela.« (J. Lacan: *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*)

Računovodstvo (comptabilité): knjigovodstvo (Buchführung) izazvano nespojivošću (**Incompatibilité**) (— nepodnošljivošću) užitka i govora, tj. lom (**B[r]uch**) ne-uračunljivosti u kojoj se nahodi tu-bitak spram užitka Drugoga rad' loma označitelja (stoga tu-bitak i radi npr. u računovodstvu odnosno knjigovodstvu!) tj. Imena (-Oca), potvrđuje i ovaj naoko bezazlen primjer: tko to nije stjecajem naslonosti prema nekom (vazda: Imenu!) brojao tj. (neuračunljivo!) računano na prste, npr.: **M-I-L-A-N: M-I-L-I-C-A** (gle! **JEDNO-MANJE** tj. **OZNAČITELJ SÂM: LOM SÂM!** jedno slovo tj. jedan prst nedostaje, Milanu jedan prst nedostaje, tj. nedostaje mu falos: milic-A — cf. kastracija), 5:6, i dalje: (Milan) **I-V-A-N-O-V-I-Ć: (Milica) J-O-V-I-Ć, 8:5**, kada se zbroji: 13:II. (?) Bezazlenost primjera potvrđuje Zlo Zakona, odnosno **neizlječi-**

vost loma. (Milan će završiti u knjigovodstvu, i u Milici, Milica će završiti i u računovodstvu, Oni će voditi zajednički život u radnoj cjelini sretan)

»Ugroženost čovjeka ne dolazi istom od eventualno smrtno djelujućih strojeva i aparatura tehnike. ISTINSKA UGROŽENOST NADOSLA JE ČOVJEKU VEĆ U NJEGOVOJ BITI (podvukli mi).« (M. Heidegger: PITANJE O TEHNICI)

»I kada, od odgovora do odgovora, jedan vonj se diže, na tom mjestu užitka, koji nije više vonj otpatka nego prljavštine [truleži], što ostaje kao izlaz? Ništa drugo nego li ono što je odredilo ulaz. S tom razlikom da se otkriva to o čemu je znanje rezervirano jedino čovjeku; niti jedno živo ne reproducira se osim da bi bilo smrtno. () Struktura koju psihoanaliza otkriva jest jedan lom [prijelom] da jedino Zakon čuva protiv (i od) iskušenja koje nosi čovjeka da ponovno pronadje — uzalud — svoju prvotnu zaključenost.« (M. Safovan: *De la structure en psychanalyse Contribution à une théorie du manque*)

I, da ne bude nepotrebnih lutanja:

»Gubitak života ili smrti, to je sekundarno. Gubitak užitka, eto primarnog.

Odakle nužnost viška-užitka da bi stroj hodao, užitak ne pokazujući se tu osim da bi ga se imalo iz ovoga izbrisa, kao rupu koju treba začepiti.« (J. Lacan: *RADIOPHONIE*)

● »... jedina razlika, ali razlika koja svodi na ništa ono od čega se ona razlučuje, razlika bitka, ona bez koje je freudovsko iskustvo isprazno, ...«: razlika stjecaja (Ereignis): falosa

● Formule u kojima Lacan nezimira smisao edipijanske normativacije u djevojčice: »Ona jest *a da ga nema*«, i u dječaka: »On nije *a da ga nema*«: razlika mišljenja i bitka: razlika stjecaja: falosa, gdje ono što se nazivalo mišljenjem pada u kontemplaciju (temno-tempus-secus-sexus) kastracije kao čistinu svojeg stjecaja bitka, odbijenog »ja jesam« užitka, i konsekvencije »ja nisam« mišljenja; »... poruka u nesvjesnom; to je dakle: »Ili ti nisi, ili ti ne misliš«, upućene znanju. Tko bi oklijevao da izabere?« (Lacan: *Radiophonie*)

odakle zaključak:

● »Zar je manje dostojno počasti to što nam je ovo putovanje o simbolizmu toliko približilo ovu sudbinu čovjeka da ide k bitku zbog toga što ne može postati jedan? Pastir bitka, izjavljuje filozof našega vremena, dok istodobno optužuje filozofiju da je mu je bila rdjav pastir. Odgovarajući mu jednim drugim laikom, Freud je za vazda zbrisao dobrog subjekta filozofijskog spoznavanja, onog koji je u predmetu nalazio statut svakoga odmora, pred opakim subjektom žudnje i njenih prevara.« (Lacan: *Ecrits*, p. 716) *Mišljenje: bezglasno: opako-opasno 'E S' ookoljačko*². Mišljenje ne pita za: ne zahtijeva odgovora tj. milost življenja. *Ono nije dobro.*

S dobrim namjerama i platonovskim jezikom mišljenja s izgledom bitno napunjena života (Wahrheit) — gotovo je.

Kad je jednom (Es gibt) izazvana čistina govora, pukotina — na koju se, skupo plaćajući taj po-rez loma, kako puni tako prazni život — iznova, neiscrpnom snagom izmjene, bezglasno flisa životnu trulež. I na tom rastanku od svakog »Es ist«, od svakog istinitog i zbiljskog (alles Wahre und Wirkliche) — »Početak je uzeo — iznoseći čistinu (austragend die Lichtung) — rastanak (Abschied) [Unter-Schied: sprachloser Schmerz: Fa-lo-s] u sebe.« (M. H.: *Nietzsche II*, s. 485) — na granici Stvari (**das Ding**) što ostaje nego li sječivo noža da u pomračenju (**fa-ding**) obnijemjele

potresenosti očisti (olakša, od svake očitosti i svakog očitovanja) jedinu otvorenu ranu u ništa?³

Was spricht im Es gibt? (Zur Sache des Denkens, s. 80) **Der Verzicht (in-dignité:** das Gebende: jebende). Der Verzicht gibt. Alles spricht den Verzicht in das Selbe. (**Der Feldweg**)

A-Létheia: Er-eignis: Das Selbe — Fa-los: Der Ab-bruch, DER BR(A)UCH. OČITI MRZNUJ.⁴ Bitak nigda ne propušta da vas uzme medju svoje zube; uzme vas na zub.

Nakon stoljeća Logomahije (gigantomahije bitka) govor **Honneur des Hommes, Saint LANGAGE** dobroga zvučanja i zvučanja Dobroga, treba se konačno slomiti, on preko kojega smo od bližnjih toliko dobra doživjeli u ovom prazniku života,⁵ — štoviše, uglasiti se na svoju čistinu od početka: lom **da je polarnost spola u živom u samoj sebi slom govora Horreur des »Homes«, sale LANGAGE!** I tu (Das Da: die Lichtung: Das Sein selbst) — nema milosti: ide se na nož. (sectus: sexus) Ova konzekvencija, koju izaziva kontemplacija (temno) DER BR(A)UCH, daje PJESMU ODLOMA koja ne trpi daljnjih pretresanja (filosofijski dijalog, komunikacija, itsl.) nego, puštajući jezik mišljenja (metafiziku) njemu samome, slijedi (sequor, — sec(u)tus sum) svoj (Er-eignis) obod, mjesto (ortlose Ortschaft) bezglasnog i nečuvenog potresa ONOG SL-OBODNOG.

»Početak je najstrašniji (Unheimlichste) i najnasilniji (Gewaltigste).« (M. Heidegger: **Einführung in die Metaphysik**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966, s. 119) I dodaje Heidegger: Nerazjašnjivost toga početka nije nikakav nedostatak (Mangel) niti zakazivanje (Versagen) našeg spoznavanja povijesti. U razumijevanju tajnovitog obilježja ovog početka leži dapače izvornost i veličina povijesnog spoznavanja.« (1. c., s. 119) Na početku bijaše Edip, ne kao mit nego kao struktura, oličenje »bitke oko bitka sámog («... des Kampfes um das Sein selbst.« »Hölderlin kaže u pjesmi: 'Na ljupkoj plaveti bliješti...' vidovitu riječ: 'Kralj Edip ima možda jedno oko previše.' To oko previše jest temeljni uvjet za svako veliko upitivanje i znanje, i takodjer njihov jedini metafizički temelj. Znanje i znanost Grka jest ta strast.«, 1. c., s. 81).« Razgovarajući Sofoklovu **Antigonu** (prvi zbor), Heidegger kaže: »Čovjek jest u **jednu** riječ **tò deinótaton**, najstrašnije od strašnog (das Unheimlichste).« »Dieses Sagen vom Menschen fasst ihn von den äussersten Grenzen und den jähren Abgründen seines Seins.« (1. c., s. 114) »Riječ: 'Čovjek jest najstrašnije od strašnog' daje navlastitu **grčku** odredbu čovjeka.« (1. c., s. 116)« ... **druga** noseća i stršeća riječ...: **partoporos aporos ep' ouden erhetai:** »Posvuda na putu iskušavajući, iskustva lišen bez izlaza prispijeva on k ničemu.« (1. c., s. 116) Uporedi uzrečicu koja se još zadržala u govoru: **čovjek si ne da dokazati** [Onu Stvar: **Das Ding:** Bitak: **Sein**], **čovjek(a) se treba** [trebati: .ebati] **slomiti**. Zar nas Heidegger u svome čitanju sâm ne navodi da **potrebu** (DER BRAUCH) čujemo u **lomu** (DER BRUCH)!? Cf.: »Diese Notwendigkeit des Zerbrechens kann aber nur bestehen, insofern das, was zerbrecen muss, in ein solches Da-sein genötigt wird. Der Mensch ist aber in ein solches Da-sein genötigt, in die Not solchen Seins geworfen, weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu

erscheinen, die Stätte der Offenheit für es **braucht**. Von dieser durch das Sein selbst benötigten Not her verstanden, eröffnet sich uns erst das Wesen des Menschseins.« I dalje: »Tu-bitak sudbovnog čovjeka znači: ustavljen biti kao prolom (die Bresche), u koju prevlast bitka pokazujući se ulama (hereinbricht), s tim da se ovaj prolom sâm na bitku slomi (zerbricht).« (1. c., s. 124) Sudbovnog, to će reći onog koji iskušava »die gebrauchte Zugehörigkeit zum Entbergen [tj. Unverborgenheit] als sein Wesen...« (»u/ potrebnu pripadnost raskrivanju [tj. ne-skrivenosti] kao svoju bit...«) (M. Heidegger: **Vorträge und Aufsätze**, Neske 1967, Teil I, s. 26) »Uput/sudba raskrivanja kao takva u svakom je od svojih načina i zato nužno **opasnost**.« (1. c., s. 26) »Tako je tu-bitak sudbovna strahota sama (die geschehende Un-heimlichkeit selbst), sudbovna strahota sama (die geschehende Un-heimlichkeit selbst). (Sudbovna strahota mora za nas biti početno utemeljena kao tu-bitak).« (**Einführung...**, s. 121) Dalje Heidegger ukazuje: »Ova [tj. ne-skrivenost, Unverborgenheit] nije ništa drugo nego stjecaj (das Geschehnis: [das Ereignis]) strahote.« (1. c., s. 127) Razgovarajući stih iz **Edipa na Kolonu: me final ton apanta nika logon**: »Nikada da se ne udje u tu-bitak, prevladava nad skupnošću bića u cjelini.« (drugim riječima: za čovjeka bi bijaše bilo najbolje, da se nije ni rodio), Heidegger ukazuje na »najstrašnijiu mogućnost tu-bitka: u najvišem nasilju protiv samoga sebe prevlast bitka slomiti (zu brechen). Tu-bitak nema tu mogućnost kao prazan izlaz, nego on **jest** ta mogućnost, u koliko on jest; jer kao tu-bitak on se pri svem nasilju ipak mora na bitku slomiti (zerbrechen).« (1. c., s. 135) »Tu-bitak jest neprestana nužnost [bijeda] poraza... (die ständige Not der Niederlage...«) (1. c., s. 136) No najstrašnija sudbovna strahota jest GOVOR (**Logos?**): čovjek si ne da dokazati, čovjek(a) se **treba slomiti**. Govor je, štoviše, ta potreba sloma sama — samo po toj potrebi sloma: ima govor. »Logos se kao govor ne stvara od sebe. To **legein** jest **nužnost (not): hrè tò légein**, nužnost jest sabiruće čuvenje bitka bića.« (1. c., s. 132) U zagradi medjutim Heidegger je dodao pitanje: »(Odakle iznudjuje nužnost?)« (1. c., s. 132) Iz od-loma (Ab-bruch): iz istog (das Selbe): sloma tišine (ne sloma na biću, nego baš na nedostatku bića: — to si čovjek ne da dokazati, i stoga se treba slomiti!). Slom tišine, to je »visina« izvornog nasilja (ursprünglichen Gewalt-tat)« riječi. (cf.: 1. c., s. 131) I, jer »mi znamo...: to nasilje jest ono najstrašnije.« (1. c., s. 132), upravo je slom tišine ono najstrašnije.« (1. c., s. 132), upravo je slom tišine ono najstrašnije: beznuždovna nužnost bezglasnog i nečujnog slamanja, odlamanja i potresanja: podmukla zastrtost. (kako kažemo: podmuklost spremna na skok: Ur-sprung) Cf.: »Ali ono strašno te nužnosti (Not) dolazi iz Jednostavnog (Einfachen), koje kao takvo tišinu izostajanja bitka ostavlja tihom.« (M. Heidegger: **Nietzsche**, Band II, Neske 1961, s. 396) Slom tišine, tj. bitak iz/ostaje tajnom, tj. slom tišine (jest) iz/ostajanje, za/kazivanje Tajne. Pokazivanje pak svagda ostaje opasnost, jer po-kazivanje ostaje nasilje. (... nasilje prokrčivanja puta...«, 1. c., s. 120-I; »Nasilje koje izvorno stvara putove...«) »Samo na **jednom** se svako nasilje krši neposredno. To je smrt. Ona ovršuje svako dovršenje, ona obgraničuje svaku granicu. Hier gibt es nicht Ausbruch und Umbruch...« (1. c., s. 121) Smrt, tj. odnos prema smrti: pogreb, pra-vijest je loma (der Bruch), tj. pra-vijest govora. (cf.: »Oni koji

sahranjuju umrlog govore medju sobom, ali drugi šute«, u C. Lévi-Strauss: **Divlja misao**, Nolit 1966, str. 100)

Nema odlučujuće riječi poznijeg Heideggerova mišljenja koja već na svome mjestu ne bi bila u **Sein und Zeit**. Tako **die Lichtung, das Ereignis, die Gegend...**, — nenadmašan paragraf 34. **Dasein und Rede. Die Sprache**, koji kupove bezutješna mišljenja kojekakvih logomahičara i životnika te obratologa svodi na sramotnu brbljariju: označitelj (tj. lom) nije »znak (života)« — i...: **lom (ein Bruch)**. Ako se u **das Fehlen eines Zuhandenen = ein Bruch** čuje: **Fallós** (— faliti: nedostajati), jer on je vinovnik loma, odlomak koji ćemo navesti nenadano puca u prolom smijeha:

»Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches Zugegensein so selbstverständlich war, dass wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stösst ins Leere [cf.: »Gdje ne prebiva govor, kao u bitku kamena, biljke i životinje, tu nema ni otvorenosti bića, i prema tome ni otvorenosti nebića i Praznoga.«, u M. H.: *Izvor umjetničkog djela*; »... falos majke, odnosno taj nedostatak-da se-bude bez premca kojeg je Freud otkrio privilegiranog označitelja. Upravo taj ponor otvoren mišljenju da se misao (nalazi) čuje u ponoru, jest onaj koji je otpočetak izizvao otpor prema psihoanalizi. A ne kako se to kaže promaknuće seksualnosti u čovjeka.«, Lacan: *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*; »Slijedite me na trenutak da zabilježim sklonost označitelja tome mjestu praznine.«, Lac.] und sieht erst jetzt, *wofür und womit* das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt.« (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967, s. 75) To će reći: »...: upravo preko kastracije subjekt [tj. sujet à la castration] ima pristupa nekakvoj stvarnosti kakva već bila — ...«, odnosno: »Predmet žudnje jest ono što valja od-kazati [odbiti] da bi nam svijet bio dan kao svijet.« (u *Scilicet* 2/3, p. 133) Od-kazivanje penisa Majke, »prihvatanje« kastracije Majke (kaza falosa) (lom: stjecaj) izaziva *Spaltung*: lom koji tek daje (Es gibt) »svijet«. Lom dakako prije iznosi PITANJE (tj. lom govora ne hajde govor): »Wenn so die Macht des Verstandes im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Sichicksal der Herrschaft der »Logik« innerhalb der Philosophie.« (M. H.: *Was ist Metaphysik?, Wegmarken*, s. 14) To će reći da prije treba: »... die Not [tj. Govor: DER BR(A)UCH] einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende, sondern einstmals das Sein fragwürdig wird.« (*Platons Lehre von der Wahrheit*, 1. c., 144)

Ab. »nedostatak« — tzn. **prijetnja gubitka nedostatka** (gdje upravo nigdje na pitanju loma-govora lomi se mišljenje M. Heideggera) —:

»Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit* [Aufdinglichkeit!]. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, dass es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht [*fa-los*: DER BR(A)UCH DER STILLE; cf.: »Das Auffallen [cf. *Fallen ins W-ort*, presjeći riječ, upasti u riječ] gibt das zuhandene Zeug [*Er-eygnis: Er-äygnis: Erzeugnis*] in einer gewissen Unzuhandenheit.«, paragraf 16, *Sein und Zeit*; nije li ovakovo čitanje »presmion«?!] werden kann.« (M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967, paragraf 16, s. 73) Dakako, Heidegger u *Sein und Zeit* ne zna što govori — **prijetnja gubitka nedostatka** (prijetnja

Po-stava) medjutim, *prijetnja koja nas nagovara*, nagovorit će ga («Heidegger II-III») k »pitanju o tehnici«. tzn. pitanju govora sâmog: »Aber die Sprache ist Monolog. Dies sagt jetzt ein Zwiefaches: Die Sprache *allein* ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht *einsam*. Doch einsam kann nur sein, wer *nicht* allein ist; nicht allein, d. h. nicht abgesondert, vereinzelt, ohne jeden Bezug. Im Einsamen west dagegen gerade der Fehl des Gemeinsamen als der bindendste Bezug zu diesem. »Sam« ist das gotische sama, das griechische ama. Einsam besagt: das Selbe im Einigenden des Zueinandergehörenden. Die zeigende Sage be-wägt die Sprache zum Sprechen des Menschen. Die Sage braucht das Verlauten im Wort. Der Mensch aber vermag nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können. Jenes Brauchen und dieses Nachsagen beruhen in jenem Fehlen, das weder ein blosser Mangel noch überhaupt etwas Negatives ist.« (M. H.: *Unterwegs ...*, s. 265-6)

Dalo bi se pretjerano kazati da **Heidegger ipak pokušava lom ušiti**, kad **Fehlen** ne bi daleko bliže bilo **Falosu** negoli **Mangel** (manjak: um: umnjak: zub mudrosti)! Homologno ovom, i gdje Heidegger **očito pokušava lom (odlom) ušiti**, da ipak užas čistine kastracije ne bi probio, cf.: »Sofern diese **Verweigerung** erfahren wird, **ist** schon eine Lichtung des Seins geschehen, denn solche Verweigerung ist nicht Nichts, [homologno još: »Das Kleinod zerfällt keineswegs in das nichtsnutzige Nichts.«, *Unterwegs ...*, s. 194], ist nicht einmal ein Negatives, kein Fehlen und kein Abbruch. Es ist anfängliche, erste Offenbarung des Seins in seiner Fragwürdigkeit — als Sein.« (Heidegger: *Nietzsche II*, s. 28) **Ipak »je« die Lichtung der Verweigerung**: čistina kastracije. Isto tako izostavljeno bijaše, — nužno! —, iz odgovaranja pjesmi Georga Trakla: »Frühling der Seele«, iz koje su ipak navedene **čitave strofe(!)** (cf. *Unterwegs ...*, 81-2) raščišćavanje stihova: »Sestro, nadjoh te na samotnoj čistini /Šume (an einsamer Lichtung / Des Waldes), a bijaše podne i golema šutnja životinje, / Bijelu, ispod divljev hrasta, a srebrno je cvao trn. / Golemo umiranje i pjevujući plamen u srcu.« (cf. G. T.: *Dichtungen und Briefe*, I, Otto Müller, Salzburg 1969, s. 141) **Tà Es tu (die Lichtung) vriska!**

»Eines Tages gelangt er dahin, dieses Sagen als höchstes Geschenk und grösste Gefahr, als selten Geglücktes und oft Missglücktes im Geheimnisvollen zu lassen.«

(M. Heidegger: ZUR SEINSRAGE)

»ono što je naš problem, to jest: što sam Ja? Ja sam na mjestu s kojeg se uzvikuje da »svemir je jedna greška u čistosti Ne-Bitka«. I to ne bez razloga, jer da bi se očuvalo, to mjesto muči Bitak sâm. Ono se zove Užitak, i on je taj kojeg bi izostanak učinio svemir ispraznim. [odakle paranoidna jezgra Égo-a: S-EINSFRAGE: cf.:« ... u polarnosti, ... subjekta užitka spram subjekta kojeg označitelj predstavlja za jednog vazda drugog označitelja, ne leži li tu ono što će nam dopustiti točniju definiciju paranoje kao one koja identificira užitak na tom mjestu Drugoga kao takovome.«, J. Lacan: *Presentation*]
(J. Lacan: ÉCRITS)

UN NAU-FRAGE BRODO-LOM

»Die 'Seinsvergessenheit' hat man denn auch vielfach so vorgestellt, dass, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergesslichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen.« (M. Heidegger: *zur Seinsfrage*)⁶

I jer **Bejahung** — **Anwesenlassen** (cf. *Écrits*, p. 388): **Es** : **das Gebende** — kao »prvo vrijeme nasvesnog kazivanja«, artikulacijom čega je »Freud ovdje stavio točke na i« (*Écrits*, p. 660) [cf.: «...: Es gibt — to ne u smislu, da »es« daje riječ, nego da sama riječ daje.», »...: Es, das Wort, gibt ...« (*Unterwegs* ..., s. 193-4) homologno: »... die er-eignend-brauchende Be-wägung« (l. c., s. 2-61), odnosno: »Das Ereignis ereignet den Menschen in den Brauch für es selbst.« (l. c., s. 261)], kao »primarni proces gdje atributivni sud uzima svoj korijen, i koji (tj. **Bajahung**, potvrđivanje) nije ništa drugo nego li prvotni uvjet da bi se nešto od stvarnog stiglo otvoriti pokazivanju bitka, ili, da upotrijebimo Heideggerov jezik, bilo dopušteno biti.« (*Écrits*, pp. 387-8) ● — jer dakle **Bejahung**, tj. »primarni proces« »ne susreće ništa od stvarnog nego li nemoguće« (*Écrits*, p. 68) (tj. biti falos Majke kao nemoguće imati falos, — »Ur-phänomen« : die Lichtung : čistina kastracije : eine Ur-sache, cf. **Zur Sache des Denkens**), to će reći da nedostatak (od-kaz : **Verzicht**), faloski dakako, kao »označitelj nedostatka označitelja«, označitelj žudnje (s tom žudnjom Hegel veze nema, ali nedostatak koji je izaziva ima s njim), tu nužno pokazuje, da izazove nedostatak tj. lom u zakon stjecaaja (Er-eignis) i kaže (Sage), svoje nije-mo prvenstvo (»... upravo počev od onog koje ne bijaše potječe ono koje se ponavlja.«, odakle imamo »lom koji se ponavlja, kao najradikalniju strukturu lanca označitelja«) ● — jer, konačno, **Bejahung** uvijek već potvrđuje isključivo lom, lom-na-nedostatku koji nije izazvan nikakvim nedostatkom na biću, nego sâmim lomom kazivanja (žudnja je žudnja nedostatka, a ne prisutnosti, u čemu je sva fulosofija falosofije! jer tu ima Mržnja) tako da **od-kaz daje** (Der Verzicht gibt, — od-kaz a ne nijekanje, **Verneinung**, cf. za ove »freudovske termine« M. Heidegger: **Das Wort**) ● na kraju se ima potvrditi da **das Sein** (tj. **der Schirm**: kišobran, — nemoguće, to je stvarno! Lacanova formula) **jest Fallós** (stjecaj : svojak: **das Er-eignis**), i da je bitku sâmom u nuždi: potrebi da izostane, da se uskrati (zbog metonimijskog premještanja **KUR**verdrängung-a, odnosno čistine-kastracije onog **tu**, tj. bitka sâmog u zakon tu-bitka) **JER DER BR(A)UCH = DER BRUCH**.

A ... de Alio in oratione ..., piramida brodolomaca na ... *splavi Meduze*.

»Ali što sve ovo ima s biti govora? Više negoli mi danas o tome možemo misliti...«⁷

»...: Kein Ding ist, wo das Wort gebracht. (Nikakva stvar nije, tamo gdje riječ nedostaje.) Gdje nešto nedostaje (gebracht), postoji jedan lom (ein Bruch), jedan odlom (ein Abbruch). Jednu stvar odlomiti znači: nešto joj uskratiti (entziehen), pustiti da joj nešto nedostaje (fehlen lassen). Es gebracht znači: nedostaje (es fehlt). Wo das Wort fehlt, ist kein Ding. (Gdje riječ nedostaje, nikakove stvari nije.) «(M. Heidegger: *Das Wort*)

So lernt ich traurig den verzicht:

Kein ding sei wo das wort gebracht.

»... taj od-kaz (Verzicht) je jedan svojski od-kaz i nikakav puki otkaz (Absage) kazivanju i time nikakvo puko umuknuće. Kao sebe-otkazivanje (Sichversagen) ostaje od-kaz (Verzicht) jedno kazivanje (ein Sagen). « (M. Heidegger: *Das Wort*) »Od-kaz kaže: Jedna stvar (Ding) bi bila samo [tamo], gdje je riječ dodijeljena [dana]. Od-kaz govori potvrđujuće (bejahend).« (I.c.) »Sve govori od-kaz u Istom (das Selbe). Od-kaz ne uzima. Od-kaz daje (gibt). On daje neiscrpivu snagu jednostavnog.« (M. Heidegger: *Der Feldweg*)

»...: sich zeigt oder sich entzieht.« (Heidegger: *Der Weg zur Sprache*) To treba čuti: kaže se ili od-kaže se. ...: jer kad ga se čuje [Freuda], upravo jednim od-kazom stvarno uzima ek-sistenciju; ono od čega ljubav čini svoj predmet, to je ono što nedostaje u stvarnom; ono na čemu se žudnja zaustavlja, to je zastor iza kojeg je taj nedostatak oličen stvarnim.« (J. Lacan: *Écrits*, p. 439) »Das kleinod reich und zart [dragocjenost bogata i nježna: *agalma*: Das Kleine: Fallós] jest prikriveno biti riječi, nevidljivo kazujuće (das sagend unsichtbar) i već u neiskazanom (Ungesprochenen) pruža nam stvar kao stvar (das Ding als Ding uns darreicht).« (M. Heidegger: *Das Wort*)

Povijesno mišljenje bitka (Das seinsgeschichtliche Denken), koje »pušta da bitak prisprije u područje biti ljudi« i koje »pušta da bitak kao bitak sâm bude.« (Heidegger: **Nietzsche II**, s. 389), — budući da bijaše sâm već očinak (Eräugnis) potrebe: loma stjecaja (der Br(a)uch des Ereignisses) —, odlom kojim se daje riječ može samo eshatologijski istumačiti, kao da bi lom sâm (stjecaj sâm) bio još utemeljen⁹. Cf.: »... Vor allem aber bricht dieser Weg an einer entscheidenden Stelle ab. Dieser Abbruch ist darin begründet, dass der engeschlagene Weg und Versuch wider seinen Willen in die Gafahr kommt, erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden, dass er selbst die entscheidenden Schritte, d. h. deren zureichende Darstellung im Wesensvollzug, verhindert ...« (M. Heidegger: **Nietzsche II**, s. 194-5)

Mi pak s Heideggerom odgovaramo Heideggeru: »Istinska ugroženost nadošla je čovjeku već u njegovoj biti.« (**Die Frage nach der Technik**), to će reći: u odlomu da bez označitelja tj. loma on se ne bi znao dokazati — naime svoju bit: da si ne da dokazati, nego se treba slomiti. Cf.: »Nikakva pretpovijest ne dopušta nam da izbrišemo lom ove heteronomije simboličkog ... — pokapanja koja ne pokazuju ništa drugo nego li simbol koji anticipira ulazak simboličkog u svijet, — pogreba koji, onostrance svake motivacije koje bismo im mogli snovati, jesu ustanove koje priroda ne poznaje. () Ova izvanjskost simboličkog u odnosu na čovjeka jest sam pojam nesvjesnog.« (Lacan: **Écrits**, pp. 468-9)

Očitati nekome istinu — očitati mu bukvicu: **nadgrobní govor, nadgrobnó slovo** (cf. »... odnos čovjeka prema slovu, izazivajući sâmu povijest u pitanje ...«, **Écrits**, p. 739) — znači: **pokopati ga**. M. Planck: »Istina nikada ne pobjedjuje, ali njeni protivnici ipak na kraju umiru.« (što će samo reći da je istina govora nadgrobní govor)

W-ORT

»... odakle rezultira nužna prezentifikacija jedne rupe koju se nema više smjestiti u transcendentálno spoznanje, mjesto sve u svemu jako dobro došlo da je se premjesti jednim ustukućem, nego na jedno mjesto tó bliže da nas prisili da ga zaboravimo. / / To jest, tamo [là] gdje biće [Da-sein], toliko sklono da izbjegne svoj užitak [Das Sein: Das Eins: Jedno-Manje]..., ne pretpostavlja je manje, niti na način manje ustrajan, ...« (**Écrits**, pp. 365-6) »Trop d'hymen souhaité de qui cherche le la:«

Tu (Das Da: die Lichtung) nešto nedostaje (tj. Das Sein). Što? Ništa, — falos, An/Wesen-los.

wana (= bez) [Es] daje put (Weg).

ort

W

Ima tu — to kaže pak čistinu stvari mišljenja — nepreprečiva i sama nereciva prepreka kazivanja stjecaja (života tko zna): prepreka punome životu, i, ne manje, prepreka poznavanju samoga sebe (ne vas nego stjecaja samog): »... dasjenige Denken ... , das sich eigens in das Ereignis einlässt, um Es aus ihm her auf ES zu (— [φ]) zu sagen.« (Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, s. 25), — kost u grlu kaze: ab-jet (— fi), »uzrok« kompleksa kastracije, kao »stožera oko kojega se u svojoj [Er-eignis] metonimiji odvija svaki okret rečenice.« (Lacan: *Ce [Père] Noël* 1969) Taj ab-jet, nije samo onaj »koji nedostaje filozofijskom razmatranju da bi se smjestilo, to će reći da bi saznalo da ono nije ništa.«, nego i ono (Es) čisteće pružanje vrijeme-prostora (*Zeit-Raum lichtenden Reichens*) koje će — dajući ih, dajuće (das Gebene) — prokazati kao nedostatno (*unzureichend*) kazivanje stjecaja demonstrirano u rečenicama predavanja (resic!) *Zeit und Sein*.

Hinder[-eig]nis.

»Fa-los [das Er-eignis] postaje tako zapreka koja rukom toga demona [*Aidos*-a: Stida] udara označeno [das Er-eignis: »... na razini ... na kojoj se označitelj i označeno umiruju u delirantnoj metafori.«], obilježujući ga kao nezakonito potomstvo svojeg označiteljnog ulančavanja.« (Lacan: *Die Bedeutung des Phallus*) — s tom razlikom, »jedinom, ... koja svodi na ništa ono od čega se ona razlučuje, razlika bitka, ona bez koje je freudovsko nesvjesno isprazno, ..«, da kad je stjecaj [falos] u pitanju nezakonitog potomstva nema, jer, za razliku od svih ostalih označitelja (koji ne mogu svoje značenje obratiti na sebe), ovaj gospodovni označitelj jedini je označitelj koji se može sâm označiti (*das Ereignis er-eignet*); on jest *Zakon*. (Das Ereignis ist *das Gesetz*, ...; *Weg zur Sprache*) Bez njega (no, *Das Ereignis ist kein Resultat* ...)

RIEN

de la mémorable crise

ou se fût

l'événement [DAS ER-EIGNIS]

accompli en vue de tout résultat nul

humain

N'AURA EU LIEU

une élévation ordinaire verse l'absence

QUE LE LIEU

Pročitavanjem *das Ereignis* = *Falos* odgovaramo mjesto (ortlose Ortschaft) pitanja: »*Woran bricht sich das Geläut der Stille?* (O što se lomi zvon tišine?)« (cf. *Unterwegs* ... , s. 31), odnosno: »Kako tišina kao slomljena dospijeva u oglašenje riječi? Kako slomljeno mučanje (das gebrochene Stillen) kuje smrtnički govor koji odzvanja u stihovima i rečenicama?« (l.c., s. 31), koja i sâm Heidegger izaziva u blizinu (najdalju!) pitanja tijela: »Fenomen tijela je najteži problem. Ovamo pripada i odgovarajuće shvaćanje zvuka govora (Sprachlautes). Die Phonetik denkt zu sehr physikalisch, wenn sie *phoné* als Stimme nicht in der rechten Weise sieht.« (*Heraklit*, s. 234) (cf.: »Pojam kozmosa iščezava s tim ljudskim tijelom...«, Lacan *De la psychanalyse*...) *Das Geläut der Stille* najparadoksalnije kazano lomi se o ab-jet (a) (ne : objet), budući da je već samo *Das Geläut der Stille* = »predmet« (a) :

(— fi) [»uzrok« kompleksa kastracije], »stožera oko kojeg se u njegovoj metonimiji odvija svaki okret rečenice.« (Lacan: **Ce noël 1969**) (svaki okret rečenice **Unterwegs zur Sprache** dakako!) [»predmet« (a) treba dakako uočiti iz DER BR(^A)UCH : FALOS!] Cf.:

»Za stvarnost subjekta, njegovo oličje otudjenosti, predviđeno društvenom kritikom [ovo ne treba »ozbiljno shvatiti«!], nalaže se konačno igrati između subjekta spoznaje, lažnog subjekta onoga 'ja mislim', i tog tjelesnog ostatka u kojem sam ja dostatno, mislim, otjelovio *Dasein*, da bih ga nazvao imenom koje mi odgovara: odnosno predmet (a).« (Lacan: *De la psychanalyse...*) (*Pitanja 26/27*) (»pretpostavljamo« »poznavanje« »teorije« J. Lacana o »predmetu (a)«!) Uključeno u »predmet« (a) »prethodjenje u susprezanje« (*das Zuorkommen in der Zurückhaltung*), tj. »način na koji smrtnici odgovaraju *Unter-Schied*«, tj. »ono istinsko odgovaranja« (*das Eigentliche des Entsprechens*) (*Unterwegs...*, s. 32-33), osobito pak, odnosno: tj.: dvostruki način odgovaranja govoru »oduzimljuč-odvraćajuč« (»... auf eine zwiefältige Weise, entnehmend-entgegnend«, I. c., 32), — nalazi svoje mjesto (ortlose Ortschaft). [cf. predmet (a) kao *le trait unaire*: lom sâm: *Da-sein: das Geläut der Stille: das Ding* tj. lom jer npr. kažemo *Ona Stvar* što potvrđuje *Urverdrängung*: »*Der Brauch fügt das Un* —« (Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*) (odakle: *der Bruch*) i: »Die Vorsilbe 'un' an diesem Worte (Das Unheimliche) ist aber Marke der Verdrängung.« (S. Freud: *Das Unheimliche*)] Cf.: »... jer predmet sâm, kao takav, ukoliko je predmet žudnje, jest učinak nemogućnosti Drugog da odgovori na zahtjev.« (*Le clivage du sujet...*, u Scilicet 2/3 p. 122) *Tu leži izvorište po-stava (Ge-stell)* (*phoné*, govor kao jezik-is-kaz, itd.) (*postavljanje zahtjeva!*) (»... zahtjev Drugog uzima ulogu predmeta u njegovu (neurotikovu) fantazmu...«, *Ecrits*, p. 823; odatle: logomahija postava, lingvistika, logistika itd. *znanost je diskurs histerika*, Lacan, — dok istodobno imamo: »... proričednost učinaka riječi u današnjem društvenom kontekstu.«, L., što pripada simptomatologiji opsesivne neuroze), nešto nipošto slučajno, jer po-stav (zahtjeva) jest odgovor na ovaj *strukturalan lom* (»Istinska ugroženost nadošla je čovjeku već u njegovoj biti.«), odgovor sâhim lomom nekako nagovoren. (*Ge-stell* kao *Januskopf*, cf. *Zur Sache des Denkens*, s. 57, što opet indicira kastraciju) (Po-stav se ne može izbaciti iz ležišta, -logos, jer već je sâma postelja-postolje *Prokrustova postelja!*) (cf.: »... mi s tijelom ne raspoložemo drukčije nego li da ga učinimo da bude svoje vlastito komadanje [kidanje: lomljenje], kako bi bilo nastavljeno od svojega užitka.« (Lacan: *De la psychanalyse...*) Na pitanje »O što se lomi zvon tišine?« treba se odgovoriti: *o lom*; u tome mi ne čujemo nikakvu »tautologiju«, nego željezni Zakon Želje, Drugoga.

Ako pak »predmet« (a) (*Da-sein: das Geläut der Stille*) shvatimo kao »... izlagača jedne uloge, koja ga sublimira čak prije nego li je on izvršava, one indexa uzdignutog prema jednoj odsutnosti koje *est-ce* [Es ist] nema ništa reći, osim da ona pripada onamo gdje ono [Es gibt] govori.« (*Ecrits*, p. 682), tada se treba pročitati čistina mišljenja: »Ovo slamanje riječi [Slomiti znači ovdje: Zvučna riječ vraća se u bezglasno natrag, ...: U zvon tišine, ...] jest navlastit korak natrag na putu mišljenja.« (*Unterwegs...*, s. 216) »Put natrag prema potpunom zadovoljenju načelno je zapriječen...« (Freud: JENSEITS...)

Ima poslovice (slovo zakona), iz blizine Šibenika: *bez krčevine* (tj. čistine: kastracije) *nema očevine*.

»Wenn zu zeiten mitten im Wald eine Eiche unter dem Schlag der Holzaxt fiel, suchte der Vater alsbald quer durchs Gehölz und über sonige Waldblößen [tj. Lichtung] den ihm zugewiesenen Ster für seine Werkstatt.« (M. Heidegger: *Der Feldweg*, s. 2) Bez čistine (Kastrationsangst) nema stjecaja, tj. stječućeg uočenja (eignende Eräugnis) (niti stjecaja imena, niti stjecaja imovine, niti stjecaja ugleda, niti stjecaja znanja, niti stjecaja falosa-žene-muškarca, niti stjecaja zvanja.)

»Man mag es versuchen, in rationalistischer Denkweise die Zurückführung der Augenangst auf die Kastrationsangst abzulehnen; man findet es begreiflich, dass ein so kostbares Organ wie das Auge von einer entsprechend grossen Angst bewacht wird, ja man kann weiter-

gehend behaupten, dass kein tieferes Geheimnis und keine andere Bedeutung sich hinter der Kastrationsangst verberge.« (S. Freud: *Das Unheimliche*) (ER-EIGNIS: ERÄUGNISANGST)

»Čovjek nije stvar. Neku mladu djevojku, kad se nadje pred preteškom zadaćom, nazivamo doduše premladom stvari, ali samo zato, što ovdje na izvjestan način gubimo čovjekobitak [Menschsein] i prije pomišljamo da nadjemo ono, što čini Stvarno stvari. Mi čak oklijevamo ... itd.« (M. Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, prijevod iz M. Heidegger: *O biti umjetnosti*, Mladost, Zagreb 1959, str 12) [»mlada djevojka« je »premlada stvar«, jer ... *svaka stvar u svoje vrijeme: Jedes Ding hat seine Zeit*, cf. M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, s. 2] *To je pitanje* — i »izazvano, kao svako pitanje, s mjesta Drugoga, to će reći uopće ne počev od tog netjelesnog u kojeg vjerovahu stoičari upisivaše se govor istine, nego počev od tijela kao instinskog mjesta Drugog.« J. Lacan, u *Lettres de l'école freudienne*, février 1967.) »Das Träumerische solcher Fahrten blieb in einem ehemals noch kaum sichtbaren Glanz geborgen, der auf allen Dingen lag. Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter.« (M. Heidegger: *Der Feldweg*, Vittorio Klostermann 1969, s. 2) (»... Für das Kind im Menschen ... bleibt die Nacht die Näherin der Sterne.«, M. Heidegger: *Gelassenheit*, Neske 1959, s. 71) Cf.: Jamačno, psihoanaliza je jedan pokušaj izmirenja, ako je ona to, gdje se biće izmiruje s onim od čega se ono okljaštrilo tijekom svoje povijesti kako svoga *kakos*. Ali ona nije uvijek pomirujuća, jer upravo nas u agoniju Stvar poziva, da bi se u njoj sprala pogreška. Nitko se ne vraća u poredak žudnje, tko se ne podvrgne označitelju koji ga vodi na komadanju njegova djetinstva.«, M. Safouan: *De la structure en psychanalyse ...*) U predavanju *Gelassenheit* Heidegger kaže da je »subjekt-objekt odnos« »samo jedna povijesna varijanta odnosa čovjeka prema stvari (Ding) ...« (l.c., s. 55) Iz pokrajine (*die Gegend*, — predjela) treba nekako izvornije čuti odnos čovjeka i stvari, ukoliko je pokrajina riječi (*die Gegend des Wortes*, l. c., s. 47). Ta pokrajina riječi »ima sama na sebe odgovoriti« (l.c., s. 47). Ona se prije »uskraćuje (zurückzieht)«, tako da »... stvari (Die Dinge), u pokrajini raskrivene, nemaju više karakter predmeta (Gegenständen)« (l.c., s. 40) Čovjek je »njoj [pokrajini] u svojoj biti prepušten, ukoliko on u pokrajinu izvorno pripada. On joj pripada ako je on pokrajinom s-tječen (ge-eignet ist), i to po pokrajini samoj.« (l. c., s. 50) K pokrajini Heidegger približava: »čarobno«. (»... der Zauber dieser Gegend«, l.c., s. 39) [cf. Der Zauberberg!] U Freudovim *Predavanjima za uvodjenje u psihoanalizu* čitamo: »Š obzirom na kompliciranu topografiju ženskih spolnih dijelova shvatljivo je da se oni vrlo često predstavljaju kao pokrajina ...« (prema S. Frojd: *Uvod u psihoanalizu*, MS 1969, str 145.) Lacan: »Nije uzaludno primijetiti da raskrivanje najskrivenijeg označitelja koji bijaše onaj Misterija, bijaše ženama dodijeljeno.« (*Écrits*, p. 734) Ali Freud ne rabi riječ *die Gegend* nego *die Landschaft* (= pokrajina). No. cf.: »... die Gegend mit Wegen versehen.« M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, s. 198): »... »wegen« besagen: einen Weg bahnen z. B. durch tief verschneites Land [*verschneites* = pokriven snijegom, a *verschneiden* = kastrirati].« (l.c., s. 198) Uporedi stihove George-ove pjesme *Das Wort*: »... Und nie mein land den schatz [tj. *Das Kleinod*, dragocjenost bogata i nježna, tj. *Das Kleine*, — *agalma*: falos: izgubljeni predmet: (— *fi*), »uzrok« kompleksa kastracije: »... jest prikriiveno biti riječi, nevidljivo kazujuće i već u neiskazanom pruža nam stvar kao stvar (*das Ding als Ding*).«, *Unterwegs...*, s. 236] gewann ... So lernt ich traurig den verzicht: Kein ding sei wo das wort gebracht.« *Stvar (Das Ding)* — preko (*skew*) očinka označitelja — »jest« *izgubljeni predmet*. *Tako ovdje ne spava ništa na dubokom dnu*. («So schläft hier nichts auf tiefem grund») Ali predodžba stvari, kako kaže Freud, ovdje nije više nego li predodžba njenog nedostatka.« (Lacan: *Radiophonie*) Cf.: »Temeljno nesvjestan karakter primarnih procesa dolazi odatle što sekundarni sistem, sistem ego-a, zasniva se kao licem okrenut prema svijetu jednog sistema koji je već okrenut jednim drugim licem prema Stvari kao prema jednoj nemogućoj simboličkoj saturaciji, jednom nemogućem zahvaćaju dobra.) (Stvar jest lom. Lom s dobrim, ali isto tako veza *traženja* sa svijetom, a da čov-

jek u njemu nikada ne nadje mjesto utočišta.) (...: Vrhovno Dobro ne postoji, Majka je zabranjena.« (M. Safouan: l. c. *Pitanje k Stvari* — tj. pitanje k Bitku — stoga kaže najpreče pitanje (koje odgovara:), jer Stvar — tj. Bitak — iz/ostaje zapriječena. *Zakon je riječi zakon koji priječi*. Lom »jest« na riječi, tj. na zahtjevu odgovora (i: na zahtjevu od govora, tj. od Drugog: govora, jer se od stvarnog ništa ne može dobiti, u stvarnom ništa ne nedostaje), lom, jer k Stvari odgovora nema (premda: od govora ima, ne: ima Stvar, nego: »ima Stvar«: »ima Bitak«). Navodimo Safouanov ukaz: »Ma kakvi bili razlozi koji motiviraju njegov zahtjev, upravo to pitanje [pitanje o Stvari] dovodi subjekta na analizu, i upravo je njegov odgovor onaj kojeg on tu daje čuti prije nego li ga dobije.« (l. c.) (ovaj odgovor je uistinu pak od-riječ, — odricati —, to će reći riječ i riječ: cf.: »Das Wort: das Gebende.« (...) »...: Es [Das Selbe], das Wort, gibt...«, *Unterwegs...*, s. 193-4): »Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt.«, *Der Feldweg*, s. 7, odnosno: »Sve govori od-riječ u istome. On-riječ ne uzima. Od-riječ daje. On daje neiscrpivu snagu Jednostavnog«, gdje ni-gdje ni-je »neiscrpiva snaga Jednostavnog« *slom tišine*, tj. bitak : isto : mišljenje : stvar kao uputnih riječi odloma, tzn. niti duše, niti svijeta, niti boga ... itd.) Čovjek nije stvar, čovjek kaže »onog« kome se ne da dokazati [Stvar], »koga« se treba [der Br(a)uch] slomiti. Cf.: »Daleko od toga dakle da bi trebalo [qu'il faille, subjunctif od falloir = trebati, la faille = pukotina, naprsnila, cf. phallós uputnu riječ odloma] da se Ja-subjekt napreže da odstrani Ja-objekt da bi ga sebi učinio »transcendentnim«, istinit, ako ne dobar subjekt, subjekt žudnje, koliko u osvjetljenju fantazma koliko i u nje-govu ležištu izvan poznatog, nije drugi negoli Stvar [la Chose (*Das Ding*)], koja je njemu samome najbliža isto mu tako najviše izmičući. (...) ... *fading* [cf. Fa-los i fa-Ding!] subjesta proizvodi se u suspenziji žudnje, odakle se subjekt pomračuje u označitelju zahtjeva [za Ljubavi] — i u fiksaciji fantazma, odakle sâm subjekt postaje lom koji čini da zablista djelomični predmet [cf. das Kleinod: das Ereignis] u svojem neizrecivom kolebanju.« (J. Lacan: *Écrits*, p. 656.) »Ali to iz-vorno mjesto subjekta, kako će ga on naći u tome izostavljanju koje ga zasniva kao odsutnost? Kako bi on prepoznao tu prazninu, kao Stvar najbližu, čak ako je iznova iskopa u njedrima [krilu] Drugoga, da tu učini da zazvoni *njegov* krik? Prije će se neke svjediti da tu ponovno pronadje oznake odgovora koje bi bile moćne da od njegovog krika učine poziv. Tako ostaju obilježene u stvarnosti, crtom označi-telja ove oznake gdje se upisuju sve-moć odgovora. Ne nazivaju se uzalud ove stvarnosti izvanrednim [insignes; dakako Lacanova ironi-ja!]. Ovaj termin je ovdje nominativni. Upravo konstelacija ovih iz-vanrednosti zasniva za subjekta Ideal Ja-a.« (l.c., p. 679) »Nepredvidljiva quanta kojih se atom ljubav-mržnja prelijevajući blista u blizini Stvari iz koje se čovjek pomalja na vidjelo jednim krikom, to što se iskušava, nema ništa uraditi s onim iz čega se žudnja podnosi u fantazmu koji se zasniva upravo iz ovih granica.« (l.c., p. 786) Odatle fantazam pokrajine (»die Gegend als das Gegenende die freigebende Lichtung, ...«, *Unterwegs...*, 197, cf.: »... prvotno, u oba spola, majka je smatrana lišenom falosa, kao faloska majka [tj. kastracija: kastracija Majke]«, *Écrits*, p. 686) određuje stvarnost Heideggerova dis-kursa. (cf. iz UN COUP DE DÉS ...: »l'ultérieur démon immémorial / ayant / de contrées [cons] nulles...«)»

Užitak (Drugoga, »naravno«), namjesnik Ničega, jedine razlike razlike stjecaja (Ereignis), dajući tijelo oduzimajuć ga dajući ga na njegovu oduzimanju, to tijelo nemislivo otvorenu ranu čistine govora koje gluho upražnjava svoj rok, tijelo koje iščezava da bi se **utjeslovalo** u metafori »trna u mesu«, i metonimiji tu-bitka (Da-sein), budući da ne bijaše ništa više nego li slom tišine koji sâm ne govori ništa: posteljica bez postelje, — Užitak daje nož sječivo medju ljude nijemoga razdora bez kraja krajnjeg. Tu nema jednakih, nema sličnih. **Jedan protiv svih, svi protiv jednog.** (**Unbehagen in der Kultur**) Nema bližnjih, niti svjetovne braće,

nema Majke nema Oca (dà niti Oca!). Nema riječi. Ima niskost Ljubavi (voljeti, to znači htjeti biti voljen). To se ponavlja, jer nije ništa. Fuga nijemoga bola.

»...« er lasst sich nicht lesen« — ne da se čitati. Ima izvesnih tajni koje se ne daju ispričati. Ljudi umiru noću u svojim posteljama grčevito stežući ruke sablasnih ispovjednika i gledajući ih tužno u oči — umiru s očajem u srcu i grčem u grlu zbog grozote tajni koje se ne daju otkriti. S vremena na vrijeme, jao, savjest ponekog čovjeka ponese teret koji je tako težak po svojoj strahoti da se može spustiti samo u grob. I tako bit zločina [užitka] ostaje neotkrivena.« (E. Poe: *Covjek gomile*)

I na tom rastanku od svakog »Es ist«, od svakog istinitog i zbiljskog, na granici Stvari (**Das Ding**), što ostaje nego li sječivo noža da u pomračenju (**fa-ding**) obnijemjele potresenosti NE-TAJ-NOM očisti (olakša, od svake očistosti i svakog očitovanja) jedinu otvorenu ranu u ništa.

»Keiner springt über seiner Schatten.« (»Nitko ne preskače svoju sjenu.«) (M. H.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 152) Nitko ne preskače falos. Nitko [*Who-thing*] ne preskače Drugog [*No-thing*].

Tu-bitku [**Fa-ding**] se ne da dokazati [**Das Ding**], tu-bitak se [**Es**] treba slomiti [**Der Br(a)uch**]. **Alles spricht den Verzicht in das Selbe.**

DARKO KOLIBAŠ, Zagreb, August 1-14 1972 (10)

⁰ Za iskustvo odbacivanja faloske u-loge cf.: »MAJKA: (*S pronicavobezumnim osmijehom smrti.*) Nekoć bijah lijepa May Goulding. Sa-da sam mrtva. STEPHEN: (*Užasnut stravom*) Lemure, tko si? Kakva je to paklenska djavolija? BUCK MULLIGAN: (*Tresući kapu s praporcima.*) Da pukneš od smijeha! Kinch je ubio kučkino tijelo svoje kučke od majke. I ona zagriže u ledinu. (*Suze rastopljena maslaca kaplju mu iz očiju na kolač.*) O majko, velika i preblaga! *Epi oinopa ponton.* MAJKA: (*Dolazi bliže, zapuhujući ga svojim blagim dahom promočena pepela.*) Svima je tuda proći, Stephen. Na svijetu ima manje muškaraca nego li žena. I ti. Kucnut će čas. STEPHEN: (*Gušeći se od straha, kajanja i užasa.*) Rekoše, da ja te ubih, majko. Okaljao je tvoju uspomenu. To učini rak, a ne ja. Sudbina. MAJKA: (*Zelen slinak žuci cijedi joj se s jednog ugla usana.*) Ovu pjesmu pjevao si mi ti: *Gorka je tajna ljubavi.* STEPHEN: (Bodro). Onu riječ mi reci, majko, ako ti je poznata. Riječ znana svima ljudima. MAJKA: (...) Pokaj se, Stephen! STEPHEN: Vampir! Hijena! MAJKA: Molim se za te na drugom svijetu. Neka ti Dilly skuha rižu svake večeri, pošto si duševno teško radio. Ljubljah te godine i godine, o sine moj, moj prvorodjeni, još kad sam te nosila u utrobi svojoj. (...) MAJKA: (*Užagrenih očiju*) Pokaj se! O, taj oganj pakleni! STEPHEN: (*Teško dašćići.*) Proždiračice leševa! Sirova glava, krvave kosti! MAJKA: (*Kojoj lice dolazi sve bliže i bliže, a iz njega bije zadah pepela.*) O, čuvaj se! (*Polagano diže pocrnjelu, sasušenu desnicu prema Stephenovim grudima, šireći prste.*) O, čuvaj se! Božja ruka! (*Zelena rakovica, očiju crvenih, na kojima tinja opaka zloba, duboko zarije iscerene hvataljke u Stephenovo srce.*) STEPHEN: (*Gušeći se od bijesa.*) Sve govno i govnarije! (*Crte lica mijenjaju mu se, postaju staračke, zemljastosure.*) BLOOM: (*Kod prozora.*) Šta? STEPHEN: *Ah non, par exemple!* Delirij uma! Sa mnom

je: ili sve ili uopće ne. *Non serviam!* FLORRY: Dajte mu malo hladne vode. Čekajte. (*Izjuri iz sobe.*) MAJKA: O Presveto Srce Isusovo, smiluj mu se! Spasi ga muka paklenih, o božansko Presveto Srce! STEPHEN: Ne! Ne! Slomite moj duh, ako možete! Sve ću ja vas da dignem na noge! MAJKA: (*U krkljanju samrtničke borbe.*) Smiluj se Stephenu, o Gospode, meni za ljubav! Neiskazano bijaše moje strahovanje, kad sam na Kalvariji umirala od toliko ljubavi, bola i čemera. STEPHEN: *Nothing!* (*S objema rukama visoko diže svoj štap od jasenovine i smrska svijećnjak. Trne posljednji blijeđi plamičak vremena, u mrklini koja nastaje zgrominja se sav prostor, prska staklo, ruše se zidovi.*) »(James Joyce: ULIKS, »Otokar Keršovani«, Rijeka 1964.)

Za pitanje delirantnog mimesis cf. René Girard: *Système du délire*, u *Critique*, N° 306, Novembre 1972 (izdvojamo: »Trebalo dakle u referenciji spram delirija vidjeti ne jednu individualnu aberaciju nego aberaciju same kulture. Sudbina moderne kulture, modernog kraja svake kulture u povijesnom smislu, jest u tome da živi svoje sukcesivne momente, uključujući ovdje delirij, u jednoj relativnoj lucidnosti, da bi se otvorila prema istinskoj smrti kulturalnog, koji bi nam bio trebao otkriti cijelu istinu kulturalnog kad naše mišljenje ne bi umrlo skupa s njim.« he, he, ...) Za pitanje *L'oblitération*, cf. Philippe Lacoue-Labarthe: *L'oblitération*, u *Critique*, 313, Juin 1973 (izdvojamo: »Ako opasnost jest ludilo, neprijatelj jest slovo — mišljenje u slovu ili postajanje-slovom mišljenja, gdje prijeti nešto gore od smrti.« Što je to što prijeti i gore je od smrti? *Zrtva (L'oblation)! Nakaznost užitka!*) Za l'obl(LITTER)ation : Nakaznost užitka govori od-bacuje kao govno, baš kao i nakaznost »samog života«, nabacuje se blatom, blati. *Mimesis*, umetnuti se na nekoga (*Ideal-Ich*), onoga koji »zna užitak«. Nasilju mimesisa (umetanja, u-metanja) iz-metanje (izmet) pridržava istinu: nakaznost užitka. (u tom »smislu« J. Lacan podržava iz-metanje, odbacivanje u *Scilicet* 2/3, p. 24.: »Le psychanalyste, comme on dit, veut bien être de la merde, mais pas toujours la même. C'est interchangeable, à condition qu'il s'aperçoive que d'être de la merde, c'est vraiment ce qu'il veut, dès qu'il se fait l'homme de paille du sujet-supposé-savoir.«)

»Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des B(r)uchstabens.« (M. Heidegger: *Brief über den »Humanismus«*)

»Ceci n'est qu'un exercice, mais qui remplit notre de ssein(s) d'y inscrire la sorte de contour où ce que nous avons appelé le *caput mortuum* du signifiant prend son aspect causal.

Dont l'essence est que la lettre ait pu porter ses effets au dedans: sur les acteurs du conte, y compris le narrateur, tout autant qu'au dehors: sur nous, lecteurs, et aussi bien sur son auteur, sans que jamais personne ait eu à se soucier de ce qu'elle voulait dire. Ce qui de tout ce qui s'écrit est le sort ordinaire. (J. Lacan: *Le séminaire sur »La lettre volée«*)

Da je *Der Br(a)uch* pitanje — bez od-govora — užitka (bitka samog: ništa ljudskog, ništa božanskog, cf. »*fruitio Dei*« kao »*beatitudo hominis*« — cf.: »... tog užitka kojeg nam tajnovito, upitonosno, oličje pritišće grudi u košmaru.«, Safouan: *De la structure en psychanalyse*) daje mig sam Heidegger« »... Das Gebrauchte ist im Brauch. In diesen gewöhnlichen und abgeleiteten Bedeutungen soll hier der Brauch als das übersetzende Wort zu *tò hreón* nicht gedacht werden. Wir halten uns vielmehr an die Wurzelbedeutung : brauchen ist bruchen [podvukli mi], das lateinische frui, unser deutsches fruchten, Frucht. Wir übersetzen frei durch 'geniesen'; ...« (*Holzwege*, s. 338)

¹ »Heidegger: Teško je svatiti (*Es ist schwer zu fassen.*), kako tehnička okolina (*Umwelt*) pokrije u bliske i daleke zone podijeljen Svijet (*Welt*). Za mene leži ovdje jedan lom (*liegt hier ein Bruch vor*). Fink: Moderni čovjek živi nekako shizofreno. Heidegger: Kad bismo samo znali, što znači ova shizofrenija.« (*Heidegger-Fink*: HERAKLIT, Klostermann 1970, s. 143-4)

»Nije lako razumjeti (*Es ist nicht leicht zu verstehen*), kako se to omogućuje da se jednom nagonu (*Trieb*) uskrati (*zu entziehen*) zadovoljenje. To nije nikako bezopasno (*so ungefährlich*); ne kompenzira

li se to ekonomski, mogu nastati ozbiljne smetnje.« (Sigm. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*)

»Gdje nešto nedostaje, postoji jedan lom (*ein Bruch*), jedan odlom (*ein Abbruch*). Jednu stvar prelomiti znači: nešto joj uskratiti (*entziehen*), pustiti da joj nešto nedostaje (*fehlen lassen*).« (Heidegger: *Das Wort, Unterwegs zur Sprache*)

»Die Stunde ist nahe, wo das Leben in die Hand des Chemikers gelegt ist, der die lebendige Substanz nach Belieben abund aufbaut und verändert.« »... Man bedenkt nicht, dass sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet.« (Heidegger: *Gelassenheit*, s. 22)

»Hoće li biti potrebno da budemo usuglašeni praksom koja će možda jednoga dana steći pravo upotrebe, da se u prekidu s faloskom objavom artificijelno osjemenjuju žene, spermom jednog velikog čovjeka, da bismo potegnuli od nas na očinsku ulogu presudu?« (J. Lacan, *Écrits*, p. 813) (od-govor loma: ZASTO NE!)

»Seksualni život čovjeka u svakom slučaju teško je oštećen i ostavlja ponekad utisak jedne funkcije koja je u toku nazadovanja kao što su, izgleda, naši zubi, naša kosa u svojstvu organa. Vjerojatno možemo s pravom smatrati da je značaj seksualnog života kao izvora osjećanja sreće, dakle za ispunjenje našeg životnog cilja, znatno umanjeno. Gdješto nam se čini da ne samo pritisak kulture nego i nešto u biti same funkcije onemogućava puno zadovoljenje i gura nas na druge puteve.« (Sigm. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*)

² Cf.: »Pisanje je oceubojstvo. (...) Ovo oceubojstvo, koje otvara igru razlike i pisanja, to je jedna užasna odluka. Čak za jednog anonimnog Stranca. Tu treba nadljudskih snaga. I treba riskirati ludilo ili da se izgleda ludjakom u mudrom i smislenom društvu zahvalnih sinova.« (J. Derrida: *La pharmacie de Platon*, u J. D.: *La Dissémination*, Seuil 1972, p. 1819-90; »... godinama strahuje pred provalom ove paranoje, koja će ga prije ili kasnije stajati glave.« (M. Krleža: *Zastave I*, Zora 1967, str. 15); »Ipak ako se primijeti da bi jedna uspjela paranoja osim toga pokazala se zaključenjem znanosti, ako to bijaše psihoanaliza koja bijaše pozvana da igra tu ulogu, — ako se s druge strane uzme k znanju da je psihoanaliza bitnosno ono koje uvodi u znanstveno razmatranje Ime-Oca, tu se pronalazi isto prividno bespuće, no osjeća se da se od tog bespuća samog napreduje, i da se može uvidjeti kako se razriješava negdje šijazam koji izgleda da tu pravi zapreku.« (J. Lacan: *Écrits*, p. 874-5)

³ Cf.: »413-162 Onaj tko će htjeti potpuno spoznati ništavost čovjeka imat će samo razmotriti uzroke i učinke ljubavi. Uzrok joj je nešto ja ne znam što. Corneille. A učinci su joj strašni. To ja ne znam što, nešto tako neznatno da ga se ne može ustanoviti, pokreće čitavu zemlju, prinčeve, armije, cijeli svijet. () Da je Kleopatrin nos bio kraći čitavo bi se lice zemlje bilo izmijenilo.« (Pascal: *OEUVRES COMPLÉTES*, Seuil 1963, p. 549; *PENSEES*) »O vanité! Cause première;« (P. Valéry: *ÉBAUCHE D'UN SERPENT, Charmes*) (Promlom smijeha lomi Slovo Zakona bezglasno: »Čisti život je bitak. Mnoštvo nije apsolutno. Čisti život je izvor svih života, nagona, djelovanja ... Čovjek se na vlastitu cjelinu može pozvati samo ako se pozove na apsolut, on mora apelirati na ono više — na oca koji u svim promjenama živi nepromijenjen.« (G.W.F. Hegel: *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907 itd., prema D. Rodin: *Aspekti odnosa ...*, IDN, Beograd 1967, str. 19). U ime G. W. F. Hegela — u ime Karla Marxa — u ime Oca: »Nije dakle možda zabranjeno misliti da ako Marx »igra« tako dobro, u izvjesnim odlomcima, na hegelijanske formule, ta igra nije samo elegancija ili ismijehivanje, nego, u strogom smislu, igra jedne stvarne drame [ne toliko stvarne već drame koja se igra na Drugoj Sceni, bezmjesnom mjestu Onog], gdje stari pojmovi očajnički igraju ulogu jednoga onog koji je odsutan, koji nema imena, da bi ga pozvali osobno na scenu, — ...« (Louis Althusser: *Du »Capital« à la philosophie de*

Marx, u Louis Althusser / Étienne Balibar: *Lire le Capital*, I, FM / Petite collection maspero, Paris 1968, p. 31)

⁴ »U svom posljednjem izvoru, mržnja na oca [»Sigurno, pioniri analize su u toj mržnji vidjeli posljednju duševnu stvarnost.«] — takva je postavka kakvu nam nameću datosti analize ... — znači da ono što ćemo mi trebati nazvati prostorom Stvari — ako mi pod tim smatramo prazninu u kojoj se čovjek, u svojem pitanju o žudnji Drugoga, nalazi suočen sa svojim zahtjevom, onostrance potrebe koja se u njemu izražava — ne bi znalo biti nastanjeno nikakvom drugom sigurnošću negoli sigurnošću užitka, tog užitka kojega zagonetno, upitono, oličje, pritišće naše grudi u košmaru.« »Mržnja na Oca jest mržnja žudnje, jer ona nameće svakome koji joj želi pristupiti izbor između predmeta i falosa kako se izražava Jones. (Ali suprotno Jones-u, mi držimo da je predmet onaj kojeg će subjekt rado ustupiti, da bi spasio svoj falos.)« (M. Safouan: *De la structure en psychanalyse*)..., u *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil 1968, pp. 283 i 286) Cf. i: »Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Desesen Wesen besteht nicht in der blossen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Geimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens.« (Heidegger: *Brief...*, Wegmarken, Klostermann 67, s. 189) (cf.: »Denn es hasset / Der sinnende Gott / Unzeitiges Wachstum.« (M. H.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 157) Falos: »očitovati«: OCITI MRŽNJU: »Amour, peut-être, ou de moi-même haine? / Sa dent secrète est de moi si prochaine / Que tous les noms lui peuvent convenir!« (P. Valery: *Le cimetière marin*)

Napomena: Mržnja i Ljubav nemaju (— Ništa:) zajedničko. Indiferencija samo pak skriva nesumnjivu i bezuvjetnu prevlast Mržnje-Cistine no tako da je Mržnja ona koja se sama skriva: svoju očitu ubitačnost (po »Ljubav«, dakako!). Cf.: »Da onaj ljubeći nosi sa sobom onog mržećeg, da bi bio jasan, to ne znači da ljubav i mržnja jesu jedno, drugačije rečeno: imaju isto uporište. Dva naprotiv. (...) Uistinu, tu se radi o razdjeli subjekta: koja svojim lupanjem čini da predmet izavre na dva mjesta bez uporišta.« (Lacan: Radiophonie)

⁵ *Le dimanche de la vie* —: »Time i život, dok isti je moguć, da siguran stoji; / Dapače, mnogi da novcem i ugledom bogati, čašću, / Plivanju u tom, dok glas uvećavaju dobra im djeca, / Ali usprkos tome da nije bez nemira nitko / U srcu svome, što dušu neprestano izjeda njemu, / Kivno prijeti i gorkih do žalosti dovodi njega: / Dobro sad shvati, da samo u posudi [Stvari, iz koje se čovjek radja jednim krikom,] pogreška leži, / Sve da njezinom krivnjom se sasma pokvari u njoj, / Sto se godijer u nju sakuplja, ma ko uživak; / Prvo, jer vidje, da ona je pukla, luknjasta cijela, / Tako da ista se ničim i nikako napunit ne da; / Drugo, jer zadahom gadnim iznutra ko da usmrđi / Uliveno što u nju bijaše, kvareći sve to.« (Tit Lukrecije Kar: *O Prirodi*, IV, Matica hrvatska, Zagreb 1952, str. 257) —: »Baš je briga ovu družbu trgovačkih putnika, generala, mešetara, demagoga, lajavaca, lažova, kuplera i kupleraj-majstora što čovjek pod zvijezdama samotuje, kad mogu da ratuju, da pobjeduju, da zaraduju, da uživaju. Njihovi užici svedeni su na najminimalnije motive, a pitanje je neriješeno od početka, ima li i drugih užitaka osim animalnih? Nema čovjeka koji sve ovo kontemplativno u sebi i oko sebe ne bi žrtvovao bez razmišljanja za dva-tri orgazma (koje suvremeni hipokratovci zovu »ištrcajem«) [cf. LOM ISTJECAJA], a oni koji su se tog »ištrcaja« odrekli, to su uskopljani hermafroditi, čovječuljci od gume za žvakanje ili marcipana.« (M. Krleža: *Fragmenti dnevnika iz 1967*, »Forum«, juni 1972, 6, str. 967) »Zoveš nekoga, nema ga, pitaš ga jedno, on ti odgovara treće ili peto, a sve svršava blesavo. Bez brige!« (M. K.) »Gluho nijemo traćenje prezenta,« (M. K.)

⁶ Cf.: »Pour ceux qu'un discours, d'eux inouï de ce que depuis sept ans ils fassent sur lui le silence, guinde de l'attitude dite du parapluie avalé, l'idée pointe qu'ils n'ont rien d'autre à restituer que le parapluie philosophique dont grand bien fasse aux autres. / / Après tout, s'il est exportable, c'est occasion à faire réserve de devises qui aient cours chez l'Alma mater.« (J. Lacan: *Préface Ce Noël 1969*,

u A. Rifflet-Lamaire: *Jacques Lacan*, Dessart, Bruxelles 1970, p. 14) *Le parapluie philosophale*. Cf.: »Dio koji se ne pronalazi na zrcalnoj slici (idealnoga ja) jest ono što se nalazi u fantazmu. Tome »ja« kazanog odgovara fanatazama na planu kazivanja. To je ono nepodnošljivo u psihoanalitičkom otkriću.« (Safouan: *De la structure...*)

⁷ *Smrtnicima* (po lomu) nije dano da *raščiste Stvar* razračunaju se s njom, tzn. lom sâm. Lomom označitelja, ono koje nam je najbliže, to nam je i najdalje (supripadnost, grom u čelo: RADIS LI? — J.. EŠ (JESI LI?): *imperij pedantizma* iliti *papazjanopipaideia* tzv. životnih okvira: vazda: *okvira jezika*): *predmet (a)* [abjet (a)] daje tu razliku; kao »uzrok« kompleksa kastracije, u fantazmu, on daje okvir stvarnosti »u jednom svijetu gdje su čovjekove potrebe (DER BR[A]UCH) svedene na prometne vrijednosti, ta nizbrdica sama ne nalazeći svoje korjenite mogućnosti osim iz usmrćivanja što ga označitelj nameće njegovu životu odbrojavajući ga.« (J. Lacan: *Écrits*, p. 614) (cf.: »Predmetnost robne vrijednosti razlikuje se u tome od udovice Brzičke što se ne zna za što da se uhvati.« Karl Marx: *Kapital*, *Roba*, 3) (potcrtali mi) Cf. još da se promisli: »... predmet žudnje tamo gdje se on izlaže gol, nije negoli drozga jednog fantazma na što se subjekt ne navraća iz svoje sinkope, To je slučaj nekrofilije.« (*Écrits*, p. 780): »Opći oblik vrijednosti, koji proizvode rada prikazuje kao *proste gruševine* bezrazličnoga ljudskog rada...« (*Kapital*) (potc. mi)

⁸ Cf.: »Kada bih bio tako rječit kao Demosten, ne bih ipak morao učiniti ništa više, nego jednu jedinu riječ triput ponoviti: um je govor, *lógos*. Glodjem ovu kost punu moždine i glodat ću je do smrti. Ostaje za me još uvijek tamnine u ovoj dubini; još uvijek čekam nekog apokaliptičnog andjela s nekim ključem za ovaj bezdan.« (iz Hamann-ova pisma Herderu, navedeno u M. Heidegger: *Govor*, *Pitanja* 19, str. 1754, odnosno M. H.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske 1959, str. 13) (Cf. ab. *kost*: »Sigurno ima tu nečeg što se naziva kost. Da bi bilo upravo to što se tu promiče: ono strukturalno subjekta, to u njemu bitnosno zasniva ovu marginu koju je svekolika misao izbjegla, preskočila, zaobišla ili zatvorila svaki put kad se prividno uspjela poduprti krugom: bila ona dijalektička ili matematička.«, Jacques Lacan: *Écrits*, str. 820) *Ključ za ovaj bezdan*, — ta *kost*: cf. *glas mu je zapeo kao kost u grlu*: bol steže grlo —, jest *falos*. (*Glodji se, glodji...*) Cf.: »... odgovor označitelja onome koji ga upituje jest: »Požderi svoj Dasein.«, J. Lacan: *Écrits*, 40) »*O! das Menschen blosser Pein*.« (»*O!* čovjeka puka muka.«) (prva verzija Traklove pjesme *Ein Winterabend*, u M. H.: *Unterwegs...*, str. 17) Cf.: »... shvaća ga [tj. *falos*] se u tom slučaju kao krajnji »predmet«, koji, preko svoje odsutnosti, ukazuje pukotinu koja će za svagda obilježiti odnos žudnje prema predmetu, kao točku nedostatka gdje žudnja vječna *Pénia*, nalazi svoj potporanj, koliko u žene toliko i u muškarca — premda to na različite načine, što ih dostatno naznačuju formule u kojima Lacan razimira smisao edipijanske normativacije u djevojčice: »Ona jest *a da ga nema*«, i u dječaka: »*On nije a da ga nema*.« (M. Safouan: *De la structure en psychanalyse / Contribution à une théorie du manque*, u zborniku »*Qu'est-ce que le structuralisme?*«, Seuil 1968, str. 283-4) Uz drugi stih treće kitice pjesme »*Zimsko večer*«, a za koji nam Heidegger kaže da »iznenadjuje«, naime: »*Schmerz versteinerte die Schwelle*.« (»*Bol je okamenio prag*.«) cf.: »Jedno tehničko pravilo: umnožavanje simbola penisa znači kastraciju, ovdje je potvrđeno. Vidjenje Meduzine glave ukružuje u grozu, pretvara gledaoca u kamen.« (Sigmund Freud: *Das Medusenhaupt*, preuzeto iz J. Derrida: *La Dissémination*, Seuil 1972, str. 47-8; cf. i: »*Toliko kamenja! Ali što je to kamen, bolesnik od kamenca? Kamen jest falos*«, 1. c.) (nagrobni kamen, kamen temeljac, medjašni kamen, kamen spoticanja, ugaoni kamen, i: kamen mu je pao sa srca, tj. odlanulo mu je, u smislu: to je rekao i... kamen mu je pao sa srca, ali i: bacati kamena s ramena: KAMEN: NISTA — I AMEN!) Uz: »Ipak što je bol? Bol siječe (Der Schmerz reisst.) On je sjek. (Er ist der Riss.)« (M. Heidegger: *Unterwegs...*, str. 27) cf., ab. *reissen* (= trgati, lomiti, kidati, sjeći, risati): »*sich einen ausreissen*« = izonanzirati, odnosno: »*sich einen herunterreissen*« (S. Freud: *Die Traumdeutung*, odnosno *Tumačenje snova*, II, Matica srpska, 1969, str. 42-6) Cf.: »... u autoerotizam, koji ne znači samoljublje, već naprotiv:

da subjekt nedostaje samome sebi s kraja na kraj.« (M. Safouan, *loc. cit.*, str. 288) »... da bih podsjetio ... da i kamenje, kada ureba, znade vikati.«, *Ecrits*, str. 868)

⁹ Cf.: »Sigurno, psihoanaliza je jedan pokušaj izmirenja, ako je ona to, gdje se biće pomiruje s onim od čega se on osakatio tijekom svoje povijesti kao svoga *kakos*. Ali ona nije svagda izmirujuća, jer upravo u agoniju nas poziva Stvar, da bi se isprala greška.« (M. Safouan: *De la structure...*) »Subjekt kaže: »Ne!« toj igri njuškala intersubjektiviteta u kojoj se žudnja daje priznati na trenutak samo zato, da bi se izgubila u jednom htijenju kaje je htijenje drugoga. On strpljivo oduzima svoj privremeni život od simbola poburkujućih napupina Erosa da bi ga napokon potvrdio u jednom proklinjanju bez riječi.« (J. Lacan: *Ecrits*, p. 320) Cf.: »Jer nijekanje (Verneinung) se ne može uzeti niti kao jedino, niti kao glavno ništeće odnošenje, u kome tu-bitak biva potresen ništenjem Ničega. Bezdanije od puke primjerenosti mislenog nijekanja jest tvrdoća protudjelovanja i jačina gnušanja. Odgovorniji je bol zatajivanja (der Schmerz des Versagens) i nepoštednost zabrane. Teže je snositi oporost odricanja.« (M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?*)

Cf.: »Kazivanje, dvosmisleno kazivanje da bude samo material kazivanja daje ono posljednje nesvjesnog u njegovoj najčišćoj bitnosti. Dosjetka [Witz] nas zadovoljava kako bismo joj pridružili nepoznavanje na njenom mjestu. Da smo izigrani od kazivanja, puca smijeh na prištedjenom putu, kaže nam Freud, jer smo otkrinili vrata onostrance kojih se više ništa nema naći.« (J. Lacan: *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*)

¹⁰ (Datum se odnosi na drugu polovicu teksta!) Cf.: »O, koje većma negoli da bude vokalizirano kao simboličko slovo oxigena, izazvanog prosljedjenom metaforom, može biti čitano: nula, ukoliko ova brojka simbolizira bitnosnu ulogu mjesta [cf. »rodnog mjesta«, Zagreba] u strukturi označitelja.«

A BR[]UCH	SHAKE	DER STILLE
meso u meso glavom o zid s ruke na ruku šakom u oko put pod noge oči u oči licem u lice oko za oko zub za zub glava u torbi dlanom o dlan trbuhom za kruhom ni prsta pred nosom usta na usta s noge na nogu <i>una cum uno</i> pamet u glavu jezik za zube šutnja je zlato s oca na sina biti (i) Ništa	Život je samo sjen što luta, bijedni glumac što se na pozornici razmeće, prodrhti svoj sat, i ne čuje se više; on je bajka koju idiot priča, puna buke i bijesa, A ne znači ništa.	lom (ER-EIGNIS) ostaje lom (ER-EIGNIS) ostaje KE (-TAJNA) očinak označitelja (loma) na mrtvo-od-živog- samog mrtvog na živom (nad- grobnji: govor): lom označite- lja lovi se na anatomske lo- move (polarnost spola u ži- vom kao slom govora; spol kao mrtvo-na-živom): lom od- govara lom stvarnog (<i>nemo- guće, to je stvarno!</i>) i kao »zalazak sunca« (<i>Nachbruch</i>): lom se daje kao ERAÜGNI- SANGST tu-bitak prema ● »tijelu« ● prema »govoru« ● prema »izlasku-zalasku sunca« tu-bitak sâm (DER BR[]UCH DER STILLE / DES AUSBLEIBENS DES SEINS, cf. <i>Nietzsche II</i> , s. 396) »jest« ERAÜGNISANG- ST (KASTRATIONANGST): DER AB-BRUCH: jednostav- no, to će reći: strašno (DAS UNHEIMLICHE): ONO NE- SAVLADIVO LOMA (DER BR[]UCH): PREVLAŠT NA- PUKLINE (DIE FUGE): RI- JEKA OGNJA: FUGA NIJE- MOGA BOLA MA-NE-MA (I) UNISTA.

ROLAND BARTHES Leçon d'écriture	}	Tel quel 34, 1968
JACQUES DERRIDA La parole soufflée Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation	}	L'écriture et la différence Seuil, 1967
DVANAJST SLOVENSKIH REŽISERJEV IN SE ŠTIRINAJST PODPISNIKOV Izjava (o položaju v Drami SNG)	}	Delo, 1. julija 1971

Opomba: spis je nastal leta 1971, deloma pod vtisom v naslovu navedenega časopisnega materiala; sprva naj bi bil del uvoda v obširnejši tekst o Artaudu in sodobni evropski in ameriški gledališki avantgardi; da ta sestavek zdaj objavljamo, ni toliko razlog njegov lastni pomen (ki je sčasom zbledel), kolikor njegov vpad v polje soaobne »teatrološke misli« na Slovenskem.

Eno glavnih načel, ki jih razglša sodobno gledališče — ali vsaj tisti njegov sicer zelo raznovrstni del, ki si lasti prilastek »avantgardno« — je »gledališkost« gledališča, načelo, da je gledališče samosvoje in samo svoje, da je avtohtono. V tem spisu bi radi premislili to zahtevo sodobnega gledališča — in premisliti jo hočemo v luči teksta, ki v temelju opredeljuje tisto tradicijo evropskega gledališča, ki je odločilna tudi še za vse »avantgardne« evropsko-ameriške gledališke poskuse — in ne le zato, ker velik del te »avantgarde« svojo energijo črpa iz izrecnega upora proti njej: v luči Aristotelove Poetike. Ta premislek bo seveda zgolj uveden, vendar ga določa namen, da kdaj pozneje sodobno evropsko in ameriško gledališče podrobneje soočimo z Aristotelovo Poetiko. Ta konfrontacija se nam zdi potrebna iz več razlogov, med katerimi je pač najveljavnejši ta, da se sodobno gledališče do aristotelovske evropske tradicije po svojih lastnih izjavah opredeljuje pretežno negativno. To »preseganje« neke določene gledališke tradicije (ki bi ji ustrezni prilastek pravzaprav šele morali določiti, saj le ni dovolj, če ji kar grobo rečemo »evropska«,

če pa bi ji rekli »aristotelovska«, bi nemara povedali premalo) se kaže predvsem kot njena dejavna destrukcija v modernih gledaliških predstavah — ali pa v tem, da se te predstave zgledujejo pri nearistotelovskih vzorih, npr. pri ljudskih gledališčih ali pri srednjeveškem teatru, ali pri neevropskih vzorih, npr. pri japonskih gledališčih itn.

Splošno vprašanje, ki si ga postavljamo, se torej glasi: kam naj umestimo sodobno evropsko in ameriško gledališče glede na obzorje, ki ga začrtuje danes »veljavna« gledališka tradicija in še posebej tekst, na katerega se je ta tradicija tako rada in toliko sklicevala — Aristotelova Poetika.

Gledališče, ki je avtohtono, naj bo torej gledališče na svoji zemlji: scena, ki se ne vrisuje šele v tla, zagotavljač si svoj prostor z risom, saj jo sleherna črta, ki bi ji naj bila porok navzočnosti, že izdaja — in ne le zato, ker jo postavlja pred divjino onstran meje, ampak najprej, ker je vrisana, **že** vrisana v nekaj drugega, s čimer se prizorišče ne bo nikoli moglo popolnoma zleptiti. Ne: temveč scena, ki je sama svoje tlo (v ednini, saj množina množi, razpršuje: in ves gledališki boj kot boj proti govoricu je tudi boj proti množini, v katero raznaša tla ta ali oni »naravni, materin« jezik: boj proti materinemu jeziku — tistemu, ki postavlja očetov zakon — in to v imenu prave matere, matere zemlje, prave predvsem, ker se nisem od nje nikoli ločil), scena, ki je že zmerom tu — ki je **zmerom** in **tu**, na svoji zemlji in v svojem času.

Samosvoja scena torej kot poln prostor in poln čas: polna same sebe, brez razpoke, iz enega kosa — brez členov, nerazčlenjena scena. Nerazčlenjena ali neartikulirana, kakor tudi pravijo: z vsem, kar govorijo o neartikuliranem glasu, odgovarjajo ideologi »avantgardnega« gledališča temelji zahtevi scene, saj šele neartikuliran lahko stopi človek na sceno — lahko postane scena. To pomeni, da se mora človek najprej zgubiti (in kolikor je v avantgardni gledališki ideologiji antihumanizma, ga je jemati v polnem pomenu), če naj se scena odpre: ta zguba, ta **žrtev** je absolutni pogoj, neizbežna cena gledališča. Popolno prilasčanje se dogaja le skozi popolno zgubo. Dialektika gledališča je prav v tem, da naj bi to popolno žrtvovanje prineslo popolno pridobitev. Dialektika ali energija gledališča: čista zguba je enaka čistemu dobičku. Zato je temeljni problem tragedije ekonomski problem: in več ko dvatisoč let se bo scena hranila iz vprašanja, kako kapitalizirati čisto zgubo. Ta scenski kapital bo zadostoval, da se bodo iz njega ves čas — in vse bolj, vse bolj še posebej, odkar je kapital postal prevladujoči in vladajoči družbeni odnos — pojili teoretični diskurzi, ki se njihovemu spremstvu scena ne more odpovedati. Zakaj po istem gledališkem paradoksu je problem gledališča problem besedovanja, vprašanje scene kot prostora je vprašanje diskurza kot črte, ekonomija diskurza je ekonomija tragedije — če ne kar tragična ekonomija. Saj diskurz je prav tisto, kar se zmerom že briše pred svojo resnico, kar se briše, da bi dalo biti večno navzočemu — diskurz, ki ga prav zato, ker se govori v imenu svojega konca, ker se hoče zmerom že končati, ne more nikoli biti konec. Diskurz je tisti teater, ki se pretvarja, da razgrinja tisto, kar je zmerom in povsod — in počne to v neskončnih slapovih diakritičnih znamenjih, z neskončnim razčlenjevanjem, hoteč pomeniti vselej eno in isto, hoteč pomeniti **eno**,

organsko telo, hoteč pomeniti **isto**, enoznačnost resnice. Tragedija, ki naj bo eno in isto, kakor je živo bitje, je tragedija diskurza, zaklinjanje organskega fantoma, ki bi lahko bilo burka, ko bi ne bila resnica burke že od nekdaj tragedija.

Tragedija tragedije je torej diskurz. Brez njega scena ne more, z njim pa tudi ne: če je diskurz, ni scene; če je scena, je nujno tudi diskurz.

Diskurz členi tisto, kar bi moralo ostati nerazčlenjeno; diskurz predstavlja tisto, kar bi moralo biti zmerom že tu; in ponavlja tisto, česar v njegovi enkratnosti ne bi smelo biti mogoče ponoviti: skratka, diskurz reprezentira. Udar, ki ga uprizarja scena proti diskurzu, je zato upor proti reprezentaciji. Gledališče noče predstavljati in ponavljati nečesa, kar je lahko brez njega in kar je resničnejše od njega, gledališče hoče biti ta resničnost in ta enkratnost sama. Zakaj če je predstava, scene ni, je le člen v verigi predstavljanj in ponavljanj, člen, ki ni sam svoj in ga imajo v oblasti drugi, člen, ki je svojo moč, svojo resnico itn. že reprezentativno delegiral nekemu drugemu forumu. Najprej besedilo: zato bo tudi prvi udar, ki se zgodi v sodobnem gledališču, naskok na besedilo kot pisano predlogo. Ta upor proti predlogi, ki naj bi ji bila scena podložna, je upor proti reprezentaciji kot hierarhiji, udar proti reprezentativni verigi kot udar proti hierarhični razčlenjenosti. Zato če pravimo »najprej proti besedilu«, s tem ne začnemo kakega poljubnega naštevanja: saj beseda je tu na udaru kot pojilec reprezentativne hierarhije — kot resnica, ki se delegira in prelaga v členitvi, torej kot varuh in prok vsega tistega, na kar se bo upor morebiti še usmeril. Enotnost gledališkega osvobodilnega udara kot upora proti reprezentaciji in hierarhiji, proti reprezentaciji kot hierarhiji je v boju proti členitvi, v boju za enotnost. Sodobno gledališče odstavlja besedilo z vodilnega položaja, ker hoče odpraviti artikuliranost v vseh pomenih.

Toda besedilo nikakor ni zadnji člen v reprezentativni verigi, čeprav je najšibkejši — saj »besedi« najboljši vdani — in zato mogoče taktično najpomembnejši. Za besedilom stoji avtor, za njim ali v njem je stvarnost, za njo spet njena resnica in tako naprej do tega ali onega boga; pa tudi med besedilo in sceno se vrinja vrsta posrednikov: dramaturg, režiser, igralci z vsemi svojimi zahtevami, v zadnjem hipu še skriti, a zato tem vplivnejši šepetalec. Kot pri vsakem prevratu so v tej množici nezadovoljenih možna najrazličnejša zavezništva: odstavitev pisanega besedila danes npr. uveljavlja predvsem spektakel, z njim se dvigne režiser; nadalje lahko v imenu enotnosti in neposrednosti odpravijo programiranje, s tem uveljavijo spontanost, improvizacijo in povzdignejo igralca. Itn. A vsa ta prevračanja nujno zavračajo en element v prid drugemu in tako potrjujejo razčlenjenost prav s tem, da jo zanikajo, in to navsezadnje čisto določeno razčlenjenost — aristotelovsko razčlenjenost.

Pri Aristotelu (Poetika, VI) je spektakel najmanj pomemben med elementi tragedije (»...saj lahko tragedija naredi vtis tudi brez gledališke uprizoritve in brez igralcev«). Če zdaj prvenstveno lestvico obračamo (to obračanje je seveda vseskoz »nujno«, kakor je nujno tudi Aristotelovo zapostavljanje spektakla; toda na tem mestu naj zgolj opozorimo na potrebo, da to nujnost premislimo) ali odpravljamo nekatere njene prvine, pa zato vendarle

ne odpravljamo aristotelovskega obzorja, tj. členitve **in** njene problematičnosti, ali bolje: ne odpravljamo aristotelovskega polja kot problema razčlenjenosti pesniškega dela. (Tvegajmo v oklepaju še nadaljevanje tega stavka: kolikor je prevrat, ki »spontano«) ostaja znotraj aristotelovskega obzorja, je sodobno gledališče, o katerem govorimo, anarhična destrukcija aristotelovske problematike in toliko tudi pada pod raven, ki jo je začrtal Aristotel (je »ne obvlada«, kakor se reče, da kdo »ne obvlada« kakega jezika).).

To razčlenjenost pesništva beremo že v prvem stavku Poetike in očitno je le iz nje možen diskurz o pesništvu, o poetični tehniki; a če je členitev prvi samoumevni pogoj vsake poetike, pogoj torej, da pesniška umetnost postane predmet diskurza, lahko nemara sklepamo, da je členjenost hkrati tudi tisto, kar omogoča sam predmet poetike — kar omogoča zahodno umetnost kot poetično tehniko.

Razčlenjenost ali razčlenljivost je pač prvi pogoj za diskurz; in to ne le notranja razčlenjenost predmeta, ki si ga diskurz izbere, in ne le izberljivost predmeta, tj. razčlenjenost »sveta«, temveč tudi in predvsem razločevanje med diskurzom in predmetom, med diskurzom in njegovo zunanostjo, njegovo specifično zunanostjo. Torej tudi notranja razčlenjenost diskurza samega: zakaj razmerje diskurza do »stvari« je razmerje odsotnosti, prav kakor odnos členov **in praesentia** v diskurzivni verigi zmerom posreduje njihovo razmerje do členov **in absentia**. Razčlenjenost označevalne verige je prav v tem, da se zgublja v odsotnost, in prav skozi to metaforično zgubljanje, ki je členjenje in veriženje diskurza (metaforično odsotnost zapolnjuje diskurz s sintagmatskim členjenjem, pri tem pa se sintagma nujno zmerom že odpira v metaforo, v odsotnost), dobivajo znaki pomen: torej prav to zgubljanje daje diskurzu možnost, da si pridobi, kar je moral zgubiti, da je lahko stekel: da v reprezentaciji pripelje v navzočnost svojo stvar.

V reprezentaciji diskurz presega svojo razčlenjenost in umetnost, ki je z diskurzom solidarna — ker razčlenjena, torej ker diskurzivna umetnost — bo reprezentativna umetnost. Umetnost bo predstava: zato eksemplarično tragedija — tragedija kot predstavljanje in predstavljanje kot tragedija. Aristotel to predstavljanje natančno opredeljuje: v vsej svoji razčlenjenosti zvrsti pesništva »imajo nekaj skupnega: vse predstavljajo nekako posnemanje« (Poetika, 1447a, I; prevod K. Gantarja).

Če pa je **mimesis** način, kako naj se spet pripelje v navzočnost tisto, kar je v svoji izvorni navzočnosti vnaprej izključeno — in če je hkrati način, kako zapolniti nedopolnjenost diskurza, če je torej reprezentacija, iz tega nujno izhaja opredelitev predmeta posnemanja: njegova temeljna lastnost je, da je enoten in celoten. Če naj **mimesis** vrne zgubljeno navzočnost in če naj zapolni praznine členitve, mora biti posnemanje celovitega in enovitega. Saj kar je razčlenjeno, ni nikoli enovito: od člena do člena zmerom nekaj manjka; in tudi celo ni: zmerom mu nekaj manjka, nikoli ni dopolnjeno. Tisto, kar sta diskurz in njegova umetnina na začetku zgubila — in kar je sprožilo njuno razčlenjevanje, sta bili enotnost in celotnost. **Mimesis** kot posnemanje celosti in enotnosti naj ustavi to razčlenjevanje, ki grozi, da se požene v neskončnost, se pravi, naj zapolni vrzeli, ki se členjenje

vanje vgreza. Enotnost in celotnost je skratka način, kako (si) diskurz reprezentira svojo razčlenjenost, to je način, kako jo obvladuje: z **mimesis**.

Toda kaj je celota? »Celota je vse, kar ima svoj začetek, sredino in konec«. (Poetika, 1450b, VII.) Celoto torej najprej opredeljuje to, da je razčlenjena. Nas bo zdaj reševanje problema diskurza že na začetku dokončno pahnilo v brezizhodnost členitve kot njeno neskončnost? Toda Aristotel se ne sprašuje kot sodobno gledališče: kako naj bo celota, če je razčlenjena? Marveč postavlja vprašanje: kako naj bo razčlenjena, da bo celota? (S svojo inverzijo je sodobno gledališče odpravilo tudi finalnost Aristotelove sintakse: odtok bi morali izvajati dokaz za anarhičnost sodobnega gledališkega prevratništva kot udara proti teleologiji scene.)

Vnaprejšnjo razčlenjenost pesniške umetnine (si) bo Poetika predstavila kot razčlenjenost celote; s tem je problem diskurzivnosti v načelu rešen in postavlja se nadaljnje vprašanje: kakšna naj bo specifična razčlenjenost celote. Zato tudi ne bomo govorili o členih, temveč o delih, ki so zmerom deli celote: členi bodo deli in kot deli bodo členi celote.

Celota je razčlenjena na način, da ima začetek, sredino in konec; »zaokrožena« (1449b, 1450b, 1459a; slov. prev. str. 44, 48, 83) je in »dovršena« (1459a; XXIII; str. 83), tako dopolnjuje diskurzivno razčlenjenost, in nič ji ni mogoče odvzeti in nič dodati (str. 51). Toda tudi »premakniti« (1451a; VIII; 51) ni mogoče v njej niti enega samega dela: »tako tesno morajo biti posamezni deli povezani med sabo« (ibidem). Da bodo celota, so členi tako tesno povezani, da ni med njimi nobenega prostora več; in to, da med njimi ni prostora, vključuje hkrati, da tudi **pred** njimi in **za** njimi ne bo prostora za nič več: kar je »eno«, je »enotno in celotno« (1451a; VIII; 50). Aristotel misli na en mah in hkrati notranjo polnost in zunanjo dopolnjenost celote — po nareku nujnosti, zaradi katere je razčlenjenost diskurza hkrati tudi njegova nedopolnjenost.

Ta tesna povezanost delov ima poseben ustroj. Preberimo, kako Aristotel opredeljuje dele celote, kako opredeljuje dele, da bodo deli celote: »Začetek je to, kar ni nujno, da bi bilo nadaljevanje nečesa, pač pa temu lahko nekaj sledi ali iz tega nastane. Konec pa je, nasprotno, to, kar po neki nujnosti ali udomačeni zakonitosti nastane iz nečesa, čemur pa nič več ne sledi. In sredina je to, kar pride za nečim in čemur spet nekaj sledi.« (1450b; VII; 48). Deli celote si eden iz drugega sledijo in sledijo si po nujnosti ali udomačeni zakonitosti; hkrati pa so v tem razmerju nujnega ali verjetnega sledenja le sami med seboj in z ničemer drugim.

Premislimo zdaj to opredelitev. Najprej, da si deli sledijo: se pravi, da pridejo eden za drugim in da nič ne pride vmes. Toda ta tesna povezanost je možna le z absolutnim pogojem: da so deli drug za drugim že zaznamovani, da so medsebojno zaznamovani, torej zaznamovani s celoto. Členi so deli celote, če v sebi nosijo znamenje celote. Zakaj če en del sledi drugemu, mora slediti, tj. izhajati **iz** njega: ga mora ta prejšnji del zmerom še pričakovati kot svoje dopolnilo — in ta del, ki sledi, mora zmerom že biti dopolnilo tistega, kateremu sledi. Vsak del celote torej zadržuje v sebi ris poprejšnjih in pričakuje poznejše; člen prihaja za prejš-

njim, ker je v njem že vrisan — kot njegovo pričakovanje, kot tisto, kar mu manjka; in ker v sebi nosi črto, sled tistega, katere-mu sledi. Vprašanje lahko postavimo tudi drugače: kako naj zaporednost postane posledičnost in kako naj potem — odlikovani poetični problem — **consequentia** postane **implicatio**.

Ravno to tesno zaporedje kot implikacija zagotavlja celotnost celote. Zaporedje kot implikacija ali posledičnost. »Seveda pa mora biti peripetija ali anagorizem utemeljen v strukturi dejanja samega, tako da je nujna ali vsaj verjetna posledica prejšnjih dogodkov. Velika razlika je namreč, ali sta dva dogodka drug v drugem vzročno pogojena ali pa le časovno nanizana drug za drugim« (1452a; X; 54.) »... vsako novo dejanje mora biti nujna ali vsaj verjetna posledica prejšnjega.« (1454a; XV; 64.) Slednje torej ni navadno »časovno nizanje«, pač pa je vzročna posledičnost: prav zato ni mogoče v celoti nič premakniti. Moč, ki stisne dele skupaj, ki jih odtisne enega v drugega, je vzročna povezanost. Sele vzročnost/posledičnost zagotavlja, da bo členjenje organsko, členni bodo celota, če bo njihovo slednje čista posledičnost, če se bo ravnalo po zakonih verjetnosti in nujnosti. (1451a; IX; 51.) Sledenje kot nujna/verjetna posledičnost bo organska struktura, bo enota in celota živega bitja (1459a; XXIII; 83). Tista sled sledenja, s katero se členni med seboj zaznamujejo, s katero celota zaznamuje svoje dele, je nujna/verjetna, zakonita povezanost, vzročna posledičnost, tj. strukturna povezanost — organska povezanost. Ta sled dobi pri Aristotelu ime — ime živega bitja, živo bitje pa je enotno in celotno. S tem je rešen problem diskurza in z njim problem scene.

Problem scene? Na sceno bo postavljena organska strukturna celota, ta bo zakoličila scenski prostor, obmejila ga bo in zavarovala. Obmejila in zavarovala, ker bo scena živela iz sebe, brez zunanje pomoči, tj. brez zunanje nevarnosti: »Iz tega sledi, da se mora dejanje razvozlati samo iz sebe...« (1454b; XV; 64.) Tragedija živi sama od sebe, tj. razvozla se, umre sama od sebe — njeni deli niso zgolj časovno nanizani, njeni deli si sledijo po zakonih nujnosti ali verjetnosti. Začetek ni nujno nadaljevanje ničesar in koncu nič več ne sledi: nujnost in posledičnost delujeta samo v tragediji. »...ravno to je smoter poezije, imena pa so ji le nebistven dodatek.« (1451b; IX; 51.) Smoter poezije je, da postavi na sceno nujnost — da postavi sceno kot nujnost in celoto, sceno kot nujnost kot celoto, celoto, ki živi, tj. umre sama iz sebe. Namen poezije je, da sproducira celoto, ki bo brez sleherne sledi zunanjega in drugega, ki jo bosta sama nujnost in verjetnost: torej redukcija vsakršne tuje sledi, vsakršne zunanje sledi — to pa je enako redukciji sleherne notranje sledi, saj smo videli, kako je zunanja dopolnjenost možna le iz notranje polnosti. Torej redukcija sleherne sledi: redukcija, ki jo bo poezija opravila tako, da bo sled predstavila, reprezentirala kot nujnost in posledičnost — da jo bo postavila na sceno kot tragedijo.

Zakaj tragedija ni nemožnost celotnosti in enotnosti, na kar bi nas nemara lahko napeljale ideologije neke določene gledališke avantgarde, ampak je nujnost celote: ta roditelj naj tu govori v obeh smereh, naj predstavlja obe smeri, ki se pišeta v enem samem sklopu:

1. nujnost celote, ker nujnost pripada celoti, ker je nujnost le v celoti, ker je »celotnostna« nujnost;

2. nujnost celote kot neizbrisna potreba diskurza, neuničljiva želja — hotenje diskurza kot **poiesis**: nujnost celote — življenjska potreba diskurza kot njegova smrt. Tej želji po celoti ustreže prav **mimesis**, ki izključi/nadomesti stvarni predmet in nam ponudi spoznanje, spoznanje celote — spoznanje kot celoto, s tem pa »največji užitek ne samo za filozofa, ampak tudi za druge ljudi«.

Vendar tragedija ni razčlenjena samo na začetek, sredino in konec: ko bi bilo tako, bi sicer res bila eno, saj bi sama vsebovala svojo moč kontinua, a njena organska celovitost bi bila problematična; pravzaprav bi je ne bilo mogoče ločiti od linije diskurza, bila bi prej geometrijsko kakor organsko celovito bitje. Toda tej — če lahko tako rečemo — diahronični razdelitvi se pridružuje še druga razdelitev: razdelitev na več plasti, recimo sinhronična razdelitev, ki **križa** prvo razčlenjenost. Prav od te druge razdelitve je odvisna organska celovitost tragedije: zakaj večplastnost ji daje prostornino, po kateri se loči od drugih pesniških vrst — hkrati pa bi se dejanje zaman razvijalo samo iz sebe in brez zarez, ko bi v vsakem njegovem členu neustrezen odnos med »plastnimi« sestavinami podiral notranjo celovitost člena. Če vzročno-posledična kontaminacija dejanju zagotavlja diahrono enovitost, pa še ne enoti sinhrono razčlenjenosti, prav tiste, ki daje tragediji njeno organsko naravo. Tako je zdaj vse odvisno od vprašanja šestih sestavnih delov tragedije, »ki označujejo njeno specifičnost«: prav ker ji dajejo njeno specifičnost, ji morajo zagotoviti tudi specifičnost kot organsko celovitost.

Aristotelova rešitev je, grobo rečeno, v dvojni podreditvi sestavnih delov, v njihovi dvojni artikulaciji na način podreditve: vsak posamični del se bo v svojem potekanju ravnal po istem načelu diahrono kontinuitete kot vzročno-posledične razčlenjenosti; načelo tega križanja, ta križna artikulacija ali sestava je, da se vsi sinhroni deli v diahronem potekanju členijo po skupnem vzoru, ki se mu tudi v vsakem sinhronem prerezu strukturno podrejajo. Kar torej pomeni, da je tisto, o čemer tu »analitično« govorimo kot o dvojni artikulaciji, pravzaprav členitev po enotnem načelu, enotna artikulacija in torej enotna podreditev: podreditev mitu kot vzročno-posledični verigi, podreditev načelu nujnosti-verjetnosti — podreditev diskurzivnemu zakonu redukcije razlik. Saj Aristotel tudi obojno strukturiranost misli skupaj, s stališča organske enotnosti.

Organične enotnosti kot podrejanja, tj. kot hierarhije: kot podrejanja skupnemu načelu in kot vrednotenja členov glede na to, kako blizu so načelnemu zakonu. Mit ali dejanje je temu zakonu tako zelo blizu, da se kar isti z njim — da je že sam ta zakon. Saj ta zakon ni nič drugega kakor dejanje, ki se razplete samo iz sebe — enotno in celotno dejanje kot redukcija razlik, členjenja, tj. dejanje kot logični diskurz. Dejanje, ki samo vsebuje svoj telos in samo je telos tragedije: torej dejanje kot telos, podeljevalec enotnosti in celotnosti.

Tu vendarle ne smemo pozabiti, da je mit vselej posnetek, torej na neki način drugo dejanja, da je poetična mimesis — in da se prav v tej različnosti dviga na obvladujoče mesto podeljevalca enotnosti. Upoštevajoč tudi, da se prav v mimesis, ki je drugo — a vendarle že v naravi vpisano drugo —, in z mimesis razodeva resnica: in da je mimesis prirojena človeku in samo njemu, in da človek iz mimesis kot spoznanja črpa svoj »največji užiti-

tek»; in da ta užitek izvira iz nekega nadomeščanja, saj se mimesis postavlja namesto »stvarnosti« — in prav s to izključitvijo nadomestitvijo poraja užitek-spoznanje (»neki predmet v resnici le z neugodjem gledamo; če pa ga vidimo kar najbolj natančno upodobljenega, nam ta predmet vzbuja svojevrsten užitek, kot npr. podoba kake odvratne živali ali mrliča« 1448b, IV; 39). Prizadevajoč si naposled, da doumemo, kaj pomeni to zbližanje dveh končnih smotrov ali namenov, človekovega in tragedičnega: zbližanje, ki se dogaja prav v opredelitvi mita.

Smoter tragedije mora biti vsekakor v zvezi s splošnim smotrom poezije. Smoter poezije pa je prav tisto »splošno«, zaradi katerega je poezija bližja filozofiji in bolj resnična kot zgodovina. Prav ta smoter, da predstavlja splošno, tj. zakone verjetnosti ali nujnosti, tj. celovito in enovito členjenje dejanja, tj. redukcijo razlik, uresničuje tragedija s svojim posebnim telosom: z mitom. »To je posebno lepo razvidno iz sodobne komedije, kjer pesniki iz vrste verjetnih dogodkov sestavijo zgradbo dejanja (mythos), nato pa dajo osebam poljubna imena...« (1451b IX; 52). Imena so poljubna, pa čeprav so »lastna«, zakaj imena so še zmerom znak, znak pa je razlika; in lahko so poljubna, saj niso bistvena, vse bo odločeno tam, kjer je treba razliko odpraviti: v mitu. In kjer je razliko možno odpraviti: v dejavnosti, ki je človekov končni namen, v dejanjih, saj »le v toku dejanja (nastopajoče osebe) privzamejo tudi poteze svojega značaja«. Noben drug del tragedije nima v sebi te enotnosti, in vsi skupaj bi ostali razpršeni, ko bi ne bilo zbirajočega žarišča, mita — posnetka prakse.

Posnetek dejanja kot zakon verjetnosti ali nujnosti enoti, vlada in izključuje: izključuje predvsem razliko, z njo pa tudi vse, v čemer se razlika naseljuje, vse, kar je razlika že od zmerom okužila.

Tako bodo s scene pregnana znamenja: na videz obrobna izključitev najslabše vrste anagorizma je utemeljena v hierarhiji raznih vrst razpoznanj in ta hierarhija je seveda povezana s splošnim zakonom tragedije, s prvenstvom »propter hoc« in z izključitvijo »post hoc«.

Anagorizem je obrat iz nevednosti k vednosti; najlepši bo tisti, ki je povezan s peripetijo, tj. z nenadnim obratom dogodkov iz enega stanja v nasprotno stanje. Peripetija pa je poseben okras mita, ki že sam vedno pelje h končnemu preobratu. To podrejanje lahko beremo tudi v nasprotni smeri: mit bo preobrat, še lepši, če nenaden (zakaj nenadnost je ravno ekonomija mita kot ekonomija redukcije, skratka kot prava ekonomija: varčnost in zbiralstvo) — in tem lepši, če povezan z obratom iz nevednosti k vednosti. Saj mit sam kot mimesis že pelje k vednosti: a tem boljše, če bo ta pot k vednosti, ta obrat v vednost kot cilj poti, tem boljše, če bo to izničenje poti na način povzetka predstavljeno na sami sceni. Zakaj scena ravno rešuje problem enotnega dejanja z diskurzivno redukcijo — anagorizem pa postavlja problem z druge strani: kot problem poenotenja diskurza z dejanjem, kot problem, kako vedenje, ki je neločljivo od diskurza, povezati z dejanjem — kako naj vednost izvira iz dejanja, ne da bi si pomagala s posrednikom, tj. z znakom.

Iz ustreznih odlomkov (1451b; X; 54; 1454b, 1455a, XVI; 65-67) jasno izhaja: najprej dejanje samo, potem pa logično sklepanje: kakor si lahko že mislimo, je logiko dejanja možno zbližati

z logiko sklepanja le pod pokroviteljstvom logosa, združiti ju je možno le v imenu tistega, kar je skupno praktični in diskurzivni logiki — v imenu logosa kot enotnosti dejanja in diskurza.

Z znaki bo pognano s scene vse umetno. In vse nepojmljivo: zakaj umetno, pesnikova zvijača, in nepojmljivo, kar presega človekove moči, oboje reže nit dejanja, ki naj se razvozla samo iz sebe, tepe se z logiko dejanja in z logiko diskurza, skratka — je v nasprotju z logosom:

»Iz tega sledi, da se mora dejanje razvozlati samo iz sebe, ne pa z nekim umetnim posegom... Nikakor pa naj ne bo v dejanju kaj nepojmljivega (alagon); če pa se temu že ni mogoče ogniti, naj bo to nepojmljivo vsaj izven tragedije...« (1454b, XV; 64.)

»Temu, kar je verjetno, pa nemogoče, je treba dati prednost pred tem, kar je neverjetno, pa mogoče. Pripoved naj ne bo zgrajena iz nepojmljivih (alagon) dogodkov; pripoved naj sploh ne vsebuje nič nesmiselnega. Če pa se temu že ni moč izogniti, naj bo vsaj izven dramskega dejanja...« (1460a, XXIV; 88.)

Prvenstvo verjetnega pred mogočim, tj. splošnega pred posebnim, je primat (pesniške logične) resnice nad golo (alogično) dejanskostjo. Na sceni resnice zanjo ni prostora. Toda ta alogična zunanost tragedije, ta negativni dvojnik gledališča ne sme ogroziti scene v njeni nedotaknjeni celovitosti: zato bo delegirana tja, kjer se pomirijo vsa protislovja — k bogovom. Iz varnosti tega božanskega zatočišča bo pesnik tudi dobil edino možno pooblastilo, da se zateče k svojim umetnim zvijačam:

»Umetne posege naj pesnik uporablja le pri dogodkih, ki so se odigrali izven drame, da pove to, kar se je odigralo poprej, česar človek res ne more vedeti, ali pa to, kar se je odigralo pozneje, za kar je torej potrebno posebno naznanilo ali sporočilo; zakaj le bogom pripisujemo lastnost, da vse vidijo.« (1454b, XV; 64.)

To vprašanje pesnikove umetnosti se bo vleklo vse do izraznega sredstva — vse do dikcije: in ne le kot vprašanje prave mere in zmernosti, temveč predvsem kot vprašanje tistega, iz česar je takšno merjenje šele možno. Zakaj vprašanje dikcije ali izražanja je vselej vprašanje primerne kombinacije, se pravi ustrezne besede na pravem mestu. A tudi to — če se izrazimo sodobno — vprašanje sintagmacije se ne razrešuje samo v sebi, temveč na način sintagmatskega problema kot paradigmskega problema, tj. kot vprašanje križišča obeh jezikovnih osi. Toda jezik sodobnega jezikoslovja slabo ustreza Aristotelovemu tekstu; saj Aristotel to vprašanje zmerom že misli v njegovi enotnosti — in pod imenom, ki je ime te enotnosti dvojnega, enosti različnega — in pod katerim mora tudi sodobna lingvistika misliti križišče svojih dveh osi — pod imenom podobnosti v različnem: pod imenom metafore.

»... največja odlika je, če je kdo mojster v prisposodobah: edino tega se ni moč naučiti, edino to je znamenje prirojene genialnosti. Kajti najti pravilne prisposodobe je isto kot intuitivno spoznati podobnost med stvarmi (to gar eu metapherein to to homoion theorein estin).« (1459a, XXII; 82.)

Prave metafore se ni mogoče naučiti: prirojena je, kakor je prirojena mimesis (symphyton: 1448b, IV; 38) — zakaj prava me-

ra v metafori je prav to, da se metafora podredi mimesis. Metafora kot del lexis je redukcija razlike na način »videti podobnost«, se pravi na način spoznavanja kot posnemanja: in kakor je posnemanje človeku prirojeno, zanj konstitutivno in ga vodi k spoznanju, temu največjemu užitku, ki pa ga uživa filozof bolj od drugih — prav tako je pravilna metafora kot lexis-mimesis prirojena in prav zato dana le pravemu pesniku. Rezerva, ki zagotavlja pravilnost pesnikovi umetnosti in ki se je prej imenovala bogovi, je zdaj pesnikova prirojena nadarjenost. Gre namreč prav za to, da mimesis, ki je podvajanje, vendarle ostane podvajanje »brez razlike«, posnemanje, ki je naravno. Zato je tudi metafora kot razlika ali odmik zmerom razlika v lexis, tj. nikakršna razlika. Metafora kot razlika bo v lexis zreducirana tako, da bo predstavljena kot problem pravilne kombinacije — kakor je sploh moč diskurza v tem, da razliko predstavlja, tj. odpravlja v kombinaciji, konkatenaciji, v sintagmaciji. Pri čemer je paradigma samo druga os jezika, tj. zmerom že soodvisna s sintagmo, zaradi česar ne bomo nikoli padli ven iz jezika, torej ven iz diskurza.

»... iz samih prispodob bi nastala uganka. ... Bistvo uganke je namreč v tem, da skuša neko stvar označiti v nemogoči besedni kombinaciji.« (1458a, XXII; 80.)

— Sestavni deli tragedije se bodo torej včlenili v enoto in celoto tako, da se podredijo mitu — ali, kar je isto, da se podredijo teleološki zakonitosti verjetnosti-nujnosti, ki se najbolj izrazito uveljavlja prav v mitu. Vendar je v opredelitvi tragedije zapisana še ena zahteva: zahteva po specifičnem tragičnem učinku, ki je v tem, da tragedija, zbudajoč strah in sočutje, doseže očiščene te občutij.

Zdaj nam je seveda že jasno, »da morajo biti ta čustva utemeljena že v dejanju samem« (1453b, XIV; 60). Tudi Aristotel meni, da nam mora biti to umevno; njegovo sklepanje na tem mestu potrjuje tisto, kar smo rekli o mitu kot prvenstveni mimesis: »Tragično ugodje je čustvo strahu in sočutja in pesnik ga mora doseči s posnemanjem; jasno je torej, da morajo biti njegovi vzroki vključeni že v dejanju samem« (po Bywaterjevem prevodu). Strah in sočutje morata biti tako trdno zasidrana v dejanju samem, da morata zmoči ne le brez spektakla, temveč da se lahko — v limiti — odrečeta celo pesniške mimesis same: »Zgodba mora biti zasnovana tako, da nas, tudi če ne gledamo odrske uprizoritve, če samo slišimo o takih dogodkih, prevzameta groza in bolečina; takšna čustva nas na primer navdajo, če poslušamo zgodbo o kralju Ojdipu.« Le mimogrede naj opozorimo, kako sta prvenstvo dogajanja in podrejenost spektakla tesno povezana s privilegijem poslušanja in recitiranja, torej s privilegijem glasu; s posebno pravico glasu, da nam zbudi afekte in nam pripravi užitek.

Tragično ugodje dosega pesnik s posnemanjem (in le kako drugače kot s posnemanjem je moč pripraviti ugodje?) — a za ta učinek mimesis so vsi pogoji že v posnemanem dejanju: le tako je mimesis podvojitvev brez razlike. Mitični pogoj za učinek tragične mimesis — tj. pogoj za užitek v strahu in sočutju, pogoj za katarzo — je tu zapisan v svoji največji moči: »to pa doseže na najbolj učinkovit način, če se v njem (dejanju) proti pričakovanju zgodi nekaj, kar je medsebojno v tesni zvezi«. To je celo bolj učinkovito, »kot pa če bi se (dejanje) odvijalo samo po sebi

ali po naključju«. Da je učinkovitejše od naključja, je zdaj že jasno; a kako da je učinkovitejše od samorazvijanja, ko se vendar dober mit odvija sam iz sebe?

Prav zato, ker nepričakovana tesna povezanost dogodkov uveljavi mit proti pričakovanju: tako v vsej jasnosti predstavi, da se mit razvija sam iz sebe in to celo — in predvsem — proti pričakovanju. Mit se ne razvija kar tako sam na sebi, temveč si njegovi deli sledijo zakonito — in četudi proti pričakovanju: mit presega naše pričakovanje, torej naše vedenje in uveljavlja tesno povezanost tam, kjer vidimo največjo oddaljenost. Predstava prekaša našo vednost — in prav zato lahko pripelje iz nevednosti v vednost; prav ta tesna povezanost v oddaljenosti, ta istost v razliki zbudi največji strah in sočutje — in ju hkrati očisti — z mimetičnim učinkom spoznanja. To, da je v mitu nekaj več od naše vednosti, je rezerva, iz katere črpa scena svojo moč — in ko nam podarja ta presežek (tudi presežek resnice nad »dejanskostjo« — splošnega nad posameznim, poezije nad zgodovino, cf. 1461b, XXV 94), nas predstava nagraduje z užitkom, z afektom in s hkratnim očiščenjem tega afekta: saj mimetični užitek je hkrati afekt in očiščenje tega afekta v spoznanju. Ta užitek, s katerim nas mimesis nagradi za našo nevednost, je redukcija oddaljenosti, odprava razlike v tesni povezanosti, je katarza kot redukcija razlike v istosti, ki je mitična istost, tj. katarza kot redukcija nevednosti v vednosti — kot redukcija alogičnega na sceni.

»Saj celo pri naključju napravi najgloblji vtis prav to, kar se zgodi tako rekoč z nekim namenom...«

Katarza je torej učinek posnemanja, ki predstavlja istost v razliki; zato na sceni ni prostora za znake, ki so oddaljenost, za alogično, ki je razlika, in za vse, »česar človek res ne more vedeti« (1454b). Vse to je izrinjeno s prizorišča v njegovo zunanost — a ta zunanost ni samo legitimacija pesnikove umetnosti, ta zunanost je prav rezerva, iz katere dobiva scena svojo moč. Ta presežek scene je prav njen »kapital«, ki bo v mimetični produkciji obrodil tragični dobiček: nagrado, ki se imenuje užitek. Izriv difference v zunanost, ki jo naseljujejo bogovi (1454b), je scenska investicija, ki naj prinese katarzo kot užitek v prevladovanju afekta s spoznanjem.

Zato mora biti na sceni:

— izid dejanja enojen

— vzrok preobrata usodna zmota (ravnanje v nevednosti je pogoj, da se **za nazaj** izkaže tesna vzročno-posledična povezanost: prav ta »za nazaj«, ta odložena istost najbolj dosledno zabriše razliko)

— žrtev te zmote človek, ki tega ne zasluži in nam je podoben.

Žrtev nam je podobna, a nam ni enaka; deluje v nevednosti, a za nazaj spozna resnico: ta razmak — »paradigmatski« med človekom na sceni in človekom v avditoriju, »sintagmatski« med dejanjem in njegovo resnico — je prostor scene. Prostor scene kot čas mimesis: čas, ki poteka »z nekim določenim namenom«, z namenom, da zbrise razliko. Da torej zbrise vsakršen razmak; in najprej tisti razmak, ki ga loči od njega samega: razmak mimesis, prostiranje scene.

Zato je nujno, da zunanost scene ni čista zunanost: ker tudi čiste scene ne more biti. In to prav v imenu čistosti brez razli-

ke. Zato je nujno, da se po scenski zunanosti sprehajajo bogovi, da tragedija zmore brez spektakla, da so dejanja enovita že brez svoje mimesis — mita, da je človekova praksa tragična že brez tragedije. Zakaj razlika med sceno in njeno zunanostjo ne sme biti radikalna: brž ko je scena, ni več čiste meje.

Zato se na sceni tudi ne more nič več zgoditi: saj na sceni, kjer se dogaja resnica, ni prostora za nič **drugega**. Predvsem zato, ker **prostora ni**.

Vse se je že davno zgodilo in zgodilo se je zunaj tragedije: od teh dogodkov zunaj tragedije, od teh nepojmljivih, nesmiselnih, alogičnih zunanjih dogodkov ostaja na sceni le njihova resnica. Zgolj tako alogično pride do svoje resnice: s tem, da je izključeno s scene, ki je njegova mimesis, tj. njegova resnica.

Verum sequitur ad quodlibet. Ta logični pogoj scene je hkrati logični pogoj organske enote in celote: le ta odnos med resnico njeno zunanostjo zagotavlja resnici, tj. sceni njeno čistost, zagotavlja ji, da to zunanost povzema, ne da bi se z njo omadeževala. Pozorni smo lahko tudi na enosmernost logične implikacije: enosmernost scenskega dejanja je enosmernost logičnega časa; zato je tisto, kar je zunaj, hkrati tudi prej: **prej** je prav način, kakako se zunanje alogon prevladuje v zdajšnji resnici. Čas tragedije je logični čas prav zato, ker je teleološki.

Homerov mojstrski vzor nam kaže, kako naj pesnik to logiko obrne sebi v prid, kako naj logični »verum sequitur ad quodlibet« obrne v paralogično »fallacia ex consequenti« (kakor da bi Aristotel hotel mimetično umetelnost vrtoglavo dvigniti v resnično popolnost, bo izbral vzorec, kjer posneto že vnaprej zvičajno ustreza posnetku, ki naj ga podvoji brez razlike: vzorni primer je primer obleke, tega nevarnega dopolnila k samozadostnosti telesa. Obleka se prilega telesu in ga izdaja, Odisej z argumentom obleke dokazuje resnico in zavaja Penelopo, Homer s prizorom umivanja nog slepi poslušalce in jim zbuja ugodje, Aristotel v diskurzu o pesništvu, ki je resničnejše od tistega, kar se je dejansko zgodilo, poučuje, »kako je treba pripovedovati izmišljene zgodbe«: kakor, da bi se mimetično proizvajanje resnice iz njene drugega v svoji metalingvistični sedimentaciji ne moglo nikoli več ustaviti: in kakor da bi se v vsak metalingvistični-mimetični sloj to drugo s svojo praznino že zajedalo kot grozeča razpoka: tako da se meta-govoričenje kot naslojevanje in razslojevanje **ne sme** nikoli več ustaviti, da le za katarzični trenutek za polni svojo razklanost in jo prikaže, predstavi za resnico.)

1460a: sintagmatična zvižaja rešuje paradigmo. Če je B resničen in če B sledi A in če je vzročna zveza med »A in B resnična, pride naša misel do napačnega sklepa, da je tudi prvotno dejanje A resnično«. Vse pesništvo je v logični vzročni sintagmaciji, v kateri resnica za nazaj legitimira svoj vzrok. Za nazaj in nazven: zato je scena resnica in smisel nepojmljivega in nesmiselnega, ki je zunaj dramatskega dejanja (»kot na primer« očeto-mor, »to, da Ojdip ne ve, v kakšnih okoliščinah je umrl Laios«). Glavni problem poetične tehnike je torej v tem, da napačni sklep naredi za pravilen; le tako pride pesništvo do svoje višje resničnosti — pri čemer nemara ni preveč drzno domnevati, da je do resnice mogoče priti le na način napačnega sklepanja. Vsaj v poeziji.

Sintagmatska os, torej diahrona razsežnost, je nujno privilegirana razsežnost diskurzivne (linearne) poiesis. Scenski čas je čas sintagme. Pomanjkljivost tragedije v primerjavi z epom — »v tragediji namreč ni mogoče prikazovati istočasnih dogodkov« (1459b) — je podlaga za njeno superiornost: svoj umetniški namen doseže »na manj prostora«, njen učinek je bolj »zgoščen«. Ker je diahronična razsežnost v njej poudarjena, je tragedija bolj enotna, in ker je bolj enotna, doseže svoj smoter popolneje kakor ep.

Resnica je izključitev na način mimesis. Očiščenje se zgodi kot prihod resnice, ki jo na način izključitve mimesis pripelje na sceno. Mimetična identiteta se zgodi na način izključitve: torej na način razlike, ki pa je predstavljena, se pravi premagana v tragičnem diskurzu. Katarza je prav tisti obrat, ko izključitev alogičnega tj. resnica, izžene iz sebe izključitev: preblisk spoznanja kot redukcija razlike. Ta katarza je na sceni predstavljena kot razpoznanje, ko se junak zave svoje zmote: ko se zave resnice tistega, kar je v njegovi alogičnosti nevede storil. »Usodne zmote« — ker takrat še ni vedel za zvezo, za tisto zvezo, ki je nepričakovana, a prav zato resnična. Alogično je zunaj scene in ostane alogično, dokler ne pride na sceno — dokler ga scena ne izključi na način predstave. »Saj celo pri naključju napravi najgloblji vtis prav to, da se zgodi z nekim določenim namenom«: zmagoslavje namena nad naključjem, zmaga namena v naključju, logičnega nad alogičnim: in s tem povezan obrat iz nevednosti v vednost — iz sreče v nesrečo.

Zakaj prav ta prihod resnice sproži preobrat iz sreče v nesrečo: obrat dogodkov je enako obrat v vednost. Obrnimo Aristotelovo formulo, da mora biti razpoznanje zasidrano v dejanju: prav tako je dejanje povezano s spoznanjem. Dramsko dejanje je resnica dogajanja — odtod povezanost dejanja in spoznanja: toda ta resnica je v zamudi — to je negativni vidik mimesis. V zamudi je za čas tragedije, za čas scene — in obrat dejanja iz sreče v nesrečo je prav ta zamuda ali vsaj način njenega delovanja (učinkovanja). Mimetična razlika je zamujanje resnice — vprašanje razlike postane vprašanje časa, vprašanje razlike se reši na način časa predstave, na način predstavljanja časa, tj. na način medsebojne kontaminacije »zdajev«, na način dejanja, ki poteka iz sebe — torej na način časovno-vzročne povezanosti. Če mit **post hoc** podredi **propter hoc**, lahko ta posledični čas kot zamujanje resnice preseže razliko, ki ogroža mimesis — in iz katere mimesis črpa svojo moč. Zamuda resnice se dogodi kot prihod resnice, tj. kot obrat v dejanju (in kot od njega neločljivo razpoznanje) — obrat, ki pa je že od vsega začetka zapisan v dejanju samem, saj ga bo dejanje proizvedlo samo iz sebe. Obrat je torej zapisan v dejanju kot odlaganje resnice — odlaganje, ki pa nujno pripelje do svoje prevlade — do očiščenja strahu in sočutja, s katerim nas je to zamujanje navdalo. To zamujanje kot odlaganje resnice je zamuda mimesis kot razlike v naravi: in prav iz te razlike prihaja resnica. Kot razlika, ki jo mimesis predstavlja kot prevladovanje razlike: kot resnico (kot isto drugega »Da, ravno takle je!«). Čas scene je tako čas zamude kot čas razlike; ali: kot čas obvladovanja razlike v resnici, kot teleološki čas, ki stremi k obratu in k z njim povezani katarzi.

Katarza in njena predstava: katarza kot redukcija razlike, kot povzetek razlike v njeni resnici — ki pa se zgodi na način razlike: z mimesis. Le tako je ta resnica drugega na sceni, resnica drugega v mimesis — resnica drugega v istem lahko očiščenje tega drugega: in užitek.

Scenska celota je torej trajanje resnice. Toda ker resnica kot čista prisebnost pravzaprav ne more trajati, je scena čas, ki ga resnica potrebuje, da pride k sebi. V dvojicah nepojmljivo/pojmljivo, nesmisel/smisel, nevednost/vednost, sreča/nesreča je možnost za sceno prav v tej diakritični črti: scena predstavlja črto, ki »nosi« dvojnost, potezo, s katero se komplementarne dvojice ločijo in razpoznajo druga v drugi, toda na način, da ta rez ne loči nikakršne poprejšnje celovitosti: saj prav »trajanje« tega reza v predstavi šele konstituira scenski čas kot organsko celoto.

Celota je tako zadrževanje resnice: resnica se zadržuje v svojih dejanjih — prebiva v njih, a diskretno, zadržuje se zadržano. Šele ta zadržek, ta vzdržljivost pripelje do katarzičnega izliva. Resnica s svojima dvema obrazoma je tako učinek scene kot zadrževanja — a to zadrževanje namenska vzdržnost, ki naj se obrestuje v katarzi. Scena mora svoj namen zadrževati, da ga udejani: scenična diskretnost je hkrati tudi diskretnost v svojem drugem — ali »prvem« — pomenu, tj. diakritičnost; scena zadržuje v sebi razločenost, da jo lahko potem odpravi. Biti mora zmerom že vnaprej v sebi razločena, da nam potem razločno, razvidno predstavi tisto, kar v sebi ni razločeno: resnico. Tragedija je tako čas prevoda iz enega pomena **diakrinein, discernere, razločiti** v drugega: v tistega, ki rez in ločitev povzema v enotnosti razločitve kot razpoznanja.

To zadržanost prizorišče predstavlja kot obrat (dejanja, spoznanja), v katerem resnica najde samo sebe. Obrat je način, kako scena predstavlja črto ločnico, iz katere je sama mogoča: ta predstava pa hkrati to črto briše ali — morebiti bolje rečeno — jo prevladuje.

Iz tega potem sledi, da je celota obrat, tj. način, kako scena predstavlja razločenost v implikaciji: ali vsaj, da je obrat tisto, kar vzpostavlja celoto, saj se le v obratu nekaj dopolni in izpolni. Obrat, ki pripelje iz enega stanja v drugo (nasprotno), je nujen, se prav z nujnostjo dopolnjuje v celoto: iz tega bi lahko sklepali, da je razlika kot nujnost (razlika, prevladana v nujnosti) konstituenta celote. (Pri tem je seveda ne-nujnost ali ne-verjetnost le slaba različica te nujnosti: saj razlike na sceni drugače kot nujnost sploh predstaviti ni mogoče.)

Celota torej **mora** vsebovati razliko, če naj bo celota; če naj kot obrat dokaže, kako se drugo samo iz sebe razvije v eno in tako dopolni v celoto. Celota mora biti razlika, pa četudi izrinjena (»Zaplet se večinoma odigrava izven drame, deloma tudi v drami sami; vse drugo je razplet... »zaplet« je vse od začetka do tistega momenta, ko se junakova usoda nagne v srečo ali nesrečo...« 1455b), četudi bi navsezadnje razliko popolnoma izrinila — kakor nemara v neki določeni različici sodobnega gledališča — in bi bila le še svoj lastni razplet v resnico. Zakaj še tedaj bi se kot celota opredeljevala najprej in predvsem v razliki do »nesmiselnega« zapleta zunaj sebe; sceno zmerom opredeljuje črta ločnica, pa naj v svojem totalizirajočem imperializmu še tako sili med gledalce. In naj se začetek celote še tako predstavlja kot »ab-

LIKOVNA GOVORNICA

Ob knjigi B. Rotarja: Likovna govorica, DZS in Obzorja, 1972

Likovna govorica: tega seveda ni brati, kakor da je likovno med drugim *tudi* govorica — ali kakor da se govorica uteleša *med drugim* tudi v likovnem. Da podobe govorijo, v svoj poprej postavlja narobe *jezik* in (še pred vsemi etimološkimi čarovnijami) zamejuje le posebno (iztekajoče se) zgodovinsko obdobje likovnega, brčas prav tisto, ko se lik urazličji v svoj sodobni pomen, noseč morebiti poseben ideološki diskurz (o dekonstrukciji ideologije umetnosti poglej članke Braca Rotarja v Problemih) — prinašajoč pa tudi trenutek, ko bo postal govorica, torej *struktura*, tisti nevzdržni hip, preden ga ne odnese utrip produkcije. V tem prehodnem času, nezadržnem tudi in predvsem za ideologijo likovnosti kot *buržoazno* ideologijo, bo seveda govorica zastrla nebo idej, in sèm se bo utrla tistih nekaj listov, ki so se zaprli pod zgornji naslov; listov berljivih z obeh strani kakor že v začetni metafori strukturalne metode in kakor nam pravi auktorjev *exergum*.

Mejni tekst tako nujno zanaša v informatiški idealizem; vendar zato likovno ideologijo, ki jo razžira, sicer sam dopolnjuje — a jo s tem peha prav v omenjeno nevzdržnost. Odpira pa tudi beline v svojem diskurzu, beline, ki že delujejo v njem kot odsotni koncepti. Na primer odsotnost koncepta meta-govorice: s kolikimi težkimi obrati se uveljavlja manko pojma, ki ga mora materialistična znanost sama nekoč razstaviti. Govorni obrati: posegi subjekta iz »zunaj« teksta, tistega varuha čezbesednega označenca, pri katerem si utvarja bivati — ki pa v tem težavnem času ne bo dal nobenega znaka, označuje torej že, da *ni*.

Ali je torej možno proizvesti znanost v razidavi zgodovinsko nastalega ideološkega diskurza, ki ga nosi zgodovinski razred — najprej kar v njegovi različnosti od drugih diskurzov? Knjiga molče odgovarja; tekst, ki se piše po njej in čeznjo pa izrecno. Ni epistemične odbojke — razen na ozkem igrišču strukturalnega totalitarizma, kjer pa beseda (denimo z veliko začetnico) naletava sama nase, dejavno pozabljajoč nujne ovinke tega nezavednega iskanja.

Ce je semiotika zatrti diskurz ikonologije, je vendarle (samo in prav) metonimija njene želje; da se ta želja oznani, »predpostavlja« seveda znanost, izstop torej iz zvočne likove govornice, a ker izhoda ni, je prvi korak, da beseda, odmevajoča v tej votlini, zariše njene obode. To je svoje meje.

Produkcija, ki ji ta beseda z vsem svojim sramežljivim telesom pripada, to vprašanje že od samega »začetka« prakticira; ne da bi beseda vedela, ga misli tudi tekst, ki ji s celo svojo stranjo (s svojo celo stranjo) še zapada. Kako to misli, nas postavlja pred izjemno vprašanje položaja ali vloge ali še boljše *vpada* nediskurzivne produkcije v diskurz o umetnosti. Rotarjeva knjiga daje odgovor, ki ga likoslovje ne more nikoli razbrati; odgovor še tembolj dragocen, ker hkrati odgovarja tudi zanjo, saj odseva *en abyme* tisto zadnjo stran lika, ki se subjektovemu zrklu pač ne sme ponuditi.

Arhaični strukturalistični sen se imenuje »očitna pomenska koincidenca strukturnega principa in transcendenčnega pojma« (pomislite, da strukturalist ne bo rekel transcendenčnega) in je ulikovljen v spomeniku, ki se mu pravi palazzo Uffizi. Da se perspektiva usredinja v očišču, je sama nujnost humanistične organičnosti; da je ta vsemo-gočna točka zunaj lika in vir iluzije, še ne pove nič, zahteva pa odločitev, na katero stran naj se iluzoričnost postavi, s katere strani naj se torej vrednosti; pod vlado znaka bo najbolj spontan sklep, da je to žarišče, iz katerega se veriži subjektov diskurz — in da je očišče žarišče, ki iz njega vre vodoravna svetloba, bo pač regresivna metafora v isti zakonodaji, v kraljestvu človekovem. Da pa se perspektivno-diskurzivni prehod odpira v prazno, da torej v očišču ni nič — nam pogled sicer lahko obrne k nebu (»tako samoumevni vir, da ga niti ne opazimo«, je edini vir svetlobe in iz oči ni moč poslati žarkov), toda zato pač ne moremo pozabiti, da gledamo reko, ki jo ta čas robí avtomobilska cesta, že ves čas predelano pokrajino, katere morebitno devištvo je težko pridelani učinek turističnega kapitalizma.

Tu bi morali seveda vstaviti vsaj še Leonardovo pluralno prakso in Dürerjeve ilustracije o projekciji. A k materialistični markaciji v trenutku odličitve bomo v skromnosti teh vrstic raje pristavili le idealistično dvoumnost potem, ko je likovna stvar že odločena. Med poslancema, od katerih je vsaj eden *ljubitelj* zemeljskih in nebesnih ved in katerima je podoba portret, je v kras in opombo razstavljena zbirki Kratzerjevih matematično-astronomskih priprav. Lutnje na spodnji polici pač ni mogel pozabiti Dürer, saj če je zanj matematika tako resna, da jo s svojim glasbilo le ponazarja (kot diletant pisec tu ne more vedeti, če zato v svoji likovni praksi tudi greši proti njej) — pa Holbein narobe pozablja, da vse te kroge, te sfere in dvojne piramide lahko nariše le z njo; priprave znanosti so tiho žitje. *Representamina vanitatis* skupaj z orodji drugih umetnosti. Zato tudi z mirno vestjo napiše biografski podatek tja, kamor ne sodi: na obrezo knjige. Njegov greh je umetnikova suverenost. Saj umetnik je prepričan, da kot žarišče bdi v očišču.

Dolgo časa ga ne bo motilo, da se mu je v tej točki prislinil še besednik. Prav v tej točki, kjer še za enega ni prostora. Prej narobe: reči moramo, da mu ta dvojnik — ne glede na to in prav glede na to, koliko ga zaničuje, zadržuje v dolžni razdalji od sebe in koliko tudi *trpi* zaradi njega (ne le empirično-konkretno, temveč predvsem imaginarno, denimo »platonično«) — da mu ta dvornik godi: zakaj mar ta razcepitev ličnega subjekta ne ustreza, nemara celo kar streže na drugi ravnini zgodeni ločitvi med dvema boginjama lepote, razločku, ki ga uči Platon in ki od Apuleja naprej hrani evropski literarni (znakovni) diskurz?

Zvest svojemu križu bo likovnik iz objema prostaške boginje vselej služil nebeški, medtem ko govornik, nebeški popotnik ali celo kar z govoricu zlata mojstreč zvezde na erotičnem nebu, likovni ideal uspešno potiska na zemljo. Neenaki četverec se tako razpenja v hiazmu, s katerega likom smo nekoč upali upodobiti ideologem znaka.

Ptička je mogoče ujeti na grozdje: seveda ne, ker bi bilo narisano tako dobro grozdje, vselej pač le, ker je grozdje tako dobro narisano. Človeški pogled pa bo zmamil, zamamil prav zastor: oko se bo ujelo v to naslikano tkanino, ker ga pogled zapelje z željo, da bi pogledal zada. Ta pogled povzemamo po Lacanu, na katerega seminarjev knjigi, ko je bil ta zapis že natipkan, nas je presenetila podoba Ambasadordjev; ob katere komentarju, vstavljenem v teorijo likovnosti (da je pogled objekt mali a), ta sestavek zgubi precej svoje barve.

R. Močnik

P. S. O podpisu na Ambasadordjih, v. Jean-Ruchel Rey, *Parcours de Frenâ*, str. 110, in bibliografski napotek v opombi.

INTELEKTUALCI IN OBLASTI

MICHEL FOUCAULT: Nek maoist mi pravi: »Sartra dobro razumem, zakaj je z nami, zakaj deluje politično in v katerem smislu tako deluje; tebe, iskreno povedano, še nekoliko razumem, vselej si postavljaj problem zopora. Toda Deleuza resnično ne razumem«. I'o vprašanje me je izredno začudilo, kajti meni se to zdi zelo jasno.

GILLES DELEUZE: Morda smo sedaj na tem, da preživljamo na nov način razmerja teorija-praksa. Doslej se je prakso zapopadalo včasih kot aplikacijo teorije, kot konsekvenco, včasih nasprotno kot tisto, kar mora navdihovati teorijo, kot da sama praksa ustvarja prihajajočo obliko teorije. Na vsak način pa so se njuna razmerja dojemala v obliki procesa totalizacije, v enem ali drugem smislu. Morda se za nas vprašanje zastavlja drugače. Razmerja teorija-praksa so mnogo bolj parcialna in fragmentarna. Z ene strani je neka teorija vselej lokalna, nanašajoča se na majhno območje, in lahko se jo aplicira na drugo, bolj ali manj oddaljeno, območje. Razmerje aplikacije ni nikoli razmerje podobnosti. Z druge strani naleti teorija, kakor hitro se poglubi v svoje lastno območje, na ovire, zidove, udarce, zaradi česar je nujno, da jo pri delu nadomesti nek drug tip diskurza (zaradi tega drugega tipa morebiti preidemo k drugačnemu območju). Praksa je zbir priprek (un ensemble de relais) ene teorijske točke na drugo, in teorija pripraga ene prakse na drugo. Nobena teorija se ne more razvijati, ne da bi zadela ob določeno vrsto ovir, in za prebitje zidu je potrebna praksa. Vi ste na primer začeli s teorijsko analizo območja pripiranja kot psihiatričnega azila XIX. stoletja v kapitalistični družbi. Zatem ste sprostili nujnost, da se prav ljudje, ki so zaprti, pripravijo do tega, da govorijo za sebe, da store priprago (ali pa ste obratno že vi bili glede na njih pripraga), in ti ljudje se nahajajo v zaporih, oni so v zaporih. Ko ste organizirali skupino za informacije o zaporih, je bilo to na tej bazi: vzpostaviti pogoje, v katerih bi lahko spregovorili sami zaporniki. Dejansko bi bilo napačno reči, kot se zdi, da je rekel maoist, da ste z aplikacijo svojih teorij prešli k praksi. Tu ni bilo niti aplikacije, niti projekta reforme, niti raziskave v tradicionalnem pomenu. Bila je povsem druga stvar: sistem priprek v določenem zbiru, v množici hkrati teorijskih in praktičnih koščkov in drobcev. Za nas je intelektualec-teoretik prenehal biti subjekt, reprezentirajoča ali reprezentativna zavest. Tiste, ki delujejo in se borijo, se je prenehalo reprezentirati, pa naj bo to s partijo, s sindikatom, ki sta si s svoje strani prisvojila pravico, da sta njihova zavest. Kdo govori in kdo deluje? vselej je to neka množica, celo v osebi, ki govori ali ki deluje. Vsi mi smo skupinice. Reprezentacija ne obstoji več, obstoji zgolj akcija, akcija teorije, akcija prakse v razmerjih priprege ali mreže.

M. F.: Zdi se mi, da se je politizacija intelektualca tradicionalno vršila izhajajoč iz dvojega: njegove pozicije intelektualca v buržoazni družbi, v sistemu kapitalistične produkcije, v ideologiji, ki jo ta proizvaja ali nalaga (biti izkoriščan, zveden na bedo, zavržen, »preklet«, obtožen subverzije, nemoralnosti itd.); njegovega lastnega diskurza, v kolikor le-ta razodeva določeno resnico, v kolikor razkriva politična razmerja tam, kjer se jih ni zapažalo. Ti dve obliki politizacije si nista

bili vzajemno tuji, toda pravitako nista nujno sovpadali. Obstoji tip »prekletega« (maudit) in tip »socialista«. Ti dve politizaciji sta se zlahka pomešali ob določenih trenutkih nasilne reakcije s strani oblasti, po 1848, po Komuni, po 1940: intelektualec je bil zavržen, preganjan v samem tistem trenutku, ko so se »stvari« prikazale v svoji »resnici«, v trenutku, ko ni bilo treba reči, da je kralj nag. Intelektualec je rekel resnico tistim, ki je še niso videli, in v imenu tistih, ki je niso mogli reči: zavest in zgovornost.

Toda skozi sodobni pritisk so intelektualci odkrili, da jih množice ne rabijo zato, da bi vedele; množice vedo popolno, jasno, mnogo bolje od njih, in to tudi prav dobro povedo. Toda obstoji sistem oblasti, ki zagrajuje, prepoveduje, pohablja ta diskurz in to vednost. Oblasti, ki ne leži zgolj v nadrejenih instancah cenzure, marveč se pogreza zelo globoko, zelo subtilno v vsa mrežo družbe. Oni sami, intelektualci, so del tega sistema oblasti, ideja, da so dejavniki »zavesti« in diskurza, je sama del tega sistema. Vloga intelektualca ni več v tem, da se postavi »malo naprej in malo na stran«, da bi rekel nemo resnico vseh, marveč v borbi proti oblikam oblasti na tistem mestu, kjer je hkrati njihov objekt in instrument: v redu »vednosti«, »resnice«, »zavesti«, »diskurza«.

To je tisto, v čemer teorija ne izraža, ne prevaja, ne aplicira prakse, marveč je praksa. Toda lokalna in regionalna, kot pravite vi: ne totalizirajoča. Borba proti oblasti, borba za to, da bi se oblast prikazala in bila načeta tam, kjer je najmanj vidna in najbolj lokava. Ne borba za »ozavedenje« (prise de conscience) (že dolgo je tega, kar so množice dosegle zavest kot vednost in kar je zavest kot subjekta zavzela, zasedla buržoazija), marveč za spodkopavanje in prevzem oblasti, na strani vseh tistih, z vsemi tistimi, ki se borijo zanjo, in ne v umiku, da bi jih razsvetlili. »Teorija« je regionalni sistem te borbe.

G. D.: To je tisto, teorija je točno kot škatla z orodjem. Ničesar nima opraviti z označevalcem... To mora služiti, to mora delovati. In ne zase. Če ne obstoje ljudje, ki naj se je poslužujejo, začeni s samim teoretikom, ki s tem preneha biti teoretik, tedaj teorija ne velja nič, ali pa ni prišel njen trenutek. K določeni teoriji se ne vračamo, marveč iz nje delamo druge, obstoje druge, ki jih je iz nje za narediti. Čudno, da je bil avtor, ki velja za čistega intelektualca, Proust, tisti, ki je to rekel tako jasno: ravnajte z mojo knjigo kot s parom navzven obrnjenih vžigalic, no, ja, če vam te ničesar ne veljajo, vzemite druge, sami najдите vaš aparat, ki je nujno aparat borbe. Teorija, to se ne totalizira, to se množi in to množi. Oblast je tista, ki po svoji naravi izvršuje totalizacije, in vi, vi pravite točno: teorija je po svoji naravi proti oblasti. Ko se neka teorija pogrezne v takšno ali takšno točko, zadene ob nemožnost, da bi imela še tako majhno praktično konsekvenco, ne da bi ostala eksplozija, po potrebi v povsem drugi točki. Zato je pojem reforme tako neumen in hinavski. Ali reformo izdelajo ljudje, ki stremijo k temu, da bi se imeli za reprezentativne, in ki naredijo svoj poklic iz tega, da govore za druge, v imenu drugih, in to je vzdrževanje oblasti, porazdelitev oblasti, ki jo podvojuje stopnjevana represija. Ali pa je to reforma, ki jo terjajo tisti, ki jih za deva, in tako preneha biti reforma, to je revolucionarna akcija, ki je na temelju svojega parcialnega značaja določena za to, da zamaje (mettre en cause) totalnost oblasti in njene hierarhije. To je očitno v zaporih: najmanjša, najbolj skromna terjatev zapornikov zadošča za splahnitev Plevenove psevdoreforme. Če bi malim otrokom uspelo, da bi prisluhnili njihovim protestom v kakem vrtcu, ali celo preprosto njihovim vprašanjem, bi to zadoščalo za eksplozijo v celoti sistema pouka. Sistem, kjer živimo, v resnici *ne more ničesar prenesti*: od tod njegova radikalna krhkost v vsaki točki, hkrati z njegovo močjo globalne represije. Po mojem ste bili vi prvi, ki ste nas hkrati v vaših knjigah in v praktičnem območju naučili nekaj temeljnega: nevrednost (l'indignité) govorjenja za druge. Reči hočem: posmehujemo se reprezentaciji, govorimo, da je s tem konec, toda ne potegnemo konsekvence tega »teorijskega« obrata — se pravi, zahteve teorije, da na prizadeti (concernés) ljudje končno govore praktično sami zase.

M. F.: In kadar so se zaporniki spravili k temu, da so spregovorili, so sami imeli neko teorijo zopora, kaznivosti, pravice. Ta vrsta diskurza proti oblasti, ta proti-diskurz zapornikov ali tistih, ki jih

imenujemo prestopniki, to je tisto, kar nekaj velja, in ne teorija o prestopništvu. Ta problem zapora je lokalni in marginalni problem, kajti letno ne gre skozi zapore več kot 100.000 oseb; vsega skupaj obstoji dandanes v Franciji morda 300 ali 400.000 oseb, ki so šle skozi zapor. Toda ta marginalni problem ljudi prizadeva. Presenetilo me je, da lahko za problem zaporov zainteresiramo toliko ljudi, ki niso bili v zaporu, presenetilo me je, da je šlo za toliko ljudi, ki jim ni bilo namenjeno razumeti ta diskurz priprtih, in kako so ga končno razumeli. Kako to pojasniti? Mar stvar ni v tem, da je obče gledano kazenski sistem oblika, kjer se oblast kot oblast kaže na najočitnejši način? Vreči nekoga v zapor, varovati ga v zaporu, odtegniti mu hrano, kurjavo, preprečevati mu izhod, ljubezen... itd., prav tu imamo najbolj blazno izkazovanje oblasti, kar si ga lahko zamislimo. Pred kratkim sem govoril z neko žensko, ki je bila v zaporu, in rekla je: »če pomislim na to, da so mene, ki imam 40 let, kaznovali z enim dnevom zapora s suhim kruhom«. To, kar preseneča v tej zgodbi, ni zgolj otročjost izvrševanja oblasti, marveč tudi cinizem, s katerim se vrši kot oblast, v najbolj arhaični, otročji, infantilni obliki. Omejiti nekoga na kruh in vodo, konec koncev nas temu privajajo, kadar smo še majhni. Zapor je edino območje, kjer se lahko oblast v golem stanju izkazuje v svojih najbolj pretiranih razsežnostih in se opraviči kot moralna sila (oblast. »Pravico imam, da vas kaznujem, ker veste, da je grdo krasti, ubijati...«. To je tisto, kar preseneča v zaporih, da se oblast (vsaj) enkrat ne skriva, ne maskira, da se kaže kot tiranija tja do najnižjih podrobnosti, sama cinična, hkrati pa je čista, popolnoma »upravičena«, kajti v celoti jo lahko formuliramo znotraj neke morale, ki uokvirja njeno izvrševanje: njena groba tiranija nastopa torej kot jasna dominacija Dobrega nad Zlim, reda nad neredom.

G. D.: Hkrati pa enako drži obratno. Niso zgolj zaporniki tisti, s katerimi se ravna kot z otroci, marveč (se ravna tudi) z otroci kot z zaporniki. Otroci preživljajo infantilizacijo, ki ni njihova lastna. V tem smislu drži, da je v šolah nekaj zapora, da je v tovarnah mnogo zapora. Zadošča videti vhod pri Renaultu. Ali drugod: trije boni na dan za scanje med delovnim časom.

Vi ste našli nek tekst Jeremije Benthama iz XVIII. stoletja, ki predlaga prav reformo zaporov: v imenu te visoke reforme vzpostavlja krožni sistem, kjer služi prenovljeni zapor hkrati za model in kjer nezaznavno prehajamo od šole k manufakturi, od manufakture k zaporu in obratno. To, tu je bistvo reformizma, reformirane reprezentacije. Ko pa se bodo ljudje obratno spravili h govorjenju in delovanju v njihovem (lastnem) imenu, ne bodo ene — četudi sprevrnjene — reprezentacije postavljali nasproti drugi, ne bodo proti napačni reprezentativnosti oblasti postavljali neke druge reprezentativnosti. Spominjam se na primer, kako vi pravite, da ne obstoji ljudska pravica nasproti pravici / pravosodju (la justice), to se dogaja na drugi ravni.

M. F.: Mislim, da za sovraštvom, ki ga ljudstvo goji proti pravosodju, sodnikom, sodnim tribunalom, zaporom, ne smemo videti zgolj ideje nekega drugega, boljšega in bolj pravičnega pravosodja, marveč najprej in predvsem zaznavo posebne točke, kjer se oblast vrši na račun ljudstva. Protisodnijska borba je borba proti oblasti, in ne verjamem, da gre tu za borbo proti nepravilnostim, proti nepravilnostim pravosodja, in za boljše funkcioniranje sodnijske institucije. Vseeno pa preseneča, kako je bil za časa vstaj, revolt in uporov vsakokrat tarča sodnijski aparat, hkrati z denarnim aparatom, armado in drugimi oblikami oblasti. Moja hipoteza, toda to je zgolj hipoteza, je v tem, da so bila ljudska sodišča, na primer v trenutku Revolucije, način, kako je mala buržoazija, povezana z množicami, dohitela, si znova prisvojila gibanje borbe proti pravosodju. In da bi si ga znova prisvojila, se je predlagalo ta sistem tribunala, ki se sklicuje na pravosodje, ki je lahko pravično, na sodnika, ki lahko izreče pravično sodbo. Sama oblika tribunala pripada določeni ideologiji pravosodja / pravice, ki je ideologija buržoazije.

G. D.: Če se obrnemo k aktualni situaciji, ima oblast nujno totalno ali globalno vizijo. Reči hočem, da se vse oblike sedanje represije, ki so mnogovrstne, zlahka totalizirajo s stališča oblasti: rasistična represija proti doseljencem, represija v tovarnah, represija pri pouku, represija proti mladim nasploh. Enotnosti vseh teh oblik ni treba

iskati zgolj v reakciji na maj 68, marveč mnogo bolj v pripravi in organiziranju, ki zadevata našo bližnjo prihodnost. Francoski kapitalizem ima veliko potrebo po »zamašnjaku« (le volant: kolo za vzdrževanje vrtenja) brezposelnosti in opušča liberalno ter očetovsko masko polne zaposlenosti. Iz te točke nahajajo svojo enotnost: omejitve priseljevanja, potem ko se je izseljencem enkrat zaupalo najbolj trda in nehvaležna dela — represija v tovarnah, kajti gre za to, da bi Francozu znova dali »okusiti« bolj in bolj trdo delo — borba proti mladim in represija pri pouku, kajti policijska represija je toliko bolj živa, manjša kot je potreba po mladih na trgu dela. Vsem vrstam profesionalnih kategorij bo zaupano izvrševanje bolj in bolj preciznih policijskih funkcij: profesorjem, psihiatrom, vzgojiteljem vseh vrst itd. Tu obstoji nekaj, kar vi že dolgo časa najavljate in za kar se je mislilo, da ne more nastopiti: ojačanje vseh struktur pripiranja. Soočeni s to globalno politiko oblasti pripravljamo torej protisunke, vračamo ogenj, se aktivno in včasih preventivno branimo. Ni nam treba totalizirati tega, kar se totalizira zgolj na strani oblasti in kar bi lahko z naše strani totalizirali zgolj s ponovno vzpostavitvijo reprezentativnih oblik centralizma in hierarhije. To, kar moramo nasprotno storiti, je vzpostaviti stranske vezi, cel sistem mrež, ljudskih baz. In to je tisto, kar je težko. V vsakem primeru pa se za nas realnost nikakor ne dogaja skozi politiko v tradicionalnem pomenu tekmovanja in delitve oblasti, instanc, ki jim pravimo reprezentativne, tipa P. C. ali C. G. T. Realnost je to, kar se dandanes dejansko dogaja v tovarni, v šoli, v kasarni, v zaporu, v komisariatu. Tako zelo, da akcija prinaša tip informacije, katere narava se popolnoma razlikuje od časniške informacije (tako na primer tip informacije Agence do Presse Libération).

M. F.: Mar ta težava, naša zadrega pred tem, da bi našli ustrezne oblike borbe, ne prihaja iz tega, da še vedno ne vemo, kaj je oblast? Poleg vsega je bilo treba dočakati 19. stoletje, da bi vedeli, kaj je bilo izkoriščanje, toda morda vselej ne vemo, kaj je oblast. Marx in Freud morda ne zadoščata, da bi nas vodila k spoznanju te stvari, tako enigmatične, hkrati vidne in nevidne, prisotne in skrite, vsepovsod vmeščene, ki jo imenujemo oblast. Teorija Države, tradicionalna analiza državnega aparata nedvomno ne izčrpa polja vršenja in delovanja oblasti. To je dandanes velika neznanka: kdo vrši oblast? in kje jo vrši? Dandanes precej zagotovo vemo, kdo izkorišča, kam gre dobiček, skozi katere roke gre in kam se znova investira, medtem ko oblast... Dobro vemo, da oblasti ne drže tisti na vladi. Toda pojem »vladajočega razreda« ni niti zelo jasen niti zelo izdelan. »Dominirati«, »vladati«, »skupina na oblasti«, »državni aparat« itd., tu obstoji cela igra pojmov, ki zahtevajo analizo. Pravtako bi bilo treba dobro vedeti, do kod se vrši oblast, preko katerih priprej in do katerih — pogosto najnižjih — instanc hierarhije, nadzora, pregleda, prepovedi, prisil. Povsod, kjer obstoji oblast, se oblast vrši. Nihče ni v pravem pomenu njen naslovnik, pa vendar se vselej vrši v določeni smeri, z enim na eni strani in drugimi na drugi; ne ve se, kdo jo ima na svoji strani, toda ve se, kdo je nima. Če je bilo zame branje vaših knjig (od *Nietzscheja* do tega, kar slutim o *Kapitalizmu in shizofreniji*) tako bistvenega pomena, tedaj zato, ker se mi je zdelo, da so v zastavitvi tega problema šle zelo daleč: pod to staro temo smisla, označenca, označevalca itd. končno vprašanje oblasti / moči, neenakosti oblasti / moči, njihovih borb. Vsaka borba se razvija okoli posebnega žarišča oblasti (enega teh žarišč brez števila, ki je lahko mali šef, čuvaj v umobolnici, direktor zavora, sodnik, odgovorni sindikalist, glavni urednik časnika). In če pomeni označiti žarišča, objaviti / ovaditi jih (les dénoncer), javno o tem govoriti, borbo, to ni zato, ker se tega še nihče ne bi zavedal, marveč zato, ker pomeni spregovoriti o tej stvari, s silo prebiti mrežo institucionalnega obveščanja, imenovati, reči, kdo je storil, kaj (je storil), označiti tarčo, prvo preobrnitev oblasti, prvi korak za ostale borbe proti oblasti. Če so diskurzi, na primer diskurzi zapornikov ali zaporniških zdravnikov, borbe, so to zato, ker vsaj za trenutek zasežejo oblast / moč, govoriti o zaporu, ki si jo je dandanes prilastila edinole administracija in njeni pobratimi, reformatorji. Diskurz borbe se ne postavlja proti nezavednemu: postavlja se proti skrivnosti. Zgleda, da je to mnogo manj. Kaj pa če je to mnogo več? Kar se tiče »prikritega«, »potlačenega«, »nerečenega«, obstoji cela se-

rija dvoznačnosti, ki dovoljujejo ceneno »psihoanalizo« tega, kar mora biti objekt borbe. Skrivnost je morda težje odpraviti kot nezavedno. Zdi se mi, da dve temi, ki se ju je še včeraj pogosto srečevalo: »pisanje, to je (tisto) potlačeno« in »pisanje je s polno pravico subverzivno«, prav izdajata določeno število operacij, ki jih treba strogo objaviti / ovaditi (dénoncer).

G. D.: Glede problema, ki ga postavljate: prav dobro se vidi, kdo izkorišča, kdo profitira, kdo vlada, toda oblast je zadeva, ki je še bolj razpršena (diffus) — naredil bom sledečo hipotezo: celo in predvsem marksizem je določil problem v terminih interesa (oblast drži določen vladajoči razred, ki ga definirajo njegovi interesi). Takoj zadevamo ob vprašanje: kako to, da se ljudje, ki nimajo takšnega interesa, popolnoma zavzamejo za oblast, moledujoč za njenim koščkom. Morda pa — v terminih tako ekonomskih kot nezavednih *investiranj* — zadnja beseda ne pripada interesu, obstoje investiranja želje, ki razlože, kako lahko po potrebi želimo ne proti svojemu interesu, ker interes vselej sledi želji in se nahaja tam, kamor ga želja postavi, marveč želimo na način, ki je globlji in bolj razpršen od njenega interesa. Treba je dobiti posluš za Reichov krik: ne, množice niso bile prevarane, v tem trenutku so želele fašizem! Obstoje investiranja želje, ki oblikujejo oblast in jo razpršujejo, ki naredo, da jo nahajamo tako na ravni kifeljca kot na ravni ministrskega predsednika, in da ne obstoji absolutna razlika v naravi med oblastjo, ki jo izvršuje mali kifeljci, in ministrovo oblastjo. Narava investiranja želje v socialno telo je tista, ki razloži, zakaj imajo lahko partije ali sindikati, ki naj bi imeli ali bi morali imeti revolucionarna investiranja v imenu razrednega interesa, na ravni želje reformistična ali popolnoma reakcionarna investiranja.

M. F.: Razmerja med željo, oblastjo in interesi so, kot pravite, bolj kompleksna, kot se to ponavadi misli; tisti, ki vršijo oblast, niso nujno tisti, ki imajo interes, da jo vršijo, tisti, ki imajo ta interes, je ne vršijo, in želja oblasti igra med oblastjo in interesom igro, ki je še (vedno) nenavadna. Pride lahko do tega, da množice v trenutku fašizma želijo, da bi določeni ljudje vršili oblast, ljudje, ki se ne mešajo z množicami, kajti oblast se vrši nad množicami in na njihov račun, tja do njihove smrti, žrtvovanja, pokola, pa vendar množice želijo to oblast, želijo, naj se ta oblast vrši. Ta igra želje, oblasti in interesa je še bolj malo znana. Dolgo časa je bilo potrebno, da bi zvedeli, kaj je bilo izkoriščanje. In želja, to je bila in še vedno je dolga zadeva. Možno je, da sedaj borbe, ki se vodijo, in nato te lokalne, regionalne, diskontinuirane teorije, ki so v toku izdelave v teh borbah in ki z njimi absolutno tvorijo telo, da je to začetek odkritja načina, na katerega se vrši oblast.

G. D.: Vračam se torej k vprašanju: aktualno revolucionarno gibanje ima več zarišč, in to ni njegova slabost in nezadostnost, kajti določena totalizacija pripada bolj oblasti in reakciji. Na primer Vietnam, to je sijajen lokalni protisunek. Toda kako zapopasti mreže, prečne vezi med temi diskontinuiranimi aktivnimi točkami, od dežele do dežele ali znotraj iste dežele?

M. F.: Ta zemljepisna diskontinuiranost, o kateri govorite, pomeni morda tole: od trenutka, ko se borimo proti izkoriščanju, je proletariat tisti, ki ne le vodi borbo, marveč tudi definira tarče, metode, mesta in sredstva borbe; združiti se s proletariatom, to je pridružiti se njegovim pozicijam, njegovi ideologiji, to je povzeti motive njegove borbe. To je zlitje se. Toda če je oblast tista, proti kateri se borimo, tedaj lahko vsi tisti, nad katerimi se vrši oblast kot zloraba, vsi tisti, ki jo spoznajo za neznosno, razvnamejo borbo tam, kjer se nahajajo, in izhajajoč iz svoje lastne aktivnosti (ali pasivnosti). Z razvnamejem borbe, ki je njihova, katere tarčo odlično poznajo in ki ji lahko določijo metodo, vstopajo v revolucionarni proces. Seveda kot zavezniki proletariata, kajti če se oblast vrši tako kot se vrši, je to zato, da bi se obdržalo kapitalistično izkoriščanje. S tem, ko se borijo prav tam, kjer se vrši pritisk nanje, resnično služijo stvari proletarske revolucije. Zenske, zaporniki, vojaki (vojaškega) oddelka, bolniki v bolnicah, homoseksualci, so v tem trenutku pričeli s specifično borbo proti posebni obliki oblasti, prisile, nadzora, ki se vrši nad njimi. Takšne bor-

be tvorijo dandanes del revolucionarnega gibanja, pod pogojem, da so radikalne brez kompromisa in reformizma, brez poskusa, da bi se obdržala ista oblast, največ s spremembo naziva. In ta gibanja so povezana s samim revolucionarnim gibanjem proletariata v meri, v kateri se mora le-to boriti proti vsem nadzorom in prisilam, ki povsod spremljajo isto oblast.

Se pravi, da se občost borbe gotovo ne vrši v obliki tiste totalizacije, o kateri ste pravkar govorili, tiste teoretske totalizacije, v obliki »resnice«. Kar tvori občost borbe, je sam sistem oblasti, vse oblike vršenja in aplikacije oblasti.

G. D.: In (to), da ne moremo na katerikoli točki aplikacije ničesar ganiti, ne da bi se znašli pred to razpršeno množico (ensemble), glede katere smo odslej prisiljeni na to, da jo hočemo razstreliti, od najmanjše terjatve, kar jih je. Vsaka delna revolucionarna obramba ali delni revolucionarni napad se tako pridružujeta delavski borbi.

4. marec 1972

Prev. S. 2.

LITERATURA & RAZPRAVE

LETNIK XI, LETO 1973

LITERATURA

POEZIJA

- Miha Avanzo: Pravica skazica . . . št. 123—124, str. 87
- Franca Buttolo: Kierkegaard
in žveplo . . . št. 123—124, str. 129
- Valentin Cundrič: Himera . . . št. 125—127, str. 243
- Milan Dekleva: Molilni mlinčki . . . št. 125—127, str. 155
- Niko Grafenauer: Nove štukature . . . št. 125—127, str. 91
- Milan Jesih: Jesen bo . . . št. 125—127, str. 147
- Milan Kleč: Kar je blizu, je poje-
dina . . . št. 125—127, str. 232
- Songi . . . št. 123—124, str. 94
- Zdenka Klevišar: Nekaj dobrih mi-
sli . . . št. 123—124, str. 131
- Tomaž Kralj: Sončni polž, polž son-
ca . . . št. 125—127, str. 158
- Lev Kreft: Sprevodniške . . . št. 123—124, str. 21
- Igor Likar: Sangama v vetru . . . št. 123—124, str. 80
- V drobec smejim bolečino . . . št. 125—127, str. 245
- Pavel Lužan: Resnejši res . . . št. 123—124, str. 100
- Svetlana Makarovič: Svitance . . . št. 125—127, str. 82
- Andrej Medved: Od vzhoda, grožnja
z ognjem . . . št. 125—127, str. 132
- Milena Merlak: Navodilo za sadi-
stično lupljenje krompirja . . . št. 123—224, str. 126
- Ferdinand Miklavc: Zapor sterilno-
sti . . . št. 125—127, str. 253
- Boris A. Novak: Moje bolezni . . . št. 123—124, str. 25
- Jure Perovšek: Izženi ženi čelo, za-
drži srd, kraljica! . . . št. 123—124, str. 28
- Pesmi o Iliji Muromcu . . . št. 125—127, str. 235
- I. G. Plamen: Ovseni drobir . . . št. 125—127, str. 49
- Lado Planko: Konec zavesti . . . št. 123—124, str. 90
- David Plut: NGC2666 . . . št. 123—124, str. 10
- Matjaž Potrč: Die Gegend . . . št. 123—124, str. 85
- Dreja Rotar: 7 pesmi . . . št. 123—124, str. 77
- Franci Slak: Zrno stražarjevih tros . . . št. 123—124, str. 137
- Jože Slak: 6 pesmi . . . št. 123—124, str. 143
- Ivo Svetina: Joni . . . št. 125—127, str. 140
- Tomaž Šalamun: Tepci! . . . št. 125—127, str. 34
- Ivan Volarič Feo: The beauty of
sub-inscriptions . . . št. 123—124, str. 134
- David B. Vodušek: Pesmi za Vesno . . . št. 123—124, str. 17
- Ifigenija Zagorčnik: Pesem o štirih
knjigah edicije gong . . . št. 123—124, str. 65
- Dane Zajc: Gost sveta . . . št. 125—127, str. 29

PREVEDENA POEZIJA

- Gerard Manley Hopkins: Pesmi
(prevod Veno Taufer) št. 125—127, str. 117
- Srečko Lorgar: Prvega dne (prevod
Franci Zagorčnik) št. 123—124, str. 96
- Ernst Stadler: Pesmi (prevod An-
drej Medved) št. 125—127, str. 120
- Slobodan Tišima: Medtem (Jona)
(prevod Miha Avanzo) št. 123—124, str. 145
- Lela Zečkovič: Transfuzija (prevod
Franci Zagorčnik) št. 125—127, str. 41

PROZA

- Lev Detela: Žolca in nič drugega . št. 123—124, str. 104
- Vladimir Gajšek: Lutkovno smeti-
šče št. 123—124, str. 120
- Andrej Hieng: Sin št. 125—127, str. 196
- Uroš Kalčič: Proces št. 123—124, str. 112
- Pavel Lužan: Ta dan, ta noč, Ma-
rija št. 123—124, str. 31
- Zlatko Naglič: O znanosti, o zna-
nem št. 123—124, str. 60
- Branko Novak: Od kod pa ti, ogab-
na psica št. 123—124, str. 39
- Milan Osrajnik: Dogodki št. 123—124, str. 46
- Jožef Paganel: Kerubini, poglavje
7, 8 št. 123—124, str. 157
poglavje 9, 10 št. 125—127, str. 211
- Dimitrij Rupel: Amerika št. 125—127, str. 102
- Rudi Šeligo: Kaj delajo s tabo . . št. 125—127, str. 10
- Marko Švabič: Predavanje o sloven-
ski paranoji št. 125—127, str. 1
- Franci Zagorčnik: Buge waz primi
gralwa Venus! št. 125—127, str. 94

PREVEDENA PROZA

- Vladimir Nabokov: Obisk v muzeju
(prevod Branko Gradišnik) . . št. 125—127, str. 125
- Harold Pinter: Cajanka (prevod
Branko Gradišnik) št. 125—127, str. 257

DRAMATIKA

- Milan Jesih: Grenki sadeži pravice . št. 125—127, str. 109
- Vitomil Zupan: Preobrazbe brez po-
ti nazaj št. 123—124, str. 176

RAZPRAVE, KRITIKA, INTERVJU

- Taras Kermauner: Groteska o ide-
ologijah, spominu in smrti . . št. 125—127, str. 169
- O krogu in treh tokovih št. 125—127, str. 18
- Milan Osrajnik: Prostorsko-časovno
gledanje št. 123—124, str. 58
- Franci Zagorčnik: Kazati jezik . . št. 123—124, str. 2

PREVEDENE RAZPRAVE

- Emilio Isgró: Kaj je vizualna poezija (prevod Boris Muževič) . . . št. 123—124, str. 151
Milan Knižák: AKTUAL na Češko-slovaškem (prevod Ifigenija Zagoričnik) . . . št. 123—124, str. 49
Sarenco: O vizualni poeziji (prevod Boris Muževič) . . . št. 123—124, str. 155
Oscar Wilde: Laž propada (prevod Vojko Gorjan) . . . št. 125—127, str. 52

KONKRETNA POEZIJA, VIZUALIJE

V št. 123—124 so objavljali:

- Jean François Bory, Matjaž Hanžek, Emilio Isgró,
Tamara Janković, Tadeus Kantor, Aksinja Kermauner,
Milan Knižák, Zvonimir Mrkonjić, Blaž Ogorevc,
Milan Osrajnik, Sarenco, Bálint Szombathy,
Ottó Tolnai, Timm Ulrichs, Jiří Valoch,
Ivan Volarič Feo, Franci in Orest Zagoričnik.

V št. 125—127 so objavljali:

- Matjaž Hanžek, Tomaž Kralj, Igor Likar
in Franci Zagoričnik

RAZPRAVE

RAZPRAVE, KRITIKA

- Božidar Debenjak, Imenitna satira . . . št. 121—122, str. 107
Tine Hribar, Klic in odmev . . . št. 128—132, str. 51
Peter Jambrek, Oris marksistične teorije družbenega razvoja — Vrste konfliktov in ustrezni procesi družbenih sprememb . . . št. 121—122, str. 9
Maca Jogan, Max Weber in stratifikacijska teorija . . . št. 121—122, str. 99
Savin Jogan, Delegatski sistem in Pariška komuna . . . št. 121—122, str. 1
Marko Kerševan. Humanistična ideologija in religija . . . št. 121—122, str. 30
Darko Kolibaš, Obračun: l'obl liter ation . . . št. 128—132, str. 91
Vojo Likar, Arheološka teorija diskurza . . . št. 128—132, str. 17
Jure Mikuž, Usoda poskusov modernih formulacij v slovenskem slikarstvu 20. stoletja . . . št. 121—122, str. 115
Nenad Miščević, Govorica, arheologija in politika . . . št. 128—132, str. 1
Rastko Močnik, Da je nekje vpisano . . . št. 128—132, str. 79

Rastko Močnik, Likovna govorica	št. 128—132, str.
Matjaž Potrč, Razcep	št. 121—122, str. 109
Braco Rotar, Logika transformirana nja signifikance je logika materialističnega koncipiranja sistemov reprezentacije	št. 128—132, str. 67
Braco Rotar, Sociologija kulture in semiotika	št. 121—122, str. 50
Dimitrij Rupel, Problematizacija sociološkega »zdravega razuma«	št. 121—122, str. 75
Zoja Skušek	št. 128—132, str. 117
Slavko Splihal, Vrednotenje subjektov v mednarodnih odnosih. Vrednostna analiza zunanje-političnih vesti v delu	št. 121—122, str. 89
Ivo Urbančič, O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov	št. 121—122, str. 120



RAZPRAVE, KRITIKA

Božidar Debenjak, Imenitna satira	št. 121—122, str. 107
Time Hibber, Klic in odmev	št. 121—122, str. 107
Peter Jambrič, Ovir in kritičnost	št. 121—122, str. 99
teorije družbenega razvoja — Vzore konfliktov in razvoja procesi družbenih sprememb	št. 121—122, str. 9
Mace Jogan, Max Weber in strati- fičajska teorija	št. 121—122, str. 99
Savin Jogan, Demokratski sistem in Pariska komunizacija	št. 121—122, str. 1
Marko Kerševan, Humanistična ideologija in teorija	št. 121—122, str. 99
Darko Kolibač, Odrasli: Tudi hi- ter ation	št. 121—122, str. 91
Vojo Ljekar, Arheološka teorija di- skurz	št. 121—122, str. 117
Jure Miklavčič, Učrna postava mo- dernih formulacij v slovenskem elitarizmu 20. stoletja	št. 121—122, str. 117
Nenad Milčević, Govorica, mpedo- logija in politika	št. 121—122, str. 117
Rastko Močnik, Določanje vpraša- no	št. 121—122, str. 117

V letniku 1974 bodo Razprave objavile:

1. Filozofsko številko o vprašanjih zgodovine filozofije
2. Polemiko Urbančič—Žižek
3. Številko s področja umetnostne zgodovine
4. Proti idealistom, proti agnostikom — za materialistično teorijo označevalnih praks:

Tine Hribar: Znanosti in stvar sama (nadaljevanje)

Rastko Močnik: Dialektika občega, posebnega in posamičnega v romanih Henryja Jamesa

Matjaž Potrč: Senca predmeta

Braco Rotar: Guba je način/materija produciranja slike in mašinerija a-topičnega prikaza (guba ni objekt, temveč tehnika prikazovanja objekta)

Slavoj Žižek: O delu Henryja Jamesa »Ambasadorji«

