RAZPRAVE

Številka 3-5 (147-149) mar.-maj 1975, letnik XIII

PROBLEMI

Uredništvo: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Tekoči račun številka 50101-678-48982 z oznako za Probleme. Celoletna naročnina 60 dinarjev, cena posamezne številke 5 dinarjev, dvojne 10 dinarjev, trojne 15 dinarjev, za inozemstvo dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk ZGP »Pomurski tisk«, Murska Sobota, maj 1975.

Revijo denarno podpira KSS in je po sklepu republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

UMETNOST, DRUŽBA/TEKST

Nekaj pripomb o sedanjih razmerjih razrednega boja na področju književne produkcije in njenih ideologij

V času, ko je določena zaostritev ideološkega boja na področju ožje kulture spet pripeljala (idealistično) »vprašanje o literaturi« na kraj, kjer se črtajo razmejitve med idealizmom in materializmom, kjer se torej — v zadnji instanci — določajo fronte razrednega boja v specifični sferi družbene vrhnje stavbe

— pri čemer je sama idealistična oblika tega vprašanja, oblika, ki že vnaprej obmejuje-zapira polje odgovarjanja, tako rekoč »punktualna« incidenca funkcije splošne dominante, ki si jo v polju ožje »kulture« danes pridržuje meščanska razredna ideologija — kar je hkrati zadostno opozorilo slehernemu materialističnemu posegu, da se na **tem** področju giblje na nasprotnikovem terenu, na področju, kjer se, vsaj zaenkrat, vsak spopad, tudi tale, neizbežno začenja z nasprotnikovim napadom —

vpeljujejo Razprave nov razdelek, namenjen dialektičnomaterialistični teoretizaciji (predvsem domače) književne produkcije in nasploh problematiki produkcije v »jeziku« (tj. v govorici: sem spadajo torej tudi problematike kritike, prevajanja, vpraševanja o »dobrem« in »slabem« jeziku, vse do izraziteje ideoloških vprašanj »stila« in retorike[1]), hkrati pa boju z doslej vladajočimi ideološkimi pojmovanji na področjih »literarne tecrije«. Tisto namreč, kar se prikriva v obliki regresivnega literaturnega vprašanja, je problematika govorice in — prek nje — problematika označevalne prakse in njenih učinkov — družbenega simbolnega. Zato tudi vprašanja, ki jih odpira »literatura«, niso rešljiva na ravni, kjer se neposredno postavljajo.[2]

V tem spisu bomo, nemara ne čisto povezano, opozorili na nekatere oporne točke, ki kljub svoji »temeljnosti«, se pravi prav zaradi nje, pripadajo različnim konceptualnim ravninam.

I.

T.i. »literatura« se danes — tako kot celotno področje »umetniških« praks — dogaja **v razmerah razrednega boja** (če naj uporabimo to dovolj koncizno formulacijo iz neke polemike v Komunistu). Ni **nobenega** obče-humanističnega »človekovega bistva«, **nobene** »človeške dediščine«, ki ne bi bila že v **jedru** zaznamovana z razcepom, ki ga vnaša ta boj. Poudarjanje občega humanizma v katerikoli varianti je vselej zgolj specifični učinek prikrite afirmacije **določenega** pola razrednega boja. Tu mora iti analiza do konca: v najbolj 'nevtralni' tematiki, v impresionističnem tihožitju, v nedolžni ljubezenski pesmi, je treba — kot njeno 'odsotno' 'negativno' določenost — prepoznati zgodovinsko specificirano razredno pozicijo; opozoriti velja, da so za takšno analizo **posebej** primerne navidez 'nevtralne' 'obče' teme, ker je ob njih mogoče najlepše izpeljati

---

[1] Kako globoko je prodrla meščanska ideologija v vsakdanji govor prav na ravni retorike, nas opozori tale stavek na začetku nekega časopisnega uvodnika, v katerem je — takoj potem — govor tudi o razrednem boju: »Človeku je po naravi dano, da ščiti svoje življenje in lastnino.« Tu obča resnica retorično deluje kot protaza, hkrati pa je prav eksemplarično razvidna posebna razredna narava te »občosti« (človek, narava, življenje, lastnina): ideološka opredelitev bo vdrla prav v najbolj nevtralni in nedolžni trditvi.

[2] Ko danes veliko govorijo o kritiki, njeni potrebnosti in o tem, kako da je trenutno ni zadosti, moramo posebej opozoriti na dvoje: vsak materialistični poseg na to področje mora najprej opraviti z razumevanjem kritičnega diskurza kot **meta-govorice**, tj. diskurza, ki ima v zakupu »resnico« (»smisel«) diskurza, ki si ga jemlje za predmet. Na tem mestu v zvezi s to dovolj obdelano problematiko poudarimo samo, da je stališče meta-govorice **danes** glavno oporišče ofenzive meščanskega idealizma v ideološkem boju. Nadalje pa mora materialistična teorija specificirati problematiko meta-govorice v samem področju literature, tj. način, kako literatura noče iz sebe izločiti nikakršne »meta-« ravnine.

'otujitveni učinek', ki razprši nedolžno nevtralnost' v mrežo zgodovinske konkrecije.[3]

Vprašanje humanistične ideologije je kompleksno, saj je relativno samostojna sistematizacija prav tistega odnosa, ki je kot pravni termin »človekove osebe« strukturni pogoj za produkcijo na kapitalistični način. Za naš okvir pa je pomembno predvsem to, da si humanistična ideologija poišče v literarni produkciji tisto specifično strukturacijo delovnega procesa, na katero se lahko potem opre kot njen **specifični fetišizem.** »Faktorji« ali elementi delovnega procesa so namreč v literarni produkciji povezani na način, ki je v nasprotju z načinom njihove povezanosti v **dominantni** industrijski produkciji materialnih dobrin: prav to, da literarno produkcijo določa **obrtna** enotnost delovne sile in delovnega sredstva (v nasprotju z mašinistično enotnostjo tehnologije, t.j. delovnega sredstva in predmeta dela, značilno za kapitalistično industrijo), je materialna podlaga za ideološko mistifikacijo, po kateri naj bi literarni ali sploh umetniški »akt« bil zgled neodtujenega dela (cf. v tej zvezi Jamesonovo analizo Hemingwaya, Marksizem in forma). Prav to, da vsa ideološka privilegiranost literature temelji na družbeno nedominantni strukturi njenega specifičnega delovnega procesa, vzvratno učinkuje na sam tekstualni proces, ki se kot **literatura** (t.j. kot specifična zgodovinska strukturacija tekstualnega procesa) v ideologiji opredeljuje tako rekoč izključno per oppositionem (in morebiti per negationem) glede na dominantni kapitalistični produkcijski proces. To pa pomeni, da je kulturniško-idealistična mistifikacija literature odvisna od iz te mistifikacije radikalno izključenega pojmovanja literature kot produkcije po vzoru na dominantno produkcijo: samo iz te opozicije, ki pa že vnaprej priznava kapitalistično kategorijo produkcije za podlago primerjave, je možna kulturniška **fetišizacija** teksta kot literature in umetnosti. Ta fetišizacija, ki je aktivni zator tekstualne negativacije in njenega subverzivnega delovanja v meščanski organizaciji družbenega simbolnega, ima predvsem dva učinka: humanizmu kot meščanski ideologiji prinaša »materialno podlago« — hkrati pa literarno strukturacijo teksta pripušča v to družbeno zgolj sub specie ideologije, torej že vnaprej prirejeno interesom vladajočega razreda.

Tega zatora, ki vselej predpostavlja produktivistično razumevanje literature, a ga nikoli izreči ne more (najprej zato, ker produktivizem kot ideologija nikoli noče imeti opraviti s produkcijo kot materialnim družbenim razmerjem; in potem zato, ker — znanstveno — vprašanje literarne produkcije že odpre tudi materialistično vprašanje negativacije v samem produkcijskem procesu), seveda še zdaleč ne morejo prebiti nekatere sodobne »avantgardistične« literarne ideologije, ki nekdanji naturalistično-spontanistični besednjak zamenjujejo s tehnicistično-kibernetiškim: to je povsem notranja zadeva meščanske ideologije, popolnoma pojasnljiva s pojmovnikom ideologov vrste McLuhan, in tako rekoč neposredno ustreza tistemu, čemur sama ta ideologija pravi prehod iz industrijske v post-industrijsko družbo (pri čemer **regresivni** ideal literarništva ostaja pač značilno nedotaknjen; literarni zgodovini bi tu priporočili analizo Kataloga s **teh** stališč: njegov neantagonistični sinkretizem lepo očrtuje meje te ideologije — in hkrati zatira tisto, kar se je v njem res zgodilo; in kar je seveda tej zgodovini neopaženo srečno ušlo).

Odločno se je torej treba postaviti na stališče, da umetnost **odraža** (odseva) svojo družbeno vsebino. Toda prav pri tej formuli je odločilnega pomena, da ne zapademo empirističnemu in/ali idealističnemu mehanicizmu, ki se je ponavadi drži, tj., da je naš postopek vreden materialistične dialektike. To pomeni:

Ni res, da bi »na eni strani« bila umetnost kot znak, in ta znak bi odražal družbeno vsebino, ki bi bila »na drugi strani«. Gre za to, da je sama umetnost kot 'znak' **notranja** družbeni praksi, oziroma: da je prav to razmerje vnanjosti, ki je značilno za umetnost v njenem odnosu do družbene prakse, (vnanjosti, ki umetnosti šele mogoča, da se prikaže kot 'znak', 'odraz' itn.) **notranja vnanjost,** da se s to vnanjostjo šele konstituira sama 'družbena vsebina', ki jo nato umetnost 'odraža'.

Razmerje vnanjosti, v katerem se znajde umetnost glede na polje Družbenega, torej ne pomeni, da obtičimo na ravni **mehanicističnega** odražanja, kjer

---

[3] Simptomatična je ocena Fortejeve igre o Tomažu Münzerju v »Delu«: v imenu polemike proti vulgarno-ekonomističnim poenostavljanjem, neupoštevanjem psiholoških silnic itn. ta ocena pravzaprav nastopa proti temeljnemu 'učinku otujitve', proti demistifikaciji specifičnega fetiša 'zahodne umetnosti' — t.i. 'večne notranje problematike', 'večnih tem strasti, ljubezni'; za takšno fetišizacijo je konkretno-zgodovinska določenost 'večnih tem' vselej zgolj splet 'vnanjih okoliščin'.

npr. literatura 'posnema' 'resnično' realnost, ki je zunaj literature in ki jo literatura zaman skuša ujeti; ne pomeni, ker je ta vnanjost 'notranja vnanjost':

To, kar Družbeno izključi, skoz česar izključitev se Družbeno konstituira, ni — kot bi nas hotel marsikdo prepričati — nikakršen 'predčloveški kaos', nedoločljivo brezno 'prirode', marveč **že določena praksa, označevalna** praksa, 'dejanska podlaga' tistega, kar Freud imenuje »nezavedno«.

S stališča materialistične teorije moramo dojeti, da je 'izpraznitev', 'dezinvestiranje', skoz katero govorica nastopi kot prazna/nevralna forma, kot oblika, vnanja vsebini, prav dejanje, s katerim se ta 'vsebina', tj. polje Družbenega, polje družbene 'realnosti', **šele konstituira.**

Označevalna praksa 'odraža' svojo 'družbeno vsebino', vendar tako, da **je že vnaprej na delu v sami 'družbeni vsebini',** na delu kot njena 'negativna, odsotna določenost', saj se samo polje »družbenega« vzpostavi skoz izriv lastne ravni označevalne prakse. Drugače povedano, ker že sredi samega Družbenega zeva praznina, ker že sama 'pozitivnost' Družbenega vsebuje neki 'ne ...', jo je treba definirati 'negativno'.

Izključitev označevalne prakse je »pogoj za eksistenco« družbenega — in »umetnost« prav zato odseva nekaj, kar je drugačno in drugo od nje same, ker je sama prostor za reprezentacijo drugega v istem, ker je — kot »ena izmed« praks v polju družbenega — prav tista praksa, ki v tem polju reprezentira iz njega izključeno **drugo,** diferencirajočo-razpostavljajočo, isto (tj. opozicijo isto/drugo) vzpostavljajočo negativacijo; zato je razumljivo, da bo ta reprezentacijska instanca v protislovju s tistim diskurzom, ki uveljavlja enotnost tega polja kot neprotislovno občost, ki **že vzpostavljeno** »iluzorično« celotnost družbenega uveljavljanja proti njegovi vselejšnji in **vnaprejšnji** konstituirajoči negativnosti — negativnosti, ki je v samem tem polju na delu v napetosti med dominantno instanco in drugimi instancami, v razdalji (četudi »notranji«, zato še tem radikalnejši!) med dominanto in determinanto, torej naddeaerminiranosti, torej v kontradiktornosti samega družbenega. Ker ta občost noseči diskurz ni nič samostojnega, temveč — razen v pretenciozni polnosti ideološkega diskurza — od slehernega diskurza neločljivi zaznamek njegove pripadnosti neki totalnosti, njegova **političnost,** splošna senca, v kateri vsak posebni diskurz dobi svojo specifično »težo« — — je: 1. političnost navzoča v »umetnosti« prvenstveno kot ideologija, vendar hkrati vselej tudi kot »predmet« specifične obdelave v »umetniškem postopku«; 2. je torej »umetnost«, četudi je ne moremo reducirati na goli ideološki diskurz, od ideologije odvisna, živi od nje in »v« njej; 3. se v nasprotju z njeno »iluzorno« pripadnostjo celoti različnost, specifičnost literature in njena artikulacija z drugimi praksami-instancami v tej celoti kaže kot njena tekstualna subverzija.

Označevalna praksa je tisto, kar mora polje Družbenega izključiti, če naj se konstituira, in dopustiti zgolj v mejnih, obvladanih poljih, že zaznamovanih z ideološko falsifikacijo: kot polje »svetega«, religije, »umetnosti«, »norosti«, itn., pri čemer je vsakokratna konkretna določenost teh mejnih polj vselej zgodovinsko specificirana. Od mitske opozicije »svetega«/»profanega« do novoveškega razkola »logike srca« in »logike uma«.

Ni zaman že Freud religioznih obredov primerjal s prisilno nevrozo: dopuščene/ponarejene oblike označevalne prakse, umetnost, religija itd., so dobesedno **»vrnitev zatrtega«** družbeno-produkcijskega procesa, »vrnitev« tistega, s česar zatorom se polje tega procesa šele konstituira.

Tako označevalna praksa, npr. »umetniško delo«, 'odraža' družbeno vsebino, prinaša 'resnico' o družbi prav s tem, da ni njen goli 'odraz', marveč da **to družbeno vsebino 'odraža' v svojem lastnem mediju, ki je sam medij tistega, kar družba zatre.** Resnica o družbi namreč ni resnica same družbe, temveč resnica tistega, kar mora družba »ubiti«, če naj obstaja.

Drugače povedano: šele v tem 'odrazu' pride družba do svoje resnice. 'Odraz' družbe v umetnosti ni **odraz resnice,** je odraz, v katerem sámo odraženo **pride do svoje resnice.**

To seveda nikakor ne pomeni, da naj bi umetnost bila nekakšno neposredno/neodtujeno 'merilo', vzvišeno stališče, s katerega naj obsojamo družbo; narobe, prav umetniška praksa — kot oblika zgodovinske specifikacije označevalne prakse, kot znotraj-družbeni, dopuščeni re-prezentant s samim nastopom Družbenega zatrte označevalne prakse — je tisti 'medij', v katerem se najostreje »izražajo« protislovja Družbenega, **vključno** s protislovjem, ki je konstitutivno za sámo Družbeno.

To je svojevrstna dialektika umetnosti: kot pravi že Adorno, je hkrati družbena in zunaj-družbena. V abstrakciji od Družbenega bi zapadla v »predfalično regresijo«, v fetišizem, ki bi bil golo zanikanje (Verneinung) Družbe-

nega, brez zunaj- in pred-družbenega pa ne bi bila več umetnost, spremenila bi se v čisti znak, ki bi »odpravil« materialnost označevalnega procesa v puhlo ideološko peno.

Osnovna postavka je ireduktibilni 'dualizem' praks: družbeno produkcijske in označevalne prakse. Ta dualizem ima v zgodovini več imen, začenši z razcepom »svetega« in »profanega«.

Razmerje umetniške prakse do celote družbenih praks torej ni enako razmerju 'dela in celote', ne gre za heglovsko razmerje celote, ki se izraža/odraža v vsakem svojih delov; ohraniti je treba neko določeno **izvzetost** umetniške prakse iz celotnega polja »družbenega«.

Lahko bi rekli tudi takole: ta mejna polja (umetniška praksa, religiozna praksa, erotična praksa itn.) delujejo v svoji vsakokratni zgodovinsko-družbeni določenosti kot **nadomestniki** odsotne, s samim nastopom družbenega zatrte označevalne prakse. Ali: družbeno-produkcijska praksa nikoli ne more zaobseči celote, ostane v polju 'končnega', njena **totalnost** je vselej 'totalnost z luknjo', razsrediščena, elipsoidna totalnost, sredi katere vselej zeva praznina, ki ji prepreči, da bi se zapolnila v 'krog krogov', 'množico množic' itn. In vsakokratna družbeno-dopuščena oblika označevalne prakse (religija, umetnost, spolnost — organizacija polja 'neskončnega', užitka, »obče ekonomije«) deluje prav kot 'zamašek', ki omogoči imaginarno 'zapolnitev kroga', ki kot tak 'drži skupaj' Totalnost in brez katerega bi totalnost razpadla. V tem strogem pomenu so umetnost, religija itn. »imaginarno dopolnilo« 'tostranski bedi', ustroju družbeno-produkcijskega procesa; od tod bi bilo treba radikalno reinterpretirati Marxove in Engelsove stavke, ki govorijo o tej problematiki.

Prav kot zamašek, umestek je literatura sprejemni center za ideološke investicije tiste vrste, ki jih tako koncizno opredeljuje znana zahteva, da bodi umetnost zrcalo svojega časa. Zakaj kot produkcija, v kateri se — še malo, še malo — ohranja zgubljena enotnost obrtniškega mojstra, je literatura prav tisti kavelj, na katerega se lahko obesijo najintimnejše želje vsakega buržuja: v občanski družbi opravlja isto funkcijo kot država v sferi politične reprezentacije — in tako omogoča, da se posameznik imaginarno prepozna kot krompir v vreči naroda. Tako literatura postane izbrano sredstvo razrednega gospostva na področju družbenega simbolnega.

Jasno je, da se bo buržoazija, potem ko zgubi državo, v svojem razrednem boju opirala predvsem na literaturo in sploh na »kulturo«, tj. na »svojo« organizacijo družbenega simbolnega. **Zato** se tista esteticistično-elitistična ideologija, ki z očitkom razumarske abstrakcije zavrača filozofijo in na mesto najimenitnejšega (tj. dominantnega) diskurza postavlja literaturo (za to ideologijo literatura opravlja funkcijo filozofije, torej funkcijo reprezentacije **političnega** v polju teorije), zaostri prav takrat, ko zgubi tisto, kar bi naj bila njena »družbena podlaga« (nerazvita nacionalna buržoazija na oblasti): ker »družbena podlaga« nekega »dejstva« vrhnje stavbe ni substrat, ampak **odnos,** ekonomski odnos, ki se kaže (reprezentira) kot odnos med razredi in razredni boj.

Iz povedanega bi bilo mogoče nekoliko osvetliti tudi vprašanje tako imenovane »krize jezika«, ki se pri nas vse prepogosto postavlja v naivni veri (ki je pravzaprav le avtomatizem povsem določene razredne ideologije), da je jezik pač nekaj objektivnega, občega in nevtralnega — in je zato njegove »probleme« mogoče voluntaristično »reševati« z neposredno »zavestno« akcijo (stališče, ki ni daleč od nič manj naivnega in nemara še bolj togo ideološkega prepričanja avantgardnega poeta, da z vsako pesmico »izumlja« jezik). Jezikovni razkroj, ki ga prinaša povzpetniško malomeščanstvo, je pač v neposrednem strukturnem odnosu z jezikovnim čistunstvom »tradicionalne« buržoazije. Obojni ideologi lahko sproščajo ali utrjujejo »normo«, marksistično analizo pa zanima, iz česa se ta odnos strukturira. Tu naj opomnimo samo, da je kriza jezikovne norme — tokrat moramo ugotoviti neko določeno neposredovanost — pač kriza razreda, ki je s to normo kot jezikovno-znakovno normiranostjo govorice eksistenčno povezan, in če ga je nekoč vzpostavitev norme »postavila«, bo zdaj z njegovim padcem padla tudi norma, z njo pa, in tega se je treba resnično zavedati, tudi sam **znak,** njegov ideologem — in saussurovski jezik. Tako da »krize jezika« rešiti ni mogoče — narobe: sedanja naloga je, da se jo zaostri do njenega konca, do konca jezika kot normalizacije, normativizacije govorice po ideologemu znaka. Dotlej pa se nam zdi sedanje dogajanje pomembno predvsem zato, ker se vse jasneje in vse izraziteje kaže **posebna razredna narava** tistega, kar se uveljavlja kot **obča,** vse zavezujoča in torej nevtralno-totalizirajoča »jezikovna norma«. Slovenska buržoazna ideologija, čeprav še zmerom dominantna v sferi družbenega simbolnega, ni več sposobna, da bi zagotavljala temeljno enotnost te sfere v njeni

»infrastrukturni« organizaciji, v organizaciji govorice kot normalnega, nevtralnega sredstva komunikacije med individui-osebami.

Da ne gre — ob našem tolmačenju odražanja iz dvojnosti označevalne in družbeno-produkcijske prakse — za nobeno 'revizijo' marksizma-leninizma, dialektičnega in historičnega materializma, je razvidno že iz tega, da ne le sprejemamo vsa, še tako 'radikalna' stališča/stavke o razredni naravi umetnosti, o umetnosti kot odrazu družbene vsebine, marveč da prav zahtevamo, da se jih radikalizira; gre nam pa zgolj za to, da hkrati — z dialektičnim odskokom — izstavimo pogoje, predpostavke, ki sploh omogočijo to odražanje, skoz katere se šele vzpostavi razmik med odražano vsebino' in 'medijem' odražanja — pogoje, ki jih v neposrednosti fetišistične naperjenosti k odražani 'vsebini' nujno spregledamo.[4]

II.

Danes je mogoče govoriti o »umetnosti« — ne da bi zapadli v ideološke mistifikacije — edinole izhajajoč iz osnovnega zgodovinskega preloma, ki določa celoto našega odnosa do nje; preloma, ki ga lahko ob koncu 19. stoletja artikuliramo v vseh umetnostnih 'vejah': v književnosti konec 'realizma' v najosnovnejšem pomenu neposredno-naivne 'quasi-realnosti' umetniškega dela, neposredno naivne vere v govorico kot nevtralen medij izražanja 'notranjosti' ali odražanja 'objektivne realnosti'; v slikarstvu konec posnemanja 'predmetne realnosti'; v glasbi konec klasičnega tonalnega ustroja itn. Ta prelom lahko povsem natančno določimo z imeni: v poeziji pozni Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé (**ne še** Baudelaire), v prozni književnosti poteka meja (ena izmed meja) sredi samega Joyceovega dela, od Uliksa naprej (**ne še** Dublinčani in Umetnikov mladostni portret), v slikarstvu Cézanne (**ne še** impresionisti), v glasbi Schönberg (**ne še** Debussy). Ta prelom je sicer kot prelom 'obče znano' dejstvo, toda odprto ostane vprašanje teoretizacije tega »dejstva«, izstavitve njegovega dometa. Tu ni mesto, da bi razvijali vsaj v 'strukturalizmu' in 'poststrukturalizmu' široko razvito tezo o vzporednosti tega preloma s prelomom Marx/Nietzsche/Freud, opozoriti pa velja predvsem, da ta zareza še danes ni premišljena, da je njen domet še danes zatrt. Dandanes se zdi, da gre za že zdavnaj 'prevladani' in 'radikalizirani' začetek (kaj je neki Schönberg — seveda, kar se tiče 'radikalnosti' — v primerjavi s sodobno elektronsko glasbo, kaj je neki Mallarmé že v primerjavi s povojnim dadaizmom?[5]), toda vse te 'radikalizacije' in 'nadaljevanja' so pravzaprav praktični **revizionizmi,** navidezna 'razvijanja', ki pa v glavnem zgolj zamračujejo temeljni gib te zareze: prelom s temeljno potezo 'zahodne umetnosti', se pravi z **umetnostjo samo** v njeni konkretno-zgodovinski določenosti, prelom z **zatorom svojega produkcijskega**

---

[4] V odgovor tistim, ki bodo na tem mestu povzdignili glas, da gre v jedru za prastaro iracionalistično pojmovanje umetnosti kot učinka asocialnih/nezavednih sil, moramo takoj poudariti, da nam gre za **določeno** interpretacijo psihoanalitične teorije, v kateri vidimo edinole ohranjeno temeljno, še samemu Freudu napol zakrito razsežnost njegovega lastnega odkritja: za na Lacana navezujoče usmeritve, ki Nezavedno pojmujejo kot specifično **označevalno** prakso, v ostrem nasprotju z jungovskim obskurantističnim revizionizmom. Ob tem se seveda odpira vprašanje sprejemanja in dojemanja Freuda na Slovenskem. Polemika V. Zupana s T. Svetino je značilna predvsem kot kazalec ravni te recepcije: na eni strani kulturniško-lepodušniško, psevdo-'objektivno' 'pobijanje', vseskoz slepo za temeljni domet Freudovega odkritja, na drugi strani skrajno obskurantistična, 'jungovska' različica 'globokih prabitnih sil' itn., ideološko zavezana **Lebensphilosophie.**

Hkrati pa na drugi strani nekateri 'radikalni' psihiatri — s simptomatično vztrajnim zanikanjem vezi z »antipsihiatrijo« — prodajajo kot zadnje odkritje »krizo« psihoanalize in terjajo usmeritev k 'socialno' usmerjenemu analitičnemu revizionizmu »neopshioanalize« (Rapport, Horney, Fromm, Sullivan), katerega prikriti ideološki konformizem je razgalil že Marcuse v Erosu in civilizaciji.

[5] V »likovni umetnosti« lahko zasledujemo deviiranje oziroma »radikalizacijo« oziroma revizijo dejavnosti preloma: Cézanna »radikalizira« kubizem; medvojno in deloma povojno Dado, to anticipacijo kulturne revolucije (ki je nujno dvojna saj so v njej zastopani poleg elementov preloma še elementi meščanskega liberalizma, anarhizma itn.; skratka, Dado moramo pojmovati kot koalicijo »svobodomiselnih«, ki se v njenem okviru izvaja prelom — npr. v delih Schwittersa, Ernsta, Picabie, Tzaraja — in revizija preloma — npr. v delih Arpa, Chirica in večine povojne Dade) »radikalizira« najprej njeno »nadaljevanje« po vojni, nato pa jo dokončno deviirata surrealizem in Bauhaus.

procesa; prelom, ki ga torej na ravni označevalne prakse naredi ta temeljna zareza s konca 19. stoletja, ki ga na ravni analize družbenega produkcijskega procesa naredi Marx, ki ga na ravni analize 'produkcije' etično-ideoloških kategorij naredi Nietzsche, ki ga na ravni 'produkcije' nezavednega naredi Freud.

»Takšna tesnoba se polasti človeka, ko odkrije figuro svoje moči, da se odvrne od nje prav v dejanju, ki je njegovo, ko to dejanje njegovo moč pokaže golo.« (Lacan) Povsod — tako v 'teoriji' kot v 'praksi' — smo priče učinku naknadnosti ozavedenja, učinku spregleda dometa svojega lastnega dejanja, spregleda dometa te zgodovinske zareze, in prav ta spregled omogoči omenjene revizionizme. Šele polje 'strukturalizma' in 'post-strukturalizma', natančneje (če naj opustimo te ideološke vzdevke) polje **materialistične teorije označevalne prakse**, je polje poznejšega ozavedenja, ponovitve/povrnitve te zgodovinske zareze; temu rabi vsa konceptualna aparatura, ki se nanaša na razsrediščenost produkcije glede na re-prezentacijo, »procesa izjavljanja« glede na »proces izjave«, označevalca glede na označenca, geno-teksta glede na feno-tekst, na pomen kot poznejši učinek 'avtonomnih' označevalnih operacij, na tekstualno prakso kot ne-smisel, ki šele proizvaja smisel itn. itn.

Dandanes, po tem prelomu, enostavno ni več mogoče **pisati** (pisati v strogem pomenu, ki ga ta beseda dobi v teoriji označevalne prakse), ne da bi poznali osnovne zakonitosti materialistične dialektike — konec je mita o 'naivni', 'čisti', od refleksije 'neomadeževani' poetski 'ustvarjalnosti'. Poglejmo **katerekoli** ime, ki resnično nekaj pomeni v avantgardi, Mallarméja, Schönberga, Pounda, Brechta . . . — **ireduktibilen** sestavni del prakse vsakega izmed njih je (v prakso vpeta, ne vnanja) 'refleksija' te prakse, refleksija, ki meri prav na to, da, četudi nemara v še »divji«, mistificirani obliki, razbije fetiš »umetniškega dela«, v katerem je zastrt proces njegove produkcije.[6]

Diletantizem slovenske literature, še posebno izrazit v modernizmih in »avantgardizmih«, ima zatorej — danes bolj kot kdajkoli — **povsem razreden** pomen.

Pravi »arhetip« popolnega spregleda, kaj pomeni ta prelom, je tudi pri nas prevedena knjiga H. Friedricha **Struktura moderne lirike;** težave se začenjajo že pri naslovu — avtor pravi: »Priznam, da bi se bil v tej predelani izdaji rajši izognil besedi 'struktura'; zakaj veliko bolj kakor v času prve izdaje se je razširila kot modna beseda na vseh mogočih področjih.« (Predg. k 9. izdaji.) Ta »modnost« naj bi verjetno zadevala »strukturalizem« — toda poglejmo, kaj pomeni ta beseda samemu avtorju: »'Struktura' pomeni tu skupno podobo skupine številnih lirskih pesmi, ki nikakor niso morale vplivati druga na drugo, katerih posamezne posebnosti pa se vendarle ujemajo in jih je mogoče razložiti drugo iz druge, vsekakor pa se pojavljajo tako pogosto in v enakem razporedu, da jih ni mogoče obravnavati kot naključja«. Torej navadna abstraktna občost 'idealnega tipa', indiferentnega do prave zgodovinske konkrecije, do svojih 'posebnih' oblik, kar je seveda že formalno-metodološko vzeto daleč pod »strukturalističnim« pojmom strukture kot **diferencialnega** sklopa — res bi bilo bolje, če bi se avtor izognil tej besedi, saj se je zdaj bati, da bo, vsaj pri nas v Sloveniji, glede na dosledšnja »razumevanja« strukturalizma, začel veljati za »strukturalista«!

Odveč je pripomniti, da se takšna abstraktno-občа uporaba pojma »strukture« nujno izteče v nezgodovinsko zastavitev vprašanja, v metodično postavljanje »strukture« v nasprotje z »zgodovino«, ki ga sam avtor večkrat poudarja. Potemtakem se tudi ne smemo začuditi, če se v imenu težišča na »strukturi« izključijo iz obravnave prav nekateri **temeljni** pisci preloma: »Spričo pojma strukture je popolnost zgodovinskega gradiva odveč, zlasti, če prinaša gradivo samo različice osnovne strukture, kot recimo pri Lautréamontu, ki je sicer danes precej vpliven, je pa samo slabša varianta Rimbauda . . .«.

---

[6] Za tiste naivne scientistične ideologe, ki menijo, da gre za 'poznanstvenjenje' same umetnosti, naj pripomnimo zgolj to, da je nujna in nezvedljiva **druga** stran tega procesa 'poumetnjenje' same znanosti; proces, ki ga je — kot »krizo kritike« — dovolj poljudno opisal že Roland Barthes. Seveda pa v tem dvojnem razmerju ni nikakršne simetrije: če namreč znanost prevzema nekatere »funkcije« umetnosti, če se npr. **danes pri nas** tako imenovana zgodovina govorice dogaja, kolikor se dogaja, pretežno (dominantno) v polju teorije, in šele potem, čisto drugotno, tu in tam v literarni praksi (in še to predvsem v **prevodni** praksi, kar je sploh že postalo tradicija) — pa je tako imenovana scientifikacija pesništva zgolj ideološki nasprotni napad, ki naj prepreči, zaustavi, odpravi prav ta subverzivni ritem zgodovine materije.

In prav komično je opazovati, kako Friedrich kot opredelitve »moderne lirike« zgolj ponavlja to, kar v nji vidi prav tista ideološka »vsakdanja zavest«, kateri se »moderna lirika« skuša otujiti: hermetizem, kaos, beg v irealnost, magija/sugestija besed ne glede na njihov vsakdanji/predmetni pomen itn.; kako 'meri' avantgardno poezijo še vedno z merili 'klasične' — zato so tudi vse njegove temeljne opredilitve negativne. V tem abstraktno-empiričnem naštevanju »potez« se zgubijo tudi siceršnji posamični dovolj predirni pogledi, o razliki med klasično in moderno pesniško uporabo metafore, o temeljni disonantnosti moderne lirike itn.

Tu lepo vidimo, kako se metodološko **idealizem** (pričujoč v uporabi pojma »strukture«) in **empiricizem** vzajemno podpirata: ker Friedrichu manjka **teorijski pojem** preloma »avantgarde«, našteva kot njene »poteze« **hkrati** resnične poteze tega preloma in poteze, ki že pripadajo njegovi ideološki mistifikaciji, predvsem spiritualističnemu obskurantizmu.

III.

Slovenci pravega avantgardnega »preloma« še nismo prestali: kolikor pride do navezav na 'avantgardne' sodobne evropske usmeritve, gre za navezave na avtorje, katerih teksti že delujejo kot 'odskok' glede na osnovno »podlago«, »ozadje« (fon) avantgardnega preloma (prelom Lautréamont/Mallarmé), 'odskok', ki seveda predpostavlja, da je to ozadje že navzoče — toda prav te podlage v slovenski konstelaciji ni. (Tipičen primer: ekspresionizem.)

Celotno gibanje 'od biti k ničU', ki kulminira v t. im. 'reizmu', pripelje **do roba** tega preloma — toda zgolj do roba, ni pa odločilnega sestopa, temeljnega skustva **teksta,** radikalne razsrediščenosti 'produkcijskega procesa' glede na njegovo lastno ideološko reprezentacijo. Skrajno napetost tega **roba** zaznamujejo imena: Boris Paš, Aleš Kermauner, I. G. Plamen,[7] in že njihova individualna usoda govori o neznosnem pritisku ideologije.

V tem trenutku nastopi reakcija, ki zadovolji natančno definirano družbeno potrebo — začetek s skupino 442; ni naključno olajšanje, ki ga je bilo v nekaterih krogih čutiti ob nastopu te skupine — 'končno gre spet za poezijo' itn. itn.

Likovni del »gibanja OHO« je doživel nekoliko drugačno usodo: za njim se ni pojavila nikakršna skupina 442, temveč je razpad gibanja omogočil bolj ali manj komercialen uvoz modernizma z nekoliko manjšo zamudo kot ponavadi. Revizija je tu ubrala druga pota, manj ideološko jasna, manj aplikativno linearna: ni ostre »generacijske« meje med slikarji, pa tudi prispevki skupine OHO so le zelo poredko doživeli oblikovalsko eksploatacijo. Toda v zadnji instanci gre za isti pojav kot v literaturi: »gibanje OHO« je omogočilo obnovo tradicije.

Nastop skupine 442 ni bil namreč v jedru nič drugega kot »reafirmacija poezije«, poezije v dobro nam znanem 'klasičnem' pomenu, katerega teorijski korelat so pojmi kot 'izraz', 'ustvarjalnost' itn. itn., se pravi, da 442 praktično afirmira celotni doživljajsko-ekspresivistično-kreativistični obskurantizem.[8] (In da se je skupina tudi sama natančno **tako** razumela, nam lepo dokazujejo tedanji polemični zapiski njenih predstavnikov — prim. npr. polemike I. Svetine proti I. G. Plamnu v Tribuni.) Značilna je tale premena: ko je skupina 442 prišla na prizorišče, je jasno delovala kot 'tradicionalistična' reakcija na 'skrajni avantgardizem' skupine OHO itn.; ko pa se je OHO razkrojil, tj. ko je — kot bi rekel Lotman — zginil »fon«, ki ga je OHO nudil 442, pa je sama skupina 442 — natančneje, iz nje izhajajoči širši krog — začela delovati kot jedro mlajše 'avantgarde'. Vse navidezno 'bogastvo', ki ga je odprl prihod te skupine, vse 'členjenje', ki ga je empirično klasificiral T. Kermauner, je povr-

---

[7] I. G. Plamna tu **izvzemamo** iz celote »gibanja OHO«, ki je bilo že v jedru ideološko zaznamovano.

[8] Tu bi bila potrebna analiza, ki bi vzpostavila navidez 'presenetljivo' povezavo nastop skupine 442 — ideološke potrebe slovenske (malo)-meščanske inteligence v danem trenutku.

šinski učinek, ki dobiva svojo 'energijo' iz bega pred pravim prelomom, skustvom 'tekstualnosti'.[9]

Vsa navidezna 'radikalizacija' avantgarde, 'revolucije' na tekočem traku, 'konkretna' poezija, uvajanje haiku-ja, mlade, 'najmlajše' generacije itn. itn. — vse to se čedalje bolj pretvarja v čisto **videzovanje,** za katerim stoji goli voluntaristični subjektivizem. (So seveda izjeme, ki dobesedno **potrjujejo** pravilo, tj. v **cpoziciji** do katerih dobi pravilo šele **pomen:** nekatera dela M. Švabiča npr.)[10]

Nekaj zaslug pri tem, da so OHO tako uspešno potopili v pozabo, ima tudi meščanska literarna ideologija, ki se njegove navzočnosti tudi sicer ni kdo ve kako zelo zavedala. Praznino, ki je nastala s to izključitvijo, je ta ideologija z veseljem zapolnila s svojim pluralizmom, ki ni drugo kakor **diktatura meščanske ideologije** v organizaciji družbenega simbolnega na način »kulture«. Meščanski odnos do literature se sploh giblje le v skrajnostih: pozna samo lovor in molk ekskomunikacije, in zanj so ves čas značilne mučne »dvojice«: afirmacija množice »avantgard« proti resnični avantgardi, Šalamuna proti I. G. Plamnu, itn.; pri tem se prvi členi teh opozicij menjavajo z naglico, popolnoma nekomenzurabilno z **zgodovinskim časom** izključene konstelacije — in sestavljajo vsebino linearnega časa ideološkega diskurza, ki jih **sploh šele konstituira** (nemara bi iz tega lahko razumeli obup trenutnih »avantgard«, ki so — po logiki tiste druge zgodovine — ostale brez svoje »teorije«, tj. brez ideološke spremljave, ki pa je zanje, žal, konstitutivna). Iz tega nam postane razumljiva **zgodovinska** funkcija pozitivistične zahteve, da je treba literarne pojave obravnavati »vse enako«: ta zahteva se izreka na podlagi meščanskega idealističnega normativističnega ekskluzivizma, in je, četudi vseskoz mehanicistična, tj. vulgarno materialistična, vendarle začetna — sicer še simetrična, nekontradiktorna in torej **podrejena** — opozicija proti dominantni ideologiji v polju, v katerem je sleherni diskurz že vnaprej zaznamovan z idealizmom. (Tu lahko kar takoj opozorimo na eno izmed nalog »marksistične kritike«: zdaj, ko je materialistična teorija **zamenjala polje,** ko je »iz-stopila« iz tistega polja, kjer je opozicija med pozitivizmom in esteticizmom artikulirala zgolj dominanto idealizma, moramo preinterpretirati našo domačo **materialistično tradicijo** (marksistično in nemarksistično) na ožjem področju kulture in književnosti — in z materialističnim konceptualnim aparatom analizirati **idejni boj,** ki ga je ta materialistična teorija bojevala z esteticističnim idealizmom; poleg teoretične vrednosti ne gre prezreti tudi nekaterih povsem aktualnih političnih implikacij, ki bi jih takšna analiza vsebovala.)

To isto ideologijo — nihanje med tečajema iracionalistično-doživljajske mitologije »totalnega gledališča« itn. in (v jedru povsem konformistične, dvorno-opozicionarske') družbene ironije (npr. Jesihove drame) — žal opažamo tudi v t. im., 'radikalnih', napol institucionaliziranih gledaliških skupinah. Tako

---

[9] Tu se po našem mnenju pokaže slabost **empiricizma** T. Kermaunerja: analizo sicer lepo pripelje 'od biti k niču', spregleda pa na tem robu delujoči prelom, zato se mu 'reizem' naenkrat začne členiti v reizem-ludizem itn. itn., v isti koš — kot 'podvrste' — spravlja usmeritve, ki — kljub morebitni površinski podobnosti — pripadajo v temelju različnim poljem. Kermauner pravzaprav nasede optični prevari, značilni za (ideološko) stališče »liričnega subjekta« kot odprave (sicer imaginarnega) razmerja poet-bralec; prelom sicer resda že grize v ta rob, a do njega — v slovenskem jeziku — ne pride, zato se empirično reizem **res** razdrobi po črtah svojih notranjih ideoloških lomov na »podvrste«; toda tisto, kar je vse ideološko heterogeno polje obmejevalo — in kar je Kermaunerju v nekem trenutku omogočilo, da je heterogenost povzel v enotnosti novega **imena** — prav to kritiku uide: uide mu prav kot kritiku, kot imenovalcu, nemogočemu govorcu metadiskurza v polju, kjer je vsak metadiskurz vselej že vnaprej vključen v svoj diskurz-objekt, kot tistemu, ki mu pač mora iti za enotnost imena, in ne za tisto, kar to enotnost obmejuje — v obeh pomenih: omejenosti in zamejenosti glede na **drugo.**

[10] Tu se pač moramo strinjati z I. Urbančičem — s to pripombo, da je naivna imaginarna iluzija, če Urbančič misli, da je ime znak »jaza«; mi bi raje rekli, da je »jaz« ime nekega znaka, namreč tistega označevalca, ki predstavlja subjekt za drugi označevalec. Že na ravni preprostega preudarka pa bi morali opozoriti, da je ime, ki je nanosljivo na ta ali oni skustveni osebek, vselej križanec med dvema označevalcema — enim motiviranim in rodovnim, drugim arbitrarnim in plodom samovoljne roditeljske izbire (vsaj v ozkih mejah naše meščanske »kulture«). Posebni primer neduhovitosti imenovalcev, ki zahteva dodatni označevalec »jr.«, tako rekoč dobesedno udejanja navedeno formulo, saj ti črki pač predstavljata v infansu subjekt za očetovo ime pred sabo.

da se lahko popolnoma strinjamo z oceno J. Zlobca, da je Glej dokončna afirmacija meščanskega gledališča pri nas (ob oceni izvedbe Šeligove igre Kdor skak, tisti hlap v Sodobnosti); preseneča (in to postavlja v dokaj nenavadno luč Zlobčevo 'radikalnost'), da pri njem ta izjava predpostavlja, da so druge gledališke institucije 'nemeščanske' ali vsaj 'manj meščanske'!

Tu bi bilo pravo mesto za pravo oceno današnjega 'prodora vzhodne misli': ni naključje, da je do enega redkih resničnih, nemistificiranih stikov med 'Vzhodom' (Kitajsko, Japonsko) in evropsko avantgardo prišlo prav pri levo, komunistično usmerjenih avtorjih: odveč je opozoriti na odločilno vlogo tega stika za sámo jedro Eisensteinove in Brechtove prakse. Ob današnjem 'odpiranju Vzhodu' je treba vztrajati pri ostri ločnici med avantgardo, vredno tega imena (poleg omenjenih še E. Pound, A. Artaud itn.), in ideološko spiritualistično godljo, ki jo danes množična glasila buržoazije s prav mučno vsiljivostjo ponujajo kot 'rešitev iz duhovne stiske', celo v obliki (plačanih, seveda) tečajev »transcendentalne meditacije« (pri čemer je že sama ta sintagma strogo vzeto nesmisel, ideološka spaka par excellence), kjer gre torej zgolj za zgodovinsko neodgovoren beg v eksotiko; ločnici, ki poteka ob alternativi: materialistična teorija označevalne prakse (ki razprši reakcionarno fantazmo »duha Vzhoda«) ali spiritualistični obskurantizem, ki ga čarovniki iz zaprašenega kabareta buržoazne ideologije vlačijo iz klobuka kot najnovejši trik »kozmične osvoboditve«.[11]

Od tod lahko tudi razložimo **eno izmed** strani v samih Problemih dejavnega razkola med Literaturo in Razpravami: donedavna je med literarno in kritično produkcijo obstajalo neko določeno skladje — četudi seveda ostane vprašanje, koliko si literatura ni v tej kritiki zastirala lastne resnice; toda to ničesar ne spremeni na stvari, kajti četudi si jo je, pa je bilo to zastiranje imanentna samoprevara same literarne produkcije. Rekli bi lahko tako: obstajalo je skladje med samorazumetjem literature in kritiko. Zadnji primer tega ujemanja ni po naključju prav skupina OHO — prav pri njej se namreč izteče pot 'od biti k niču', ki pripelje do roba pravega preloma. Tega ujemanja ni več prav od skupine 442. (Čeprav si tudi 'najnovejše' smeri že priskrbujejo svoje ideološke opravičevalce (prim. spise D. Poniža), pa bi se dalo pokazati kvalitativno različnost glede na poprejšnjo konstelacijo.)

V takšnih trenutkih praznine, odsotnosti avantgarde, je njen nadomestnik (tenant-lieu) lahko edinole **teorija.**

IV.

Intervencija dialektičnomaterialistične teorije v polju »literarne teorije« je lahko resnično plodna v sedanjem trenutku, če se osredišči predvsem na tele naloge:

a) V interpretaciji »zgodovine slovenske literature«: prodor skoz empirično dane razmejitve in alternative k zastrtosti, »monumentalni zgodovini« (Sollers), k izstavitvi resničnih/zatrtih prelomov, na površini neopaznih premikov, ki pa zaznamujejo edino 'resnično dogajanje'.

b) Glede na trenutno ideološko prizorišče pri nas je značilna predvsem revščina 'alternativ', k se ponujajo, na čelu s temeljno alternativo tradicionalno-humanistične ali avantgardne umetnosti.

Tako da resnična **odločitev** danes ni izbira med že danimi možnostmi, marveč najprej in predvsem **ločitev od,** od-ločitev polja danih možnosti, brechtovska **Verfremdung,** 'otujitev', odskok.

Ne odgovor na (lažna, ideološka) vprašanja, ki jih ponuja dano polje, marveč pristno dialektični akt odskoka, v katerem se sámo vprašanje, vtem ko reflektiramo zgodovinsko posredovanost načina njegove zastavitve, na tej drugi ravni pokaže kot **svoj lastni odgovor.** Drugače povedano: edini 'pravilni' odgovor na ideološko vprašanje je v tem, da izstavimo zgodovinsko konkretizirano situacijo, ki proizvede sámo to vprašanje, odgovor na katero je prav to vprašanje.

Izdelati vsaj nastavke takšne analize za položaj pri nas, izstaviti specifične mehanizme premestitev/potvorb, po katerih se v teh lažnih, ideoloških, »neantagonističnih« alternativah re-prezentirajo odločilna družbena protislovja, mora biti ena naših glavnih nalog.

---

[11] Ob tem bi bilo zanimivo izprašati opozicijo Kitajska/Indija: zakaj se praksa resnične avantgarde naslanja pretežno na Kitajsko, modni obskurantizem pa pretežno na Indijo?

c) Radikalna reafirmacija umetniške prakse kot **odraza** družbene vsebine, toda — kot smo že skušali nakazati — reafirmacija, osvobojena slehernega mehanicizma, ki slednjič vodi prav k idealizmu. Reafirmacija, ki mora hkrati vpeljati tematiko razrednega boja, z radikalnim zavračanjem obeh temeljnih oblik ideologije, humanistične in tehnokratske, ki bo pokazala, da sta ti ideologiji sovisni, da si skupaj prizadevata, da bi zatrli instanco razrednega boja, da je torej njun učinek zator, ki je sam funkcija razrednega boja. (Danes se s humanizmom dogaja isto kot včasih z idealizmom: vsako distanciranje od humanizma se z neverjetno, po svoji nevrotično-prisilni naravi prav **simptomatično** slepoto razume in obrazloži kot prikrito ali neprikrito afirmacijo 'nečloveškega' itn.)

d) Vpeljevanje (s prevodi, razlagami) tistih resnično avantgardnih piscev, ki pri nas še niso našli pravega odmeva — ob hkratnem razvijanju materialistične teorije označevalne prakse, za katero menimo, da je — kot teorijska opora kulturne revolucije — v sedanji svetovni konstelaciji nezvedljivi del marksizma, njegova bistvena radikalizacija.

e) Dialektičnomaterialistlčna predelava/»prisvojitev« piscev, ki so po površinskih 'pripadnostih' daleč od materialistične teorije označevalne prakse, katerih teorijska **praksa** pa je (mnogokrat tudi v nasprotju z njihovo lastno reprezentacijo) velikanski, nepogrešljiv prispevek k materialistični teoriji. Da ne bi spet govorili o 'največjem med njimi', Adornu, vzemimo pri nas manj znano ime, Fredrica Jamesona, ki je površinsko usmerjen ostro proti »strukturalizmu«. Za vse njegove izjave o »strukturalizmu« lahko jasno pokažemo, da so v strogem pomenu **nesmisli**, da v njih 'ne ve, kaj govori', da »strukturalizmu« podtika kot njegovo lastno raven prav tisto, česar preboj **definira** teorije označevalne prakse: raven meta-govorice, znakovna dvojnost označenca in označevalca itn. Zato pa prinaša sama njegova praksa tako rekoč v 'divji' obliki kopico dosežkov: samo njegovo razpravljanje o dialektični metodi kot »diferencialni« metodi, izvrstna analiza Hemingwaya, ki izpeljuje 'eksotičnost' **tematike** njegovih spisov iz **stilske** nujnosti pisanja nekega določenega tipa stavkov (in v tem je jedro): Hemingwayevo pisanje ne 'odraža' družbene vsebine prek tematike, marveč **neposredno** v organizaciji same označevalne ekonomije, katere drugotni učinek je šele tematika) itn.

f) Ponovno branje samih klasikov marksizma-leninizma s stališča dosežkov dialektičnomaterialistične teorije označevalne prakse: nakažimo zgolj eno, navidez 'obrobno' možnost: branje Marxovih velikih analiz razrednih bojev revolucionarnega leta 1848 glede na dialektično igro re-prezentacije socialnih sil v polju političnega, navezava **mehanizmov** te re-prezentacije na postopke »dela sanj«.

O LIKOVNI KRITIKI

> Kar jih dela za zastopnike malomeščana, je to, da v duhu ne morejo prek pregraj (Schranken), prek katerih ne more malomeščan v svojem življenju, da jih torej v teoriji žene k tistim nalogam in rešitvam, h katerim žene v praksi malomeščana materialni interes in družbeni položaj. To je nasploh odnos **političnih** in **literarnih zastopnikov** nekega razreda do razreda, ki ga zastopajo. (Marx, Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta).
>
> Materializem je torej spoznanje transformacije teles in zgodovine kot govorice in s tem misli. (Sollers, Sur le matérialisme).

Ker je v tem zapisu zapisanih nekaj ugotovitev o »nacionalni« likovni kritiki, se nam zdi najprej potrebno eksplicitirati našo intenco.

Najprej: nikakor nam ne gre za obujanje kake polemike v okviru te kritike in še manj na njeni ravni: mi bi bili prisiljeni menjati raven, saj je po vsem videzu utemeljeno prepričanje, da daje ta kritika od sebe vse, kar pač zmore. Vsako znižanje ravni v idejnem boju pa bi bilo v prid meščanski ekonomiji in ideologiji (Devade). Poleg tega bi lahko do pertinentne polemike prišlo le v primeru, ko bi bil zastavek našega pisanja kakšna »umetniška smer« ali kak podoben učinek sodobne meščanske fetišistične ideologije v območju umetnostnega tržišča.

Nato: naš namen ni popravljanje, izboljševanje, prevzgojevanje kritikov, konstrukcija popolnejše kritike v njenem aktualnem ideološkem polju. Prepričani smo namreč, da je nujno najprej opustiti to polje, če hočemo zares drugačno kritiko. Dotlej pa lahko govorimo samo o stopnjah uspelosti v okviru enega ideološko pojmovno vrednostnega kontinuuma, to pa ni ne koristno in ne prijetno opravilo.

Vrhu tega se ne odločamo za nobeno stran v tej kritiki, ker so za naše izhodišče (zgodovinski in dialektični materializem) različnosti med posameznimi »smermi« (tj. pisci) le neznatni odtenki, nanašajoči se na »predmete« kritiškega diskurza in zasebne interese posameznikov, ne pa na obzor izvrševanja tega diskurza.[1]

Občasni spori zadevajo predvsem oslovo senco in zasebne koristi posameznih piscev — sicer pa so ti spori ponavadi zakulisni, v besedilih kritika navzoči le kot namigi (torej prikriti), zato pa tem bolj zagrizeni na ravni zasebnih odnosov kritikov. To prikrivanje — nepomembnih — konfliktov, ki sodi k bontonu te kritike, je pravzaprav eden od razlogov za njeno zakrnelost. Toda o tem pozneje.

Zaradi zapisanega, pa tudi zato, da ne bi prevzeli obveznosti v zvezi z morebitno jalovo polemiko, ne navajamo imen piscev in člankov iz vrst obravnavane kritike; za pravilnost citatov pa jamči pisec tega članka.

I.

Slovenske likovne kritike ni mogoče obravnavati na docela enak način kot sestrsko kritiko (tj. etablirano kritiko) v deželah kapitalističnega sistema, saj so v naši kritiki vsa tri sinkretična »pravila«: »objektivnost«, »okus« in »jasnost«, ki jih n. pr. Barthes pripisuje meščanski kritiki, dokaj zastrta in včasih skoraj do nespoznatnosti skažena, vendar pa jih je z dedukcijo in z dobršno mero dobrohotnosti mogoče v večini primerov le nekako rekonstituirati.[2]

»Objektivnost« se v naši kritiki enači z »iskrenostjo« in »avtentičnostjo«, tj. z »zdravo pametjo« oziroma s »splošnim mnenjem« (pogoste sintagme: »jasno je«, »vsi vemo«, »vsak Slovenec«, »noben Slovenec« itn. itn.). »Okus« je v tej kritiki tako zatrt, da lahko učinkuje samo še kot kritikova zasebna lastnost, se pravi, da formalno ne nastopa, temveč prepaja besedilo te kritike kot njen na videz odsoten (skrit v »objektivnosti«) in nujno nereflektiran temelj. (Primer: nezmotljivo in »spontano« ogrevanje za folkloristične verzije »moderne umetnosti« tipa »ljubljanska šola«, »češka umetnost«, »pariška šola« itn., seveda, če ne teče beseda o »nespornih«, »mednarodno priznanih«, (tj. po mednarodnem kapitalu priznanih) veličinah). »Jasnosti« pa tej kritiki, zla-

sti ne jasnosti izhodišč, ni mogoče pripisovati — razen, ko gre za jasno odklanjanje tistega, česar se (še) ne more polastiti, tj. tistega, kar ne sodi v sklop njenih verovanj, predsodkov in predpostavk (za primer naslednji odlomek: »To je po večini slikarstvo, ki se ob njem vprašaš, zakaj je — vzlic doseženi formalnovsebinski pomiritvi — slikar pravzaprav namesto ene napravil vrsto slik, saj je že v eni izčrpal ponavadi revno vsebinsko problemsko plat. Ta ponavadi ne prerašča želje narediti dobro, všečno, estetsko usklajeno likovno delo. To je očitna pomanjkljivost naše likovne bere... in bi jo mogli krstiti za pomanjkanje temeljne likovne vsebinske problematike. V njej tudi vidim poglavitni vzrok za razmeroma majhno odmevnost naše likovne umetnosti, vsekakor premajhno ob nedvomno kvalitetnih tehnično izraznih in površinsko formalnih realizacijah.« itn. Ali je še kdo zmožen v tako malo stavkov »stmiti« tako heterogeno in protislovno terminologijo?)

Skratka: v slovenski likovni kritiki se genius loci kaže, če pustimo ob strani notoriční diletantizem, ki ima svoje vzroke prav tam, od koder črpa ta kritika svojo moč,[3] predvsem kot pomanjkanje eksplicitnosti kakršnihkoli kriterijev oziroma kot zator kriterijev, tj. konec koncev kot zator zatora »Resnica« je v tej kritiki dvakrat zakopana:

(1) kot ideološki idealističen zator označevalne prakse/produkcije pod njen zmeraj že semantični (»vsebinski«) učinek;

(2) kot redukcija tega učinka na že navzoče, že znane učinke (»vsebine«, »vrednote«), vsebovane v ideoloških predpostavkah te kritike, ki so v primeri z razvito meščansko kritiko provincialne in zaostale, natančneje povedano: bolj negotove in bolj rigidne, kot so ideološke predpostavke meščanske kritike v razvitem kapitalizmu.

Ta lastnost naše kritike seveda ni preprosto rezultat zasebne zanikrnosti naših kritikov, pač pa je omenjena zanikrnost rezultat situacije, ki so se v njej ti kritiki znašli kot zastopniki določene ideologije, ki ima poleg tega, da je v zatonu, pri nas dvomljivo družbeno legitimnost. »Kajti na eni strani govorica, ki si jo izbere kritik, ne pade z nebes, je ena od nekaj govoric, ki jih nudi kritiku njegova doba« — in včasih in v posebnih družbeno zgodovinskih okoliščinah, kakršne so pri nas, je ta izbira tradicionalno zelo zožena — »to je objektivno člen določenega zgodovinskega zorenja, je **nujnost;** na drugi strani pa si to nujno govorico izbere vsak kritik v funkciji določene eksistenčne organizacije, kot **izvrševanje** intelektualne funkcije, ki je čisto njegova, izvrševanje, ki vanj polaga vso svojo »globino«, tj. svoje izbire, užitke, odpore, obsesije.«[4]

Seveda slovenske likovne kritike ni mogoče obravnavati na enak način kot kritiko v deželah, ki so blizu Sovjetski zvezi, saj svoje ideološke intencioniranosti ne eksplicitira oziroma je ne postavlja **zavestno** za kriterij obravnavane »umetnosti«. Vendar ji je v nečem sorodna: maskira »objektivni položaj slikarstva« s pojmom/vrednoto umetnost, tj. maskira (masakrira) produkcijo z njenim učinkom oziroma z njejo (simbolično in ekonomsko) presežno vrednostjo. Za obe kritiki je karakteristična odsotnost teorije. »Analiza trčenja vsakega teoretskega dela z ideološkim poljem neogibno privede do ugotovitve, da je objektivni položaj slikarstva (umetnosti) v prvem trenutku zatrt (v odklonitvi priznavanja kateregakoli problema in v instituciji nacionalne šole — pariške šole — newyorške šole itn.... z drugimi besedami v provincializmu) in je skoraj takoj v drugem hipu zanikan (v obliki velikodušno pulzionalnih zahtev in deklaracij o obnovi umetnosti, o žlvi umetnosti itn.)«[5]

Te kritike pa nikakor ni mogoče primerjati z zgodovinsko materialistično kritiko, še manj pa jo je mogoče obravnavati na enak način, saj gre navsezadnje za dve po izhodiščih in po intencah popolnoma različni stvari. Namen historično (dialektično) materialistične kritike ni »ločevanje plev od zrnja« po vnaprejšnjih, obravnavani praksi zunanjih kriterijih, tj. v našem primeru pomerjenje slikarstva, ovitega v pojem/vrednoto »večne umetnosti«, po »večnih« merilih »lepote« oziroma »človeške globine«, itn., ki so — tudi če se njihovi zagovorniki izdajajo za socialiste, levičarje itn. — zmeraj meščanska merila, zagotavljajoča prevlado meščanske ideologije na področju estetike. »Kolikor je tradicionalna funkcija kritike bila presojanje, je lahko bila (kritika) samo konformistična, tj. konformna interesom sodnikov. Vendar pa prava kritika institucij in govoric ni v njihovem »presojanju«, temveč v razločevanju, ločevanju in podvojevanju. Da bi kritika lahko bila subverzivna, ne mora soditi, dovolj je, da govori govorico, namesto da jo uporablja.«[6]

To pomeni, da je funkcija »prave kritike« postavljene »obstoječih« družbenih/kulturnih institucij (tipa »umetnost«) v krizo, tj. njihovo radikalno preverjanje in eksplicitiranje njihove strukture. »Ideološka izbira ni bit kritike in

»resnica« ni njena sankcija. Kritika je nekaj drugega kot pravično govorjenje v imenu »pravih« načel. Iz tega sledi, da največji greh v kritiki ni ideologija, temveč tišina, ki jo z njo pokrivajo; ta grešna tišina ima ime: to je dobra vest ali, če vam bolj ugaja, neiskrenost.«[7] To je obenem tudi ime zatora izhodišč v nezavedno (retoriko) diskurza (včasih tudi v nezavedno pisca), ki karakterizira »tradicionalno kritiko«, ki ima tudi svoje ime: buržoazna idealistična kritika.

Šele ko razkrijemo presojevalsko funkcijo kritike kot iluzorično pomerjanje ideologije ob sami sebi, ko eksplicitiramo malomeščansko (trgovsko) politikantstvo »tradicionalne kritike«, lahko začnemo raziskovati realni status, funkcijo in strukturo »prave« kritike. Barthes n. pr. ugotavlja, da je kritika diskurz o diskurzu, tj. drugotna govorica ali metagovorica, ki se izvršuje na kaki prvotni govorici (ali **govorici-objektu**). Iz te ugotovitve po njem sledi, da »mora kritiška dejavnost upoštevati dve vrsti odnosov: odnos kritiške govorice do govorice opazovanega avtorja in odnos govorice-objekta do sveta . . .«[8] Toda zaradi že omenjenega dvojnega zatora, ki je na delu v slovenski likovni kritiki in ki je zanjo specifičen, ne moremo govoriti o metagovorici v Barthesovem pomenu, temveč gre za diskurz histerije, »diskurz v krpah«, ki bi ga semantična analiza razkrila kot diskurz verovanj, praznoverja, tj. »zdravega razuma«, ki se fiktivno zasidruje v svojem »predmetu«, pojmovanem kot realni predmet, dejansko pa se nenehno suče okrog zatrtega jedra, ki je obenem njegova travma in gonilo: okrog določene politike, ki v njenem evfemistično zamolčanem imenu presoja, pomerja, seka, striže. Ta kritika ima pravzaprav od tega, kar imamo za »pravo« kritiko, samo ime.

Kajti, če je kritika metagovorica, potem njena naloga nikakor ni odkrivanje »resnic«, temveč »validnosti«.[9]

II.

Slovenska likovna kritika je potemtakem provincialna in zaostala varianta meščanske kritike, ki si poleg omenjenega še zaradi dveh vzrokov ne upa (ne more) eksplicitirati svojih predpostavk:

(1) zaradi šibkosti lokalne kritiške tradicije, ki se je gibala v razponu med polnokrvnim klerikalizmom (Cankar, Stelè) in anemičnim liberalizmom (Mesesnel) in ki je dokaj nedeljeno prisegala na »doživetje«, »intuicijo«, »spontanost«, analiza pa je bila zanjo nekaj skrajno blasfemičnega. Zato nikakor ne gre tako preprosto, kot bi rad neki kritik, ki se zapleten v konflikt sklicuje na Cankarja: »Da izhaja moj episanje deloma iz Cankarjeve sistematike stila . . ., je najbrž res, in ne vem zakaj bi bilo to, skupaj s komponento okusa- zaobseženo pri ocenjevanju, narobe ali grešno. Vsakdo pač generacijsko ali nazorsko temelji v svojem času in njegovih postulatih«. Prav zato, ker je čas tega kritika po **njegovi izjavi** Cankarjev čas, je zadeva vsaj malce čudna, če že ne grešna. »Delno izhajanje iz Cankarjeve sistematike stila« je obenem tudi pristajanje na Cankarjev **idealizem**, saj ne gre za njeno dialektično preseganje, temveč za dopolnjevanje »s komponento okusa, zaobseženo pri ocenjevanju«.

(2) ker so družbene spremembe po vojni vnesle določeno zmedo, zlasti pa — nebulozne in konkretne — strahove v meščanske duše, kar je samo še podaljšalo spontanistično mimikrijo tedanje kritike in njenih vrednih naslednikov.

Očitno je, da je diskurz umetnostne kritike le na videz avtonomen diskurz: dejansko ima natančno določena izhodišča in družbeno funkcijo: zastopa določene družbenopolitične interese na ravni ideologije umetnosti (tj. na ravni simbolične presežne vrednosti), ki neposredno zadeva prakticiranje slikarstva. Te funkcije izpolnjuje — kljub že omenjenim specifičnostim in že omenjenemu diletantizmu[10] — slovenska likovna kritika in opravlja svoje temeljno poslanstvo: investira vrednote meščanske ideologije (meščanskega humanizma) v slikarstvu in s tem zagotavlja podrejanje slikarske produkcije določenim zahtevam/kriterijem, postuliranim s to ideologijo,[11] ki zagotavljajo obstoj in funkcioniranje specifičnih družbenih institucij (trga, pedagogike, lastništva, utelešenih v galerijah, muzejih in pri zbirateljih). Gre za idealistično, na področju kulture še zmeraj vladajočo ideologijo, ki njen tržni obtok potrebuje simbolično presežno vrednost svojega blaga, za ideologijo, ki pretvarja pikturalno produkcijo v produkcijo realnih predmetov (v tem je njen pozitivizem in fetišizem) in je ne razume kot produkcijo spoznanj, se pravi kot materialno porabo misli prek specifične prakse.[12]

S takim funkcioniranjem — kot to počne meščanska ideološka kritika povsod, le da je v našem primeru to početje zaradi lokalnih specifičnosti nekoliko zaostreno in ima jasnejše učinke — topi že tako minimalna transfor-

macijska prizadevanja slikarjev (ti so v tem oziru pravi minimalisti), jim podtika vrednote in kriterije meščanskega idealizma (od spontanizma do — to je v tej kritiki novost — racionalizma,[13] predvsem pa povezuje, »selekcionira« produkte (in prek produktov pritiska na produkcijo) po svojih (ideoloških, nepikturalnih, neteoretskih) merilih. To je fetišistična (»objektivistična«) ideologija, ki sicer dopušča **določen** avantgardizem, tak, ki je ne ogroža, tj. ne razkriva njene strukture in je ne spravija v krizo. Ta ideologija »religiozno hlepi po tem, da bi jo moledovali za kako neznatno novost«, zanesljivo pa »izključuje vsako realno subverzijo, ki se izmika njenim kategorijam, njenim kriterijem.«[14]

Zato se »kompromis s sistemom avantgardizmov (komplementarno nasprotje sistema lepih umetnosti) ... zlahka spremeni v kompromitiranje s trgom, kritiko, zbiralci, muzejem itn., se pravi v podporo zahtevi čedalje bolj preplavljajočega sistema, ki si polagoma daje (ideološka in ekonomska) sredstva, da porabi delo avantgarde v svoj prid in ga utaplja v eklekticizmu, kjer vse velja za vse, ter ga reducira na njegove manj nevarne vidike, ga zbaranta, se pravi uporabi to, kar je domnevno nosil s seboj (delo in transformativno teorijo, zdaj omiljeno po njegovih potrebah), da producira zmeraj več denarja, realnih in simboličnih kapitalov: dobiček in moč. Subverzivno delo, ki se spremeni v svoje nasprotje. Pod pokrivalom zgodovine slikarstva si kapitalistično umetnostno tržišče obnavlja devištvo z namenom, da si napolni žepe in zamaši luknje, ki bi jih lahko povzročilo realno avantgardno delo: obsesionalna nevroza in histerija tukaj tvorita par.«[15]

Kritična selekcija potemtakem povezuje slikarstvo in predvsem slikarje kot zasebne producente z relevantnimi družbenimi institucijami, ki so bolj ali manj nedotaknjene preživele propad kraljevine ali pa so se celo razvijale po (mogoče nezavednem) buržoaznem vzoru nacionalno reprezentirajočih in status (»umetnika«) podeljujočih institucij. Na ta način tudi v naših razmerah nastaja novi akademizem, ki ga spremlja zmeraj desna »apolitičnost«. Z drugimi besedami: za to kritiko stoji — če si kritika to prizna ali ne — (neformalna, vendar institucionalna, zlasti pa realna) kulturna politika z lastno operativno močjo (ki ji jo podeljuje razpolaganje s simboličnim in ekonomskim kapitalom; prvega uporablja za podeljevanje statusa oziroma za iniciacijsko inavguracijo slikarjev v krog »naših« umetnikov, s čimer si garantira produkcijo ustreznih slikarskih izdelkov za trg, ki ga reprezentira ona sama, drugega pa za realne nakupe, tj. za akumulacijo simboličnega kapitala, kar kaže, da sta obe vrsti kapitala med seboj konvertibilni). V tem oziru je vloga obravnavane kritike dvojna:

(1) omogoča funkcioniranje tržišča z umetninami in

(2) garantira arhaično (tj. potrošniško in elitistično) delovanje tega tržišča.

Tudi v tem se utemeljuje tisti postopek kritike, ki zatira delo (prakso) slikarstva pod videz (pojem/vrednoto) umetnosti, saj je sicer: »Odpreti oči s tveganjem, da se zgubi iz oči buržoazije, realno subverzivno delo slikarstva, spoznanja, ki ga slikarstvo porablja, to pomeni, bojevati se zoper vsako regresijo in razvijati realne transformacije.«[16]

III.

Slikarstvo je v slovenski likovni kritiki postulirano — to je značilno za buržoazno kritiko nasploh — kot izraz psihologije posameznika oziroma njegovega nazora, vendar je tedaj ta nazor odvisen od njegove zasebne odločitve, se pravi, od njegove psihologije; primer: »Vsakdanjost, morda bi lahko zapisali tudi njen izbrani odsev, je dobila v likovni interpretaciji (...) prijetno estetsko dognano upodobitev, utemeljeno v psihološki, ne le goli optični resničnosti.« Po tem citatu je potemtakem »gola optična resničnost« neka realnost, ki kar obstaja (najbrž od boga dana in od nekdaj) ter je na milost in nemilost (torej docela pasivno) prepuščena prebavljanju umetnikove psihologije, ki menda tudi kar obstaja (tudi od boga dana in prirojena), in tako vidimo, kako en absolutum prežvekuje drugega.[17]

Obenem pa je kriterij tega slikarstva originarnost (»avtentičnost«), ki je iracionalna kategorija, ki na njej temelji vsa spontanistična navlaka in ideologija individualizma. Kritika pravi — prav zaradi svoje utemeljitve v pojmu avtentičnosti — da so izdelki kakega slikarja »za njim nedosegljivi«, kakor da gre pri slikanju nujno za tekmovanje, tj. za (meščansko) konkurenco.

Na ravni svojih (sebi večinoma prikritih, sicer pa dovolj očitnih) intenc, se pravi na ravni »buržoazne idealistične koncepcije slikarstva kot realnega predmeta« (Devade), si ta kritika prizadeva opraviti naslednje operacije, ki so pravzaprav njen raison d'être:

(1) reducirati vsako punktuacijo slikarske prakse v ideološkem polju meščanskega humanizma na že znane elemente tega polja samega, na regularno legitimni učinek v horizontu tega polja. To pa pomeni, da briše to punktuacijo in zatira delo slikarstva kot označevalne prakse.

(2) pomeriti tako pridelano že znano »novo« ob nekem drugem že znanem (elementu lastnega ideološkega polja), ki ima (večjo) garancijo za status v horizontu ideologije, ki producira ideološko polje tega humanizma. Opraviti imamo na primer z ideološko podobo »moderne umetnosti«, ki rabi za garancijo »modernosti« in »umetniškosti« (vrednosti) še neklasificiranim »pojavom« in jim daje legitimacijo »vrednosti«, ki jim omogoča dostop v tržišče z umetninami. (Cf. že omenjeno sklicevanje na Mondriana in Maljeviča, da bi »dokazali« vrednost, tj. simbolično presežno vrednost lokalne produkcije).

(3) garancija etnocentrične determinacije slikarske prakse, ki ji manjkajo determinizmi, ki pri literaturi izhajajo iz omejitev »naravnega« jezika, oziroma spostavitev etnocentrizma (šovinizma, ksenofobije) na področju ideoloških učinkov slikarske prakse z namenom obvladovati lokalno prakso, ki bi lahko v odsotnosti take intervencije začela nespregledljivo zastavljati probleme, ki so nerešljivi v ideološkem polju ideologije, iz katere črpa in se v njej utemeljuje naša kritika. Obenem pa prek svojega posredovanja omogoča specifičen internacionalizem: mednarodno priznane vrednote/umetnine (ki zanje jamči mednarodni kapital — to je edina dopuščena vrsta internacionalizma, medtem ko je npr. internacionalizem na ravni nujno neetnične produkcije dosledno ožigosan z izveskom izkoreninjenosti, odtujenosti in neslovenskosti — v podobi muzejev, zbirateljev, galeristov) postavlja za preskusni kamen totalne (avtentične) vrednosti. Ta ksenofobija oz. šovinizem sta tudi ime konflikta, ki se dogaja v okviru te kritike, ko se spopadata dve tendenci: provincialni etnocentrizem in zahodni etnocentrizem, ki v tem konfliktu figurira kot progresistična stran (»odprtost«, strokovnost, poznavalstvo). Ta konflikt je v nekem pismu bralcev privedel na rob evidentnosti neki bivši kritik, ki je vstal v obrambo prve strani v spopadu, z izjavo: »desetletja tekmujejo umetnostni pisci, kdo bo, posnemajoč tuje predloge, napisal učenejšo, se pravi povprečnemu bralcu čimmanj razumljivo vsebino. Bolj razgledani zna to pisanje samostojno oceniti za prazno, nepomembno, največkrat baročno napihnjeno besedičenje, vredno pomilovanja. Razsodnemu človeku je užitno le tako pisanje, v katerem je sleherna misel podana preprosto, prepričljivo in z besediščem enega samega jezika, pri nas slovenskega. Za to je potrebna večja umska zmogljivost ali izobrazba, kakor jo kaže pisanje z nadevom tujk iz raznih slovarjev. . Kaj je temu vzrok? Šolska vzgoja ali opičiče posnemanje tujih vzorov s prav toliko ali več zmešanosti, služeči prevaram za kramarske potrebe. Kdaj torej utegnemo pri nas brati pisanje, ki bo užitno in razumljivo večini bralcev dnevnega tiska in nikomur ne bo treba s pomilovanjem ali posmehom prebrati tako pisanje?« Saj res, kdaj bodo zagovorniki slovenščine za vsako ceno ugotovili, da je to jezik, ne pa samo »besediščе«, t. j. da ima **svoja** pravila, ki na primer zahtevajo, da v nikalnicah postavimo predmet v genitiv. Kdo je tukaj predvsem deležen pomilovanja ali posmeha, najbrž ni potrebno posebej praviti. Ksenofobija in paternalizem (napaden je avtor, mlajši od spoštovanja in zaupanja vredne starostne meje petdeset let) sta garancija ideološkega imperializma, ki se zaradi različnih vzrokov ne more prav uresničiti drugje kot v besedah in kulturni introverziji (te tujke so, upam, gg. kritikom dovolj razumljive; sicer pa imamo Verbinčev Slovar).

Slovenska likovna kritika se ponaša z izjemno uniformnostjo (z izjemo nekaj kritiških ekskurzov neprofesionalcev, ki pa za njeno podobo niso odločilni, kljub temu pa je kritika tako negotova, da takoj izbruhne stanovsko sovraštvo, ki se maskira z generacijskim spopadom): v njej vlada samo en tip kritike, ali natančneje: v njenem okrilju veljavni ideal je samo določen tip kritike, ki se mu naši kritiki bolj ali manj uspešno približujejo. Ta ideal je tako imenovana pozitivistična kritika, kakor jo utemeljeno imenuje Barthes, saj jo odlikuje večina lastnosti sodobnega pozitivizma, razen njegove strogosti. Zavedati pa se moramo, da je ta opredelitev zaradi pomanjkljivega obvladovanja kritiškega métiera in splošne nevednosti, v nekaterih primerih tudi zaradi zanikrnosti, precej evfemistična in dobrohotna, če se strinjamo z Barthesovo opredelitvijo pozitivistične kritike. Po njem pozitivistična kritika prakticira parcialno idejo umetnosti, saj odklanja spraševanje po »biti« umetnosti, to pa pomeni, da »zaupa ideji, da je ta bit večna« ali »naravna«, se pravi ideji, da je umetnost samoumevna«. Ne zastaviti si vprašanj po »biti«, po vzrokih »umetnosti«, po zgodovinskih razlikah med temi vzroki pomeni tudi odgovor na ta vprašanja: »saj to pomeni sprejeti tradicionalno misel zdrave pameti (ki ni

nujno zgodovinska pamet) se pravi, da pisatelj preprosto piše, da bi se izrazil, in da je bit literature v »prevodu« senzibilnosti in strasti.«[18]

Pozitivistična kritika se ideološko organizira prek postulata analogije, ki je lahko »sinhronična« ali »diahronična« (Primer: omenjeno sklicevanje na Mondriana in Maljeviča ob delih slovenskega slikarja). Po Barthesu »delo te kritike načelno konstituira iskanje »virov«: zmeraj gre za to, da postavi obravnavano delo v odnos z nečim **drugim**, z **drugje** literature (umetnosti); to drugje je lahko drug (poprejšnji) opus (. . .), drugi člen odnosa je sicer mnogo manj pomemben od narave odnosa, ki je stalna v vsaki objektivni kritiki: ta odnos je zmeraj analogen; implicira gotovost, da je pisanje (slikanje) zmeraj reproduciranje, kopiranje, navdihovanje ob itn., razlike, ki obstajajo med modelom in opusom (ki jih je težko prezreti) so zmeraj pripisane »genilju« (tj. »psihologiji«), pojmu, ki se pred njim najbolj trdovraten, najbolj indiskreten kritik nenadoma odpove pravici do besede, najbolj strog racionalist pa se preobrazi v lahkovernega psihologa, ki spoštuje misteriozno alkimijo ustvarjanja, ko analogija ni več prav očitna. **Podobnosti** opusa potemtakem izhajajo iz najbolj rigoroznega pozitivizma, toda z nenavadno prepustitvijo njegovih **razlik** magiji.«[19]

Tako tudi slovenska likovna kritika potrjuje, »da so pozitivistični možgani, pogosto nevede, najbližji alibi »Boga«, odtod običajna poroka scientizma in metafizike, »vulgarnega« materializma in transcendentalnega logicizma, mehanicizma in formalizma.«[20]

OPOMBE

[1] Obenem pa si seveda ne zastiramo oči pred veličastno evolucijo nekaterih piscev v zadnjih nekaj letih. Ti so njega dni ostro nastopali zoper »filozofijo« (tj. zoper tisto, kar se jim je zdelo teorija), v teku časa pa so že opazili, da obstaja »vizibilizem« in da Mondrian in Maljevič nista le živela, temveč, da tudi nista več kak²¬a posebno sveža novotarija, ki bi lahko resno ogrozila naš drobni kozmos (temu očitno lahko škodujejo samo neprežvečene in sveže novotarije). Iz gornjega spoznanja je izpeljan sklep o naravnost nezaslišani zaostalosti (druge) slovenske kritike, ki »toliko let po teorijah vizibilistov noče uvideti, da so »prostorne forme optike« v likovni umetnosti edine nosilke vsebine umetniškega dela.« (Sumimo, da je avtor prebral kak članek kakega »neowölflinnovca«). Te »prostorne forme optike« pa so »nedvomna objektivizacija«, tj. »merljive prvine vizualnega doživetja«, toda to ni »zgolj forma«, temveč »likovna vsebinska problematika«. Bralcu prepuščamo nadaljnje razvozlavanje tega niza tavtologij, kjer se spontanizem (»vsebinskost«) tako lepo zliva s fetišizmom (»objektivnostjo«).

Zdi pa se nam potrebno pripomniti, da ni posebno čednostno valiti krivdo za posledice lastnega početja na »našo likovno klimo«, ki je menda kar sama od sebe tukaj (regionalna konstanta?) brez našega kritika; kar je značilno za to »klimo«, je predvsem značilno za kulturniške prekupčevalce, ki to klimo producirajo po svoji podobi, željah in predvsem potrebah (ti prekupčevalci pa imajo svoja imena in priimke in — če se sliši še tako neverjetno — tudi odgovornost). Skratka: zdi se nam nelegitimno raztegovanje občutja/produkta povsem določenega kroga kulturnikov na vse slikarje in pisce.

[2] »Ta pravila niso iz našega časa: zadnji dve prihajata iz klasičnega stoletja, prvo iz pozitivističnega. Konstituirajo se v korpus difuznih, polestetskih (izvirajočih iz klasičnega lepega) in polrazumskih (izvirajočih iz »zdrave pameti«) norm: postavi se nekakšno zagotavljajoče obrtalo, ki ni nikoli docela v enem ali drugem.« (R. Barthes, Critique et vérité, Pariz 1966).

[3] V zvezi z diletantizmom: eden od piscev je nedavno zapisal dobesedno tako. »razvil je dialog, potem ko je prestopil iz bizarne v transcendenčno razsežnost«. Ne vemo sicer, zakaj naj bi bil kakršenkoli transcendentalizem kaj posebno hvalevrednega; njegova funkcija v buržoazni kritiki je priskrbovanje že dokaj izmaknjenega temelja meščanskemu pojmovanju umetnosti, toda to pač sodi v ideologijo, katere zastopnik je prizadeti kritik. Reči pa moramo, da je citirano prestopanje za nas dokaj huda uganka. Neki drug pisec pa poseka (prav tako v nedavnem članku) prvega s tem, da zna naštevati (sic!) poglavitno strukturo. To je diletantizem na delu. Toda diletantizem je v spontanistični preobleki proklamiran kot kriterij: je garancija za maksimalno **osebno občuten izraz,** ki izključuje kaj tako neosebnega in »pavšalno estetskega«, kot je »dekorativnost« in »ornamentalnost« (sinonima za »tehniko«, tj. za »umetnost« (ars, art) v njenem produkcijskem pomenu, ki je iz te kritike in njenega polja docela izrinjena). Torej: diletantizem na delu v proklamaciji diletantizma za kriterij umetnosti in (implicitne) kritike. To je pravzaprav tudi intenca naslednjega sofizma: »Razsodnemu človeku je užitno le tako pisanje, v katerem je sleherna misel podana preprosto, prepričljivo in z besediščem enega samega jezika, pri nas slovenskega.«

[4] R. Barthes, Essais ciritiques, Pariz 1964.

[5] M. Pleynet, »Des idées, des ciritiques, de la peinture et des galeries«, Peinture I.

[6] R. Barthes, Critique et vérité.

[7] R. Barthes, Essais ciritiques.

[8] Ibid.

[9] »Dokaz kritike ni »alethičen« (. . .), saj je kritični diskurz zmeraj — kot sicer tudi logični diskurz — tavtološki: navsezadnje obstoji v tem, da z zamudo, toda tako, da se ves umesti v to zamudo, kar samo po sebi ni nepomembno, izjavlja: Racine je Racine, Proust je Proust . .« (Barthes, Essais . . .)

[10] Ta diletantizem ima tudi pododtenek poklicne moralne poniglavosti, ki izhaja iz individualističnega egoizma/konkurence piscev. O tem pričajo že take malenkosti (ki pa imajo vrednost simptoma), kakršna je na primer navedba referenc ali literature, od koder so koncepti ali termini (povečini nekritično in predvsem narobe) in podatki prepisani. Ta likovna kritika si očitno prizadeva, da bi nam vsilila še eno iluzijo: da njena govorica pada z neba, da so njeni avtorji Ustvarjalci (iz Niča). Prav tako, kot so slikarji ustvarjalci iz Niča: »Nič ne pomeni, da so člani skupine večinoma tudi akademski učitelji in da imajo za umetnike mlajših generacij velik pomen in odmev. Nad 200 let nobena akademija na svetu (sic!) ni vzgojila umetnika, kdor je to postal, je postal kljub akademski vzgoji in zoper njena načela. Kakšna umetnost je vendar posnemati svojega učitelja, ki je največkrat posnemovalec posnemovalca. To je le vzgoja duhovne bede in smrt vsakršne samonikle, pomembnejše tvornosti.« Tukaj bi morali vprašati, ali je vsak vpliv nujno posnemanje in ali delovanje zoper »akademsko vzgojo« (ki jo, tako a priori jalovo, kar bedasto vojimo) ni možno šele tedaj, ko taka vzgoja obstaja. Ali: nič ne nastane iz nič. Tako očiten nihilizem s te strani je več kot presenetljiv.

Teze o 200-letni jalovosti akademizma moramo najbrž skrčiti na ero romantizma, ki ni tako mogočno časovno obdobje, čeprav se prav v njej napaja (vede ali nevede) obravnavana kritika z vso svojo samoniklo, pomembnejšo tvornostjo vred.

[11] Ta ideologija — kljub nekaterim modernističnim potezam, ki so nujne, saj je navsezadnje sama zgodovinska, tj. se razvija — nikakor ni »zahodni import«, temveč najbrž še zmeraj temeljna komponenta slovenske nacionalne kulture; v tem najbrž tiči tudi vzrok za neuspehe popularizacijskih prizadevanj »visoke kulture«.

[12] Cf. M. Devade, »Note sur la situation idéologqiue et politique en peinture«, Peinture 8/9.

[13] Govoriči se o »racionalnem izkustvu« oziroma o »usedlinah« tega izkustva (sic!), ki imajo gotovo svoje mesto v seriji: čustvo, razum, elektronika. Ta serija je zelo karakteristična iznajdba te kritike, kadar skuša biti progresistična in kadar »objekt« zahteva kozmopolitski pristop. Komentar prepuščamo Sollersu: »Človek Motor, Stroj: idealistično mehanicistična konservativna ideologija. Subjekt, Razredni boj, Protislovje: revolucionarna praksa.«

[14] M. Devade, »Note sur la Chine et la modernité«, Peinture 8/9.

[15] Devade, ibid.

[16] Devade, ibid.

[17] V zvezi z vlogo »gole optične resničnosti naj navedemo še en citat: »Goli optični resničnosti se je (. . .) približal na najbolj neposreden način: s pomočjo barvne fotografije, vendar samo kot pripomočka za pomnenje, za zbirko informacij, medtem ko se v svojem slikarskem delu loteva izbire podatkov o tej resničnosti.« O zasebnosti odločitve za svetovni nazor: »(. . .) in (. . .) sta ekspresionista oblike, vendar: (. . .) je neizprosen, tako rekoč dokumentarni kronist dogajanja zunaj njega samega, se pravi, da se izpoveduje prek vsakdanjega, anonimnega človeka, človeka sredi vanj zažrtega, neizbežnega življenjskega opravila, človeka, ki nima časa, da bi se zazrl vase, in je ta čas prav tako sestavni del njegovega vsakodnevnega, edino mogočega bivanja. (. . .) je torej kronist usode tisoč in tisoč podobnih si ljudi . .« Kritiku torej preostane le to, da te zasebne odločitve lepo in pošteno (»objektivno«) pretehta in razloži njihovo vsebino. V isti številki, le da v drugem spisu, isti avtor postavlja »notranjo, vase poglobljeno raven« za kriterij umetnosti. Gre torej za nerazličnost oziroma identičnost med »notranjostjo«, »poglobljenostjo« in »dokumentarnostjo« ali pa za docela difuzen diskurz, za »diskurz v krpah« oziroma histerijo

[18] Barthes, Essais ciritiques.

[19] Ibid. Tu se Barthesova definicija pozitivistične kritike ujema z Leninovo opredelitvijo pozitivizma: »Pozitivizem ni nič drugega kot agnosticizem, ki zanika objektivno nujnost narave, poprejšnje in zunanje vsakemu spoznanju . . .« (Fil. zv.)

[20] Sollers, op. cit.

LITERATURA

Franz Kafka

KRATKA PROZA

PRI GRADNJI KITAJSKEGA ZIDU

Kitajski zid je na svojem najsevernejšem delu dokončan. Gradnja je potekala od jugovzhoda in jugozahoda in tukaj se je spojila. Ta sistem gradnje po delih je bil uporabljen tudi v malem, znotraj dveh velikih delovnih vojska, vzhodne in zahodne. To se je dogajalo tako, da so bile oblikovane skupine po približno dvajset delavcev, katerih naloga je bila zgraditi okrog petsto metrov dolg del zidu, sosednja skupina pa je njim nasproti gradila zid enake dolžine. Ko sta se nato obe skupini spojili, pa nista nadaljevali gradnje na konceh teh tisoč metrov, nasprotno, delovne skupine so bile razposlane na gradnjo zidu v popolnoma druge predele. Na ta način so seveda nastale mnoge velike luknje, ki so jih izpolnjevali le počasi drugo za drugo, nekatere celo šele takrat, ko je že bilo razglašeno, da je gradnja zidu končana. Da, gotovo so luknje, ki sploh niso bile zazidane; ta trditev po svoji stopnji verjetnosti vsekakor spada le k mnogim legendam, ki so nastale okrog gradnje, ki pa jih posamezník — vsaj s svojimi lastnimi očmi in merili — zaradi obsega gradnje ne more preveriti.

Na prvi pogled se zdi, da bi bilo v vsakem oziru bolj koristno graditi povezano ali povezano vsaj znotraj obeh glavnih delov. Zid je bil vendar — kot je bilo vsepovsod razglašeno in kot je znano — namenjen za zaščito proti severnim narodom. Toda kako naj ščiti zid, ki ni zgrajen povezano? Takšen zid ne samo da ne more ščititi, ampak je gradnja sama v nenehni nevarnosti. Te dele zidu, zapuščene v pustem področju, lahko nomadi brez težav znova porušijo, zlasti ker so takrat — prestrašeni zaradi gradnje zidu — z neverjetno hitrostjo kot kobilice menjavali svoja bivališča in tako imeli morda boljši pregled nad napredovanjem gradnje kot mi sami, graditelji. Kljub temu pa gradnje nikakor ni bilo mogoče izvesti drugače, kot je dejansko potekala. Da bi to razumeli, moramo pomisliti na sledeče: ta zid naj bi bil zaščita dolga stoletja; skrbna gradnja, uporaba zidarskih veščin vseh časov in ljudstev, trajen občutek osebne odgovornosti graditeljev, so bile zato neizogibne predpostavke dela. Za nižja dela je bilo sicer mogoče uporabiti nevešče dninarje iz ljudstva, moške, ženske, otroke, vsakogar, ki se je ponudil za dober denar; toda že za vodstvo štirih dninarjev je bil potreben razumnejši, v zidarstvu izobražen mož; človek, ki je bil sposoben globoko v srcu čutiti s tem, za kar je tukaj šlo. In čim večje je delo, tem večje so zahteve. In takšni ljudje so dejansko bili na razpolago, ne sicer v tolikšni množini, kolikor bi jih ta gradnja mogla izkoristiti, a vendar v velikem številu.

Veliko delo ni bilo nekaj takega, k čemur bi človek pristopil lahkomiselno. Petdeset let pred pričetkom gradnje so v celotni Kitajski, ki naj bi bila obdana z zidom, graditeljstvo, zlasti pa zidarstvo, razglasili za najvažnejšo vedo, vse ostalo pa je bilo priznano le toliko, kolikor je bilo v zvezi z graditeljstvom. Zelo dobro se še spominjam, kako smo kot majhni otroci, komaj trdni na svojih nogah, stali na vrtu svojega učitelja in morali graditi neke vrste zid iz kremenjaka, kako je nato učitelj spodrecal suknjo, stekel proti zidu in seveda vse porušil ter nas tako ozmerjal zaradi šibkosti naše gradnje, da smo se med vreščanjem razbežali k svojim staršem. To je le droben dogodek, toda značilen za duha časa.

Jaz sem imel srečo, da je gradnja zidu pričela prav takrat, ko sem z dvajsetimi leti opravil najvišji izpit najnižje šole. Pravim srečo, kajti mnogi, ki so že pred tem dosegli skrajno višino izobrazbe, ki jim je bila dostopna, več let niso vedeli, česa naj se lotijo s svojim znanjem, z veličastnimi gradbenimi načrti v glavi so se brez koristi gnali naokoli in propadli v množicah. Toda tisti, ki so končno kot gradbeni vodje — čeprav le najnižjega reda — prišli h gradnji, so bili resnično vredni tega velikega dela. To so bili zidarji, ki so že prej mnogo premišljevali o gradnji in niso nehali premišljevati o njej in ki so se od tistega trenutka dalje, ko so položili prvi kamen v tla, čutili vraščeni v gradnjo. Takšne zidarje pa je seveda poleg želje, da temeljito opravijo delo, gnala tudi nestrpnost, da bi videli, kako se gradnja končno dviga v vsej svoji popolnosti. Dninar te nestrpnosti ne pozna, njega žene le zaslužek, toda višji

in celo srednji vodje dovolj vidijo mnogostransko rast gradnje, da si s tem lahko učvrstijo duha. Toda za tiste nižje, za ljudi, ki so bili sedaj postavljeni duhovno daleč prek svoje siceršnje majhne naloge, je bilo treba drugače poskrbeti. Ni jim bilo mogoče na primer naložiti, da v nekem nenaseljenem gorskem predelu, stotine milj od svoje domovine, dolge mesece ali celo leta zlagajo kamen ob kamen; brezupnost takšnega pridnega dela, ki celo v času enega dolgega človeškega življenja ne vodi k nikakršnemu cilju, bi jih spravila v obup, predvsem pa bi jih napravila manj vredne za delo. Zato je bil izbran sistem gradnje po delih. Petsto metrov je bilo mogoče dograditi v približno petih letih; tedaj so seveda bili vodje praviloma preveč izčrpani, izgubili so vse zaupanje vase, v gradnjo, v svet. Zato so bili takrat, ko so še z navdušenjem praznovali združitev tisoč metrov zidu, poslani daleč, daleč; na poti so videli, kako tu pa tam štrlijo gotovi deli zidu, prišli so v bivališča višjih vodij, ki so jih obdarili s častnimi značkami, slišali so radostne vriske novih delovnih vojska, ki so drle iz notranjosti pokrajin, videli so, kako podirajo gozdove, da bi dobili les za zidarske odre, videli so, kako drobijo hribe v gradbene kamne, na svetih krajih so slišali pesmi pobožnih, kako prosijo za dovršitev gradnje. Vse to je pomirjevalo njihovo nestrpnost. Mirno življenje domače dežele, v kateri so preživeli nekaj časa, jih je okrepilo, ugled, ki so ga uživali vsi graditelji, verujoča ponižnost, s katero so ljudje poslušali njihova poročila, zaupanje, ki ga je imel preprosti, tihi državljan v bodočo dovršitev zidovja, vse to je napenjalo strune duše. Kakor otroci, večno polni upanja, so se nato poslavljali od domače dežele, kajti želja, da bi sodelovali pri velikem ljudskem delu, je bila nepremagljiva. Odpotovali so od doma prej kot je bilo to potrebno, polovica vasi jih je spremljala dobršen del poti. Na vseh poteh so bile skupine graditeljev, trikotne zastavice, prapori; še nikoli prej niso videli, kako velika in bogata in lepa in ljubezni vredna je njihova dežela. Vsak rojak je bil brat, za katerega gradiš zaščitni zid in ki se ti je za to vse svoje življenje zahvaljeval z vsem, kar je imel in bil. Enotnost! Enotnost! Prsi ob prsi, ljudsko kolo, kri, nič več nisi zaprt v ozek tokokrog svojega telesa, ampak se prijetno kotališ in vendar znova vračaš skozi neskončno Kitajsko.

Tako torej postaja sistem gradnje po delih razumljivejši; vendar pa so bili za to še drugi razlogi. Nič čudnega ni, da se tako dolgo zadržujem pri tem vprašanju, kajti prav to je ključno vprašanje celotne gradnje zidu, čeprav se na prvi pogled zdi še tako nebistveno. Če hočem posredovati in pojasniti misli in doživetja tistega časa, potem se moram čimbolj poglobiti prav v to vprašanje.

Najprej je treba vsekakor reči, da so bila takrat dovršena dela, ki le malo zaostajajo za gradnjo babilonskega stolpa, ki pa seveda glede božje naklonjenosti — vsaj po človeških računih — predstavljajo oni gradnji pravo nasprotje. To omenjam zato, ker je neki učenjak v začetni dobi gradnje napisal knjigo, v kateri je zelo natančno izvedel te primerjave. Z njo je hotel dokazati, da se gradnja babilonskega stolpa nikakor ni izjalovila zaradi vzrokov, ki jih na splošno navajajo, ali vsaj da med temi znanimi vzroki ni najpomembnejših. Njegovi dokazi niso obstojali le iz spisov in poročanj, ampak je trdil, da je tudi na kraju samem izvedel raziskave in pri tem ugotovil, da se je gradnja ponesrečila in morala ponesrečiti zaradi šibkosti temelja. V tem pogledu je naš čas vsekakor daleč prekašal ono davno minulo dobo. Skoraj vsak izobražen sodobnik je bil po stroki zidar in zanesljiv v vprašanju polaganja temeljev. Vendar pa učenjak gotovo ni meril na to, ampak je trdil, da bo šele veliki zid prvič v zgodovini človeštva tvoril zanesljivi temelj za novi babilonski stolp. Torej najprej zid, potem pa stolp. To knjigo so takrat vsi brali, toda priznati moram, da jaz še danes ne morem prav dojeti, kako si je učenjak zamišljal to gradnjo stolpa. Zid, ki vendar niti ni tvoril kroga, ampak le neke vrste četrt- ali polkrog, naj bi bil temelj stolpa? To je pač moglo biti mišljeno le v duhovnem smislu. Toda čemu tedaj zid, ki je vendar bil nekaj stvarnega, plod življenj in trpljenj stotisočev? In čemu so v delu bili začrtani plani, vsekakor le megleni plani, stolpa in do podrobnosti izdelani predlogi, kako bi bilo treba zbrati narodovo moč za silno novo delo?

Takrat je bilo mnogo zmede v glavah — ta knjiga je samo en primer — morda prav zato, ker se je toliko ljudi skušalo z vsemi svojimi močmi zbrati okoli enega samega cilja. Človeško bitje, lahkoumno v svojem bistvu, sorodno dvigajočemu se prahu, ne prenaša nobenih spon; če vklene samo sebe, tedaj bo kmalu začelo blazno stresati z okovi in razgnalo bo zidove, verige in samo sebe na vse štiri strani neba.

Možno je, da je vodstvo pri uvedbi gradnje po delih upoštevalo tudi ta, gradnji zidu sicer nasprotna razmišljanja. Mi smo — tukaj govorim v imenu

mnogih — resnično našli sami sebe šele pri črkovanju odredb vrhovnega vodstva in spoznali, da brez vodstva ne bi zadostovala niti naša šolska modrost niti naš človeški razum za majhno službo, ki smo jo imeli znotraj velike celote. V sobi vodstva — kje je bila in kdo je tam sedel, tega ne ve in ni vedel nihče, kogar sem vprašal — v tej sobi so se, po vsem sodeč, križale vse človeške misli in želje ter v nasprotnih krogih vsi človeški cilji in uresničitve. Skozi okno pa je padal odblesk božanskih svetov na roke vodstva, ki so risale načrte.

In zato nepristranski opazovalec ne bo soglašal s tem, da vodstvo ne bi moglo premagati tudi tistih težav, ki bi nasprotovale povezani gradnji zidu, ko bi to resno hotelo. Po drugi strani pa je bila gradnja po delih nesmotrna in le sredstvo v sili. Ostaja zaključek, da je vodstvo hotelo nekaj nesmotrnega. — Nenavaden zaključek! — Vsekakor, a vendar je s svoje strani utemeljen z marsikaterim razlogom. Danes o tem lahko govorimo morda brez nevarnosti. Takrat pa je bilo tajno načelo mnogih, celo najboljših, naslednje: poskušaj z vsemi svojimi močmi razumeti odredbe vodstva, toda le do neke meje, nato pa nehaj razmišljati. Zelo umno načelo, ki je poleg tega bilo izčrpneje izraženo tudi v priliki, ki so jo pozneje mnogokrat ponavljali: prenehaj z nadaljnjim razmišljanjem, a ne zato, ker bi ti moglo škoditi — kajti sploh ni gotovo, da ti bo res škodilo. Tukaj sploh ni mogoče govoriti niti o škodi niti o ne-škodi. Zgodilo se ti bo kot reki na pomlad. Dviga se, postaja mogočnejša, močneje napaja pokrajino ob svojih dolgih bregovih, nosi svoje lastno bitje naprej vse do morja in postaja morju enakorodnejša in bolj dobrodošla. — Tako daleč razmišljaj o odredbah vodstva. — Nato pa reka prestopi svoje bregove, izgubi obrise in obliko, upočasni svoj tok, skuša v nasprotju s tem, čemur je namenjena, tvoriti majhna morja na kopnem, škodi poljem, kljub vsemu pa se ne more dolgo časa obdržati v tej razprostranjenosti, ampak zopet steče med svoje bregove in se v sledečem, vročem letnem času celo bedno izsuši. — Tako daleč ne razmišljaj o odredbah vodstva.

Ta primerjava je v času gradnje zidu verjetno bila zelo točna, toda za moje sedanje poročilo velja le na omejen način. Moja raziskava je vendar samo historična; nobena strela ne švigne več iz že davno odplulih nevihtnih oblakov in zato lahko iščem takšno pojasnitev gradnje po delih, ki seže dlje kakor tista, ki se jim je takrat zdela zadovoljiva. Meje, ki mi jih postavljajo moje miselne zmožnosti, so že tako dovolj ozke, področje, ki bi ga tukaj bilo treba prehoditi, pa je neskončno.

Proti komu naj bi ščitil veliki zid? Proti severnim ljudstvom. Jaz izviram iz jugovzhodne Kitajske. Tam nas ne more ogroziti nobeno severno ljudstvo. O njih beremo le v knjigah starih in ob krutostih, ki jih počno po svoji naravi, vzdihujemo v mimi vrtni uti. Na vernih slikah umetnikov vidimo te obraze pekla, spačene gobce, čeljusti, v katerih tičijo visoko zašiljeni zobje, prekanjene oči, ki kot da že naskrivaj iščejo plen, ki ga bo gobec zmlel in raztrgal. Kadar so otroci hudobni, tedaj jim pokažemo te slike in že se nam jokaje mečejo okoli vratu. Več pa o teh severnjakih ne vemo. Nikoli jih nismo videli, in če ostanemo v domači vasi, jih ne bomo nikoli videli, celo če bi na svojih divjih konjih dirjali naravnost k nam — prevelika je dežela in ne pusti jih do nas, izgubili bi se v praznem zraku.

Zakaj torej, če je to tako, zapuščeno domovino, reko in mostove, mater in očeta, jokajočo ženo, neuke otroke, in odhajamo na šolanje v daljna mesta, naše misli pa so še dalje, pri zidu na severu? Zakaj? Vprašati je treba vodstvo, ki nas pozna. Čeprav ga tarejo ogromne skrbi, ve za nas, pozna našo majhno obrt, vidi nas, kako sedimo vsi skupaj v nizki koči, in molitev, ki jo oče zvečer izgovarja med svojimi, sprejema naklonjeno ali pa neusmiljeno. In če si smem dovoliti takšno misel o vodstvu, moram reči, da je po mojem vodstvo obstojalo že prej; ni se sestalo, kot bi to storili visoki mandarini, ki jih lep jutranji sen spodbudi, da v naglici skličejo sejo, hitro nekaj sklenejo in že zvečer z bobni vržejo ljudstvo z ležišč, da bi izvršilo njihove sklepe, čeprav gre le za prireditev svečanosti v čast kakega boga, ki se jim je včeraj prikazal kot naklonjen, nato pa naslednji dan, takoj zatem ko ugasnejo slavnostne svetilke, ljudi zopet s palicami naženejo v kak temen kot. Nasprotno, vodstvo je obstojalo vedno in sklep o gradnji zidu prav tako. Nedolžna severna ljudstva, ki so mislila, da so ga povzročila, nedolžni cesar, ki je veroval, da je to njegova zapoved! Mi z gradnje vemo, da je to drugače, in molčimo.

Že med gradnjo zidu in tudi za tem, do danes, sem se skoraj izključno ukvarjal s komparativno zgodovino ljudstev — v jedro nekaterih vprašanj je možno do določene mere prodreti le po tej poti — in pri tem ugotovil, da se pri nas na Kitajskem nekatere ljudske in državne ustanove odlikujejo z izredno jasnostjo, druge pa z izredno nejasnostjo. Vedno me je zanimalo in

še zmeraj me privlači zlasti to, da bi raziskal vzroke tega slednjega pojava; ta vprašanja pa bistveno zadevajo tudi gradnjo zidu.

Med naše najnerazločnejše ustanove pa spada institucija cesarstva. V Pekingu, v dvorni družbi, seveda obstaja glede tega določena jasnost, čeprav je tudi ta bolj navidezna kot resnična. Tudi učitelji državnega prava in zgodovine na visokih šolah se pretvarjajo, da so natanko poučeni o teh zadevah in da morejo to znanje posredovati študentom. Čim globlje se spuščamo proti nižjim šolam, tem bolj seveda izginjajo dvomi v lastno znanje in polovičarska izobraženost se grmadi okoli peščice že stoletja utrjenih dogem, ki so sicer ostale nedotaknjene, v tem čadu in megli pa tudi vedno nespoznane, v svoji večni veljavnosti.

Toda prav o cesarstvu bi bilo po mojem mnenju treba povprašati ljudstvo, saj ima cesarstvo svoje zadnje opore prav tam. Tukaj lahko vsekakor govorim zopet le o svoji domači pokrajini. Razen poljedelskim božanstvom in njihovemu bogoslužju, ki s svojim bogastvom sprememb in s svojo lepoto izpolnjuje vse leto, so naše misli zavezane edinole cesarju. Toda ne sedanjemu; ali — bolje rečeno — bile bi zavezane sedanjemu, ko bi ga poznali ali vedeli o njem kaj določenega. Vedno smo si seveda prizadevali, da bi izvedeli kaj o tem — to je bila naša edina radovednost in ta nas je izpolnjevala —, toda naj bo to še tako čudno, komaj je bilo mogoče kaj izvedeti: niti romar, ki le prepotuje velik del dežele, nam ni mogel dati zanesljivih obvestil, prav tako jih ni bilo mogoče dobiti ne iz bližnjih ne iz daljnih vasi, niti od mornarjev, ki ne plovejo le po naših rečicah, temveč tudi po velikih svetih rekah. Pravzaprav smo slišali mnogo o tem, toda iz vsega tega ni bilo mogoče povzeti ničesar pametnega.

Tako velika je naša dežela, nobena bajka ne doseže njene velikosti in nebo jo komaj zajame — in Peking je samo točka na njej in cesarski grad le točkica. Cesar kot tak je vsekakor, zopet, velik prek vseh nadstropij sveta. Toda živi cesar, človek kot mi, leži podobno kakor mi na počivalniku, ki je sicer bogato okrašen, a morebiti kljub temu ozek in kratek. Včasih, prav kakor mi, raztegne svoje ude, in če je zelo utrujen, zeha s svojimi fino začrtanimi usti. Kako naj le izvemo kaj o tem tisoče milj daleč na jugu, kjer mejimo že skoraj na tibetansko višavje. Poleg tega pa bi vsaka novica, četudi bi nas dosegla, prišla mnogo prepozno, že dolgo bi bila zastarela. Okoli cesarja se preriva bleščeča, a vendar temna množica dvorjanov — zloba in sovraštvo nastopata v oblekah služabnikov in prijateljev; ti ljudje so cesarjeva protiutež in vedno si prizadevajo, da bi z zastrupljenimi puščicami vrgli cesarja iz njegove skodele na tehtnici. Cesarstvo je nesmrtno, toda posamezni cesar pade, strmoglavi s prestola, tudi cele dinastije končno potonejo in izdahnejo z enim samim hropcem. O tem boju in trpljenju človek iz ljudstva nikoli ne bo izvedel; kot zapozneli prišlec, kot tujec v mestu stoji na koncu nabito polnih stranskih ulic, mirno se preživlja s seboj prinesenimi zalogami, medtem ko se daleč spredaj, na glavnem trgu v središču mesta, dogaja pogubljenje njegovega gospoda.

Obstoja neka pripovedka, ki dobro izraža ta odnos. Tako se glasi: Cesar je Tebi, posameznemu, bednemu podložniku, drobni, pred cesarskim soncem v najoddaljenejše daljave pobegli senci, prav Tebi je cesar poslal poslanico s svoje mrtvaške postelje. Slu je ukazal, naj poklekne ob postelji, in mu v uho zašepetal poslanico; tako zelo mu je bila pomembna, da je od sla zahteval, naj mu jo ponovi v uho. Prikimal je z glavo, da bi potrdil pravilnost izrečenega. In pred vsemi gledalci njegove smrti — vse ovirajoče stene so porušene in na stopnicah, ki se razprostirajo v daljavo in višino, stojijo v krogu velikaši vse države — pred vsemi temi je odposlal svojega sla. Sel se je nemudoma napotil; močan, neutrudljiv mož; s tem, da proži predse zdaj eno zdaj drugo roko, si krči pot skozi množico; če naleti na odpor, pokaže na prsi, kjer je znamenje sonca; z lahkoto napreduje, tako kot nihče drug. Toda množica je zelo velika, brez konca. Kako bi poletel, ko bi se pred njim odprlo odprto polje, in Ti bi kmalu zaslišal na svojih vratih mogočne udarce njegovih pesti. Toda namesto tega, kako nekoristno se utruja; še vedno si utira pot skozi dvorane najbolj notranje palače; nikoli jih ne bo premagal; in tudi če bi se mu to posrečilo, ne bi bilo s tem ničesar doseženo; moral bi se boriti s stopnišči; in tudi če bi se mu to posrečilo, ne bi bilo s tem ničesar doseženo; treba bi bilo prečkati dvorišča; in za dvorišči drugo obdajajočo palačo; in zopet stopnišča in dvorišča; in zopet palača; in tako skozi tisočletja; in tudi če bi končno planil skozi najbolj zunanja vrata — toda to se ne more nikoli, nikoli zgoditi —, tedaj bi pred njim ležala šele prestolnica, središče sveta, zasipana s svojimi usedlinami. Nihče ne prodre tukaj skozi, in

vrh vsega še s poslanico nekega mrtvega. — Ti pa sediš ob svojem oknu in si jo sanjaš, ko pride večer.

Natančno tako, s tolikšnim upom in obupom, vidi naše ljudstvo cesarja. Ne vemo, kateri cesar vlada, in celo glede imena dinastije obstoje dvomi. V šoli mnogo učijo o tem, vse po vrsti, toda vsesplošna negotovost je pri tem vprašanju tolikšna, da so vanjo ujeti tudi najboljši učenci. Po naših vaseh postavljajo že davno pomrle cesarje na prestol, tisti pa, ki živi le še v pesmi, je pred kratkim izdal objavo, ki jo svečenik bere pred oltarjem. Bitke, ki pripadajo naši najstarejši preteklosti, se bijejo šele sedaj in s to novico ti sosed z žarečim obrazom plane v hišo. Cesarske žene, ki so jih zviti dvorjani odvrnili od plemenite nravi, se preobjedajo na svilenih blazinah, nadute v vladoželjnosti, kipeče v lakomnosti, razuzdane v nasladi, ter znova in znova počenjajo svoja hudodelstva. Čim več časa mine, tem strašneje sijejo vse barve, in nekega dne vsa vas zve po glasnem žalovanju, da je neka cesarica tisočletja poprej pila kri svojega moža v dolgih požirkih.

Tako se torej ljudstvo vede napram minulim, sedanje vladarje pa prišteva k mrtvim. Ko pride, enkrat v dobi človeškega življenja, neki cesarski uradnik, ki potuje po pokrajini, slučajno v našo vas, postavlja v imenu vladajočih nekakšne zahteve, pregleda davčne popise, prisostvuje pri šolskem pouku, izprašа svečenika o našem dejanju in nehanju ter nato, preden stopi v svojo nosilnico, vse to povzame v dolge opomine skupaj zbranim občanom, tedaj gre nasmešek preko vseh obrazov, ljudje kradoma pogledujejo drug drugega in se sklanjajo navzdol k otrokom, da jih uradnik ne bi mogel videti. Kako tale govori o nekem mrtvem kot o živem, si mislijo, ta cesar je vendar že davno umrl, dinastija je ugasnila, — gospod uradnik se norčuje iz nas, mi pa se pretvarjamo, kot da tega nismo opazili, da ga ne bi užalili. Toda resno bomo pokorni le našemu sedanjemu gospodarju, kajti vse drugo bi bilo pregrešno. In za uradnikovo nosilnico, ki hiti dalje, nekdo, po lastni volji izvlečen iz že razpadle žare vstaja od mrtvih in topoče z nogami kot vaški gospodar.

Tudi državni prevrati in sodobne vojne praviloma le malo prizadenejo naše ljudi. Spominjam se nekega dogodka iz svoje mladosti. V neki sosednji, toda še vedno zelo oddaljeni pokrajini je izbruhnil upor. Vzrokov upora se ne spominjam več, pa tudi niso posebno pomembni, vzroki za upore se tam pojavljajo vsako jutro znova, kajti to je nemirno ljudstvo. In tedaj je berač, ki je bil potoval skozi ono pokrajino, prinesel v hišo mojega očeta uporniški letak. To se je zgodilo ob prazniku, gostje so napolnjevali naše izbe in na sredi je sedel svečenik in proučeval list. Nenadoma so se vsi začeli smejati, v gneči so raztrgali list, berača, ki so ga sicer že bogato nagradili, pa so z udarci izgnali iz sobe, nato pa so se vsi razkropili in stekli ven na beli dan. Zakaj? Narečje sosednje pokrajine se bistveno razlikuje od našega in to se kaže tudi v določenih oblikah književnega jezika, ki so za nas starinskega značaja. Komaj je svečenik prebral dve takšni strani, je bilo že vsem jasno: nekaj starega, kar smo že zdavnaj slišali, že davno preboleli. In čeprav so iz berača nedvomno govorila grozna doživetja — tako se mi v spominu dozdeva —, so ljudje smehljajoč zmajevali z glavo in niso hoteli slišati ničesar več. Tako so pri nas voljni pogasiti sedanjost.

Če bi kdo na osnovi takšnih pojavov hotel zaključiti, da v bistvu sploh nimamo cesarja, tedaj ne bi bil zelo daleč od resnice. Vedno znova moram poudariti: morda ne obstoja nobeno ljudstvo, ki bi bilo cesarju zvestejše kot naše na jugu, toda ta zvestoba cesarju sploh ne koristi. Na majhnem stebru pri izhodu iz vasi sicer stoji sveti zmaj, in odkar ljudje pomnijo, vdano puha svoj ognjeni dih natančno v smeri Pekinga — toda sam Peking je vaščanom mnogo bolj tuj kot onostransko življenje. Ali res obstoja takšna vas, ki prekriva polja dalj kot seže pogled z našega brega, kjer se dviga hiša ob hiši ter med njimi stoje ljudje z glavo ob glavi, noč in dan? Laže, kot da si predstavljamo takšno mesto, verjamemo, da sta Peking in njegov cesar eno, nekaj takega kakor oblak, ki mirno plava pod soncem v teku stoletij.

Posledica takšnih nazorov pa je do neke mere svobodno, nezatirano življenje, ki pa nikakor ni nenravno, kajti skoraj nikjer na svojih potovanjih nisem naletel na takšno nravno čistost kot v svoji domovini. — Kljub temu pa je to tako življenje, ki se ne podreja nobenim v sedanjosti obstoječim zakonom, ampak sledi le napotkom in svarilom, ki segajo k nam iz davnih časov.

Izogibam se posploševanjem in ne trdim, da je to tako v vseh desettisočih vaseh naše pokrajine ali celo v vseh petstotih kitajskih pokrajinah. Vendar pa morda lahko na osnovi mnogih spisov, ki sem jih o tem predmetu prebral, kakor tudi na osnovi svojih lastnih opažanj — zlasti pri gradnji zidu je človeški material nudil čutečemu človeku priložnost, da potuje skozi duše skoraj vseh pokrajin — na osnovi vsega tega morda lahko rečem, da kaže sploš-

no pojmovanje cesarja vedno in vsepovsod neko osnovno značilnost, ki je skupna pojmovanju v moji domači pokrajini. To pojmovanje pa nikakor ne smatram za neko krepost, nasprotno. Sicer pa je to v glavnem krivda vlade, ki v najstarejši državi na svetu do danes ni bila sposobna ali pa je zanemarjala, da bi ustvarila vsaj tolikšno jasnost glede institucije cesarstva, ki bi neposredno in nenehno delovala do najbolj daljnih državnih meja. Po drugi strani pa v tem tiči tudi neko pomanjkanje domišljije in moči verovanja pri ljudstvu, ki mu ne uspeva, da bi v polni življenjskosti in sedanjosti potegnilo cesarstvo iz njegove pekinške zapadlosti na svoje podložniške prsi; po drugi strani pa si ljudstvo ničesar bolj ne želi, kot da bi nekoč začutilo ta stik in ob njem skopmelo.

To pojmovanje torej prav gotovo ni neka krepost; toliko bolj pa je nenavadno, da je — kot se zdi — prav ta slabost eno izmed najvažnejših sredstev zedinjenja našega ljudstva; skoraj bi lahko rekel, da tvori tla, na katerih živimo. Če bi hotel svojo kritiko tega izčrpno utemeljiti, bi to ne pomenilo le pretresa naše zavesti, ampak, kar je mnogo huje, pretres naših tal. In zato za zdaj ne bom šel dlje v raziskovanju tega vprašanja.

ODRADEK*

(»SKRB HIŠNEGA STAREŠINE«)

Nekateri pravijo, da je beseda Odradek slovanskega porekla, in iščejo osnovo, na podlagi katere bi lahko pokazali tvorbo te besede. Drugi zopet menijo, da izvira iz nemščine in da je bila le pod slovanskim vplivom. Zaradi nezanesljivosti obeh razlag pa verjetno lahko upravičeno sklepamo, da ni nobena izmed njiju ustrezna, zlasti še ker nobena ne omogoča najti smisel te besede.

S takimi študijami se seveda ne bi nihče ukvarjal, ko ne bi resnično obstojalo neko bitje, ki se imenuje Odradek. Na pogled je to bitje približno takšno kakor kak ploščat, zvezdast motek za sukanec in vse kaže, da je tudi dejansko prevlečeno s sukancem; vsekakor ne more biti drugače, kakor da so to le odtrgani, stari, drug k drugemu zavozlani, a tudi drug z drugim prepredeni kosi sukanca najrazličnejših vrst in barv. Toda ono ni le motek, ampak iz središča zvezde izvira majhna prečna paličica in na to paličico je nato v pravem kotu pritaknjena še ena. S pomočjo te zadnje paličice na eni strani in enega izmed zvezdinih žarkov na drugi strani lahko celota stoji pokonci kakor na dveh nogah.

Lahko bi sklepali, da je ta tvorba včasih imela neko smotrno obliko in da je sedaj le razlomljena. Toda zdi se, da ni tako; vsaj ni mogoče najti nobenega znamenja tega; nikjer ni videti nobenih nastavkov ali prelomišč, ki bi namigovala na kaj takega; celota se zdi sicer nesmiselna, toda na svoj način dovršena. Sicer pa ni mogoče reči ničesar natančnejšega o njem, kajti Odradek je izredno gibljiv ter ga ni mogoče ujeti.

Izmenoma se zadržuje na podstrešju, na stopnišču, po hodnikih, v veži. Včasih pa ga ni videti po cele mesece; tedaj se nemara naseli v drugih hišah; vendar se potem sam od sebe vrne nazaj v našo hišo. Včasih, ko stopiš skozi vrata in se Odradek naslanja prav spodaj na stopniško ograjo, si zaželiš, da bi ga ogovoril. Seveda mu ne zastavljaš nobenih težkih vprašanj, ampak ga obravnavaš — že njegova majhnost vodi k temu — kot otroka. »Torej kako ti je ime?« ga vprašaš. »Odradek«, reče. »In kje stanuješ?« »Nedoločeno prebivališče«, reče in se smeje; toda to je le takšen smeh, kakor se je mogoče smejati brez pljuč. Zveni približno tako kakor šuštenje odpadlega listja. S tem je zabava večinoma končana. Sicer pa celo teh odgovorov ni mogoče vedno dobiti; često je dolgo časa nem, kakor les, — kar je, kot se zdi.

Zaman se sprašujem, kaj se bo zgodilo z njim. Kajti: kako naj umre? Vse, kar umre, je pred tem imelo neke vrste cilj, neke vrste dejavnost in se je ob tem obrabilo; to za Odradeka ne velja. Ali mu je torej morda usojeno, da se bo z nitnimi vlakni, ki se vlečejo za njim, kobacal navzdol po stopnicah še pred nogami mojih otrok in otrok mojih otrok? Saj očitno nikomur ne škodi; toda predstava, da naj bi me še celo preživel, mi je skoraj boleča.

---

* Naslov originala: F. Kafka: »Die Sorge des Hausvaters«, iz zbirke »Ein Landarzt«, Sämtl. Erzähl. (P. Raabe hergb.)

CESARSKA POSLANICA

Cesar — tako pravijo — je Tebi, posameznemu, bednemu podložniku, drobni, pred cesarskim soncem v najoddaljenejše daljave pobegli senci, prav Tebi je cesar poslal poslanico s svoje mrtvaške postelje. Slu je ukazal, naj poklekne ob postelji, in mu v uho zašepetal poslanico; tako zelo mu je bila pomembna, da je od sla zahteval, naj mu jo ponovi v uho. Prikimal je z glavo, da bi potrdil pravilnost izrečenega. In pred vsemi gledalci njegove smrti — vse ovirajoče stene so porušene in na stopnicah, ki se razprostirajo v daljavo in višino, stojijo v krogu velikaši vse države — pred vsemi temi je odposlal svojega sla. Šel se je nemudoma napotil; močan, neutrudljiv mož; s tem, da proži predse zdaj eno zdaj drugo roko, si krči pot skozi množico; če naleti na odpor, pokaže na prsi, kjer je znamenje sonca; z lahkoto napreduje, tako kot nihče drug. Toda množica je zelo velika, brez konca. Kako bi poletel, ko bi se pred njim odprlo prosto polje, in Ti bi prav kmalu zaslišal na svojih vratih mogočne udarce njegovih pesti. Toda namesto tega, kako nekoristno se utruja; še vedno si utira pot skozi dvorane najbolj notranje palače; nikoli jih ne bo premagal; in tudi če bi se mu to posrečilo, ne bi bilo s tem ničesar doseženo; moral bi se boriti s stopnišči; in tudi če bi se mu to posrečilo, ne bi bilo s tem ničesar doseženo; treba bi bilo prečkati dvorišča; in za dvorišči drugo obdajajočo palačo; in zopet stopnišča in dvorišča; in zopet palača; in tako skozi tisočletja; in tudi če bi končno planil skozi najbolj zunanja vrata — toda to se ne more nikoli, nikoli zgoditi —, tedaj bi pred njim ležala šele prestolnica, središče sveta, zasipana s svojimi usedlinami. Nihče ne prodre tukaj skozi, in vrh vsega še s poslanico nekega mrtvega. — Ti pa sediš ob svojem oknu in si jo sanjaš, ko pride večer.

POGOVOR Z MOLIVCEM*

(ODLOMEK)

Človek, ki mi je stal nasproti, se je smehljal. Nato se je prihulil navzdol na svoje koleno in pripovedoval z zaspanim obrazom: »Nikoli nisem živel obdobja, v katerem bi bil po samem sebi prepričan o svojem življenju. Stvari okrog sebe namreč dojemam le v tako razpadljivih predstavah, da vedno mislim, da so nekoč živele, sedaj pa so v zatonu. Vedno, dragi gospod, imam mučno željo za tem, da bi videl stvari tako, kakor bi se mogle dajati preden se mi prikazujejo. Tedaj so nemara lepe in mirne. Mora biti tako, kajti pogosto slišim ljudi, da o njih govorijo na ta način.«

Molčal sem, in ker je samo nehoteno trzanje na mojem obrazu kazalo, kako neprijetno mi je, je vprašal: »Ne verjamete, da ljudje tako govorijo?«

Mislil sem, da bi moral prikimati, toda nisem mogel.

»Resnično ne verjamete tega? Ah, poslušajte vendar; ko sem nekoč kot otrok odprl oči po kratkem popoldanskem spanju, sem slišal, še povsem ujet v spanec, svojo mater, kako je v naravnem tonu vprašala dol z balkona: »Kaj delate, draga moja. Tako vroče je.« Neka ženska je odgovorila z vrta: »Malicam v zelenju.« To sta rekli brez vsakega razmišljanja in ne povsem razločno, kakor da bi moral to vsakdo pričakovati.«

Mislil sem, da sem vprašan, zato sem segel v zadnji hlačni žep in se delal, kakor da tam nekaj iščem. Vendar nisem ničesar iskal, temveč sem hotel le spremeniti svoj pogled, da bi pokazal svoje sodelovanje v pogovoru. Pri tem sem rekel, da je ta dogodek tako nenavaden, da ga nikakor ne dojemam. K temu sem dodal še to, da ne verjamem v njegovo resničnost in da si ga je moral on sam izmisliti z nekim določenim namenom, ki ga sedaj še ne poznam. Nato sem zaprl oči, ker so me bolele.

»Oh, to je dobro, da sva si istega mnenja, in bilo je nesebično, da ste me prekinili, da mi to poveste.

---

* Naslov originala: F. Kafka: »Gespräch mit dem Beter«; to delo je del daljšega Kafkovega mladostnega teksta »Opis boja« (Beschreibung eines Kampfes). Tekst je izdal šele Max Brod leta 1935 (nastanek 1903/04). Zgornji odlomek je povzet po izdaji: F. Kafka: »Sämtl. Erzahl.« (hergb. P. Raabe), ss. 217—219.

Kajne, zakaj naj bi se sramoval — ali zakaj naj bi se mi vsi sramovali — da ne stopam pokončno in težko, da ne udarjam s palico po tlaku in da ne oplazim obleke tistih ljudi, ki gredo glasno mimo. Mar se ne smem z mnogo večjo pravico kljubovalno pritoževati nad tem, da poskakujem kot senca z oglatimi rameni vzdolž hiš, včasih izginjajoč v steklu izložbenih oken. Kakšni so dnevi, ki jih preživljam! Zakaj je vse tako slabo zgrajeno, da se včasih podirajo visoke hiše, ne da bi mogli najti nek zunanji vzrok. Tedaj splezam preko razvalin in sprašujem vsakogar, ki ga srečam: »Le kako se je moglo to zgoditi! V našem mestu — nova hiša — to je danes že peta — pomislite vendar.« Tedaj mi ne more nihče odgovoriti.

Ljudje često padajo in obležijo mrtvi na cesti. Tedaj vsi trgovci odprejo svoja z blagom zastrta vrata, pridejo urno zraven, spravijo mrtvega v neko hišo, pridejo nato s smejočimi usti in očmi zopet ven in govorijo: »Dober dan — nebo je oblačno — prodajam mnoge naglavne rute — da, vojna.« Skočim v hišo in, potem ko večkrat strahoma vzdignem roko z usločenim prstom, slednjič potrkam na hišnikovo okence. »Dragi človek«, rečem prijazno, »nekega mrtveca so prinesli k vam. Pokažite mi ga, prosim vas.« In ko zmaje z glavo, kakor da ne ve kaj bi, rečem odločno: »Dragi človek. Jaz sem tajni policist. Pokažite mi takoj mrtveca.« »Mrtveca?« vpraša in je skoraj užaljen. »Ne, tukaj nimamo nobenega mrtveca. To je spodobna hiša.« Pozdravim in grem. Toda tedaj, ko moram prečkati kak velik trg, pozabim na vse. Težavnost tega početja me zmede in često mislim pri sebi: »Če že gradijo iz gole objestnosti tako velike trge, zakaj ne zgradijo še kamnite ograje, ki bi peljala preko trga. Danes piha jugo-zahodni veter. Zrak na trgu je razburkan. Konica rotovškega stolpa riše majhne kroge. Zakaj ni miru v tej množici? Kakšen neznosen hrup! Vse okenske šipe ropotajo in drogovi svetilk se upogibajo kot bambus. Plašč svete Marije na stebru plapola in vihami zrak se ga polašča. Torej tega nihče ne vidi? Gospodje in gospe, ki naj bi hodili po kamnih, izgubljajo ravnotežje. Kadar veter zajema sapo, se ustavijo, izmenjajo nekaj besed in se priklanjajo v pozdrav, kadar pa veter ponovno zapiha, se mu ne morejo zoperstavljati in vsi istočasno vzdignejo svoje noge. Res je, da morajo trdno držati svoje klobuke, toda njihove oči gledajo veselo, kakor da bi bilo blago vreme. Samo jaz se bojim.«

Izmučen, kot sem bil, sem rekel: »Zgodba, ki ste jo prej pripovedovali o svoji materi in o gospe na vrtu, se mi sploh ne zdi več nenavadna. Ne samo, da sem mnoge zgodbe te vrste slišal in doživel, ampak sem pri nekaterih celo sam sodeloval. Ta stvar je vendar povsem naravna. Mislite, da v primeru, ko bi bil jaz na balkonu, ne bi mogel enako vprašati in iz vrta enako odgovoriti? Tako enostaven dogodek.«

To, kar sem rekel, ga je na videz zelo osrečilo. Rekel je, da sem čedno oblečen in da mu moja kravata zelo ugaja. In kakšno fino kožo imam. In priznanja bi postala najbolj očitna, če bi jih skušal preklicati.

SEN

Josef K. je sanjal:

Bil je zelo lep dan in K. je hotel iti na sprehod. Toda komaj je napravil dva koraka, že je bil na pokopališču. Tam so bile zelo umetelne, nepraktično zamotane poti, toda on je v lebdeči drži neomajno drsel po neki taki poti kot po deroči vodi. Že iz daljave je pritegnila njegov pogled neka sveže nametana gomila, pri kateri se je hotel ustaviti. Ta gomila je delovala nanj skoraj z nekakšno vabljivostjo in mislil je, da ne bo mogel priti tja dovolj hitro. Včasih pa je komaj videl gomilo, zakrita mu je bila z zastavami, katerih prapori so plapolali in z veliko silo udarjali drug k drugemu; ni bilo mogoče videti zastavonoš, toda bilo je, kakor da tam vlada velika radost.

Medtem ko je bil njegov pogled še vedno usmerjen v daljavo, je nenadoma zagledal prav tisto gomilo poleg sebe ob poti, skoraj že za njim. Hitro je skočil na travo. Ker je pod njegovo nogo, ki je odskočila, pot divjala naprej, se je zamajal in padel na kolena prav pred gomilo. Dva človeka sta stala zadaj za grobom in držala v zraku nagrobnik, v sredi med seboj; komaj se je pojavil K., že sta zasadila kamen v zemljo in tam je stal kakor vzidan. Takoj nato je iz grmovja stopil neki tretji človek, ki ga je K. takoj spoznal za umetnika. Oblečen je bil le v hlače in slabo zapeto srajco; na glavi je imel žametno čepico; v roki je držal navaden svinčnik, s katerim je že med prihajanjem risal figure v zrak.

S tem svinčnikom se je primaknil zgornjemu delu kamna; kamen je bil zelo visok, tako da se mu sploh ni bilo treba pripogniti, vendar pa se je moral skloniti naprej, kajti gomila, na katero ni hotel stopiti, ga je ločevala od kamna. Stal je torej na konicah prstov in se z levo roko opiral na površino kamna. Na neki posebno spreten način mu je uspelo napraviti z navadnim svinčnikom zlate črke; pisal je: »Tukaj počiva —« Vsaka črka se je zdela čista in lepa, globoko vrezana in iz čistega zlata. Ko je napisal ti dve besedi, se je ozrl h K.ju; K., ki je bil zelo željan nadaljnjega napredovanja napisa, se je komaj menil za tega človeka, ampak je zrl le na kamen. In resnično se je oni zopet spravil k pisanju, toda ni mogel nadaljevati, obstojala je nekakšna ovira, povesil je svinčnik in se zopet obrnil h K.-ju. Sedaj je tudi K. pogledal umetnika in opazil, da je ta v hudi stiski, katere vzrokov ne more izreči. Vsa njegova prejšnja živahnost je izginila. Zaradi tega je tudi K. prišel v zadrego; izmenjavala sta nemočne poglede; šlo je za neki sovražen nesporazum, ki ga ni mogel nobeden rešiti. Sedaj je ob nepravem času začel zvoniti še majhen zvonček iz mrtvaške kapele, toda umetnik je zamahnil z dvignjeno roko in zvonenje je prenehalo. Nekaj trenutkov pozneje je zopet začelo; tokrat povsem tiho, in takoj je — brez posebnega poziva — prenehalo; bilo je, kakor da bi hotelo le preizkusiti svoj zven. K. je bil neutolažljiv zaradi umetnikovega položaja, začel je jokati ter dolgo hlipal v roke, ki jih je držal pred seboj. Umetnik je čakal, dokler se K. ni pomiril, nato pa odločil, da ne najde nobenega drugega izhoda, kot da piše naprej. Prva majhna črtica, ki jo je napravil, je bila za K.-ja olajšanje, umetnik pa jo je naredil očitno le z najhujšim odporom; pisava tudi ni bila več tako lepa, predvsem se je zdelo, da ji manjka zlata, poteza se je vlekla bledo in nezanesljivo, le zelo velika je bila črka. Bil je J, skoraj je bil že končan, ko je umetnik z eno nogo besno stopil v gomilo, tako da je zemlja letela visoko naokoli. Končno ga je K. razumel; ni bilo več časa, da bi ga izprosil; z vsemi prsti je zagrebel v zemljo, ki ni nudila skoraj nobenega odpora; zdelo se je, da je vse pripravljeno; tenka skorja zemlje je bila tam le zaradi videza; tik pod njo se je odprla velika luknja s strmimi stenami, v katero se je pogreznil K., ki ga je rahel tok zasukal na hrbet. Medtem ko se je spodaj njegova glava še vzravnavala v tilniku in ko so ga neprodirne globine že sprejele vase, pa je njegovo ime lovilo z mogočnimi okrasji preko kamna.

Očaran od tega pogleda se je zbudil.

KRAGULJ

Bil je kragulj, ki je kljuval v moje noge. Čevlje in nogavice je že raztrgal, sedaj je kljuval že v noge same. Vedno znova se je zasajal vanje, me nato nekajkrat nemirno obletel, potem pa nadaljeval delo. Mimo je prišel neki gospod, nekaj časa gledal ter nato vprašal, zakaj kragulja prenašam. »Saj sem nemočen«, sem odgovoril, »prišel je in začel kljuvati, tedaj sem ga seveda hotel pregnati, skušal sem ga celo zadaviti, toda takšna žival ima veliko moč, tudi v obraz mi je že hotel skočiti, zato sem raje žrtvoval noge. Sedaj so že skoraj raztrgane.« »Da se pustite tako trpinčiti«, je rekel gospod, »— samo en strel in s kraguljem je opravljeno.« »Tako je to?« sem vprašal, »ali bi vi hoteli za to poskrbeti?« »Rad,« je rekel gospod, »le domov moram iti in prinesti svoje orožje. Ali lahko počakate še pol ure?« »Tega ne vem«, sem rekel in stal nekaj časa otrpel od bolečine, nato pa sem dodal: »Prosim, poskusite to za vsak primer.« »Dobro«, je rekel gospod, »pohitel bom«. Kragulj je med pogovorom mirno poslušal in njegovi pogledi so potovali med menoj in gospodom. Zdaj sem spoznal, da je vse razumel, vzletel je, se upognil daleč nazaj, da bi dobil dovolj moči, in nato kot metalec kopja zasadil svoj kljun skozi moja usta globoko v mene. Ko sem padal vznak, sem osvobojen čutil, kako je nerešljivo utonil v moji krvi, ki je napolnjevala vse globine, prestopala vse bregove.

Prev. Marko Uršič

PROBLEM HERMENEVTIKE PRI DILTHEYU

Pričujoči tekst je odlomek mnogo obsežnejše študije* o Diltheyjevi filozofiji s posebnim ozirom na problem utemeljitve takoimenovanih duhovnih (socialnih) znanosti in njihove fundamentalne metode. V omenjeni študiji so podrobno obravnavana Diltheyjeva temeljna pojmovanja. Diltheyjevo misel jemljemo pri tem kot poseben primer (posebno formulacijo) modernega evropskega »duha«, ki ga karakterizira nekaj, kar imenujemo »metodološko nasilje«, katerega izhodišče vidimo v volji in moči. Pri tem termina »volja« in »moč« (volja do moči) najdemo pri Diltheyju samem in ju interpretiramo iz njegove misli. Tu prezentirani odlomek prinaša le del naše interpretacije Diltheyjeve teorije razumevanja (hermenevtike), ki zaradi manjkanja podrobne predhodne eksplikacije morda ne bo v vsakem oziru docela jasen.

Kljub temu dovolj razločno nakazuje poglavitni problem hermenevtike pri Diltheyju in s tem tudi filozofske (metafizične) hermenevtike sploh, tiste hermenevtike, ki še danes v glavnem nereflektirano obvladuje duhovne (socialne) znanosti.

TEMELJNI ZNAČAJ RAZUMEVANJA V SUBJEKTIVITETI VOLJE-MOČI. PREVRATNO-METAFIZIČNA HERMENEVTIKA

Vrhovna norma ali kánon Diltheyjeve hermenevtike je: **razumeti življenje iz življenja samega.** Življenje pa je sámo sebi »dano« odznotraj kot doživljanje in odzunaj v njegovih objektivacijah ali izrazih. »Notranje« je predmet »psihologije«, zunanje pa predmet razumevanja in komparativno historičnega preučevanja v duhovnih znanostih. Norma: razumeti življenje iz življenja samega pa ni le hermenevtična norma, temveč vrhovna naloga celotne Diltheyjeve filozofije. V dosedanji obravnavi se je nedvoumno pokazalo, da je v Diltheyjevem zasnutku **prevratne** metafizike življenje nujno in docela nepoljubno volja-moč in da so z njo istočasno in nujno na novo določeni realiteta ali bit, čas, resnica in bistvo človeka. Prav zaradi tega je hermenevtika v širšem smislu tu nerazločljiva od Diltheyjevega zasnutka prevratne metafizike. »Razumeti življenje iz življenja samega« je zato identično z »razumeti življenje iz volje-moči« ali »razumeti voljo-moč iz volje-moči same« ali z že omenjeno »totalno bio-grafijo« ali s totalno »samorefleksijo volje-moči«. V tem sklopu pa ima hermenevtika kot teorija razumevanja svojski značaj, ki se prenaša na vsa duhovno-znanstvena spoznanja. Sedaj gre za to, da ugledamo ta bistveni značaj razumevanja v horizontu prevratne metafizike.

Bistveni značaj razumevanja v Diltheyjevem zasnutku se pokaže iz določenosti hermenevtičnih pojmov podoživljanja, vživljanja, transpozicije ali prenosa, pomena ali opomenjanja, izraza in izraženega, znaka in označenega ali razumevnega in razumljenega. Te pojme moramo določiti iz celotnega doslej prikazanega Diltheyjevega zasnutka in samo iz njega jih tudi lahko zares določimo. Po-doživljanje omogoča po Diltheyju sleherno razumevanje. Podoživljanja ali tudi vživljanja tu ne moremo razumeti brez določenosti izvornega (lastnega) doživljanja in njegovega ustroja; in doživljanje je **notranja** samodanost življenja sebi samemu, kot že opisana refleksija. Zato mora biti v Diltheyjevem zasnutku »psihologija« (tj. ontologija subjekta ali eksplikacija subjektivitete subjekta) nujno temelj hermenevtike. Ker je tu tudi govor nasploh prav tako zgodovinska vnanja objektivacija duha ali notranjega življenja, je tudi tisto, kar je npr. Schleiermacher kot gramatično razlago še izrecno razločeval od psihološke razlage, brez ostanka zajeto v to »psihološko« razlago. Schleier-

* Naslov študije je: »**Temelji metode moči.** Problem filozofske hermenevtike pri Diltheyju«. Študija je nastala v okviru avtorjevih raziskav hermenevtike na Inštitutu za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, ki jih financira Sklad Borisa Kidriča.

macher je dal prednost gramatični razlagi pred psihološko, ker je videl, da samo ta zagotavlja razlagi česa širino in globino. Dithey pa tako zelo razširi in poglobi svojo »psihologijo«, da ta zajame **vse,** namreč bivajoče v celoti. Prav zato mu gramatične razlage sploh ni bilo treba posebej omenjati. To je mogoče le, če ta »psihologija« zavzame mesto metafizike, kar se je pri Diltheyju izrecno zgodilo. Hermenevtika v širšem smislu se pri Diltheyju po obsegu pokriva z njegovo »psihologijo« (= metafiziko), ker je **samo** to, kar »daje« **doživljanje**, predmet razumevanja. Tudi vnanje »dane« izraze drugih mora razumevajoči (po-)doživeti, da bi jih lahko razumel. Skratka: razumevanju je »dano« razumevno le po notranjem čutu ali notranjem izkustvu. Hermenevtika dobi tako značaj centralne, psihologiji podrejene metode. Razumevanje je vselej samo razumevanje **duševnega;** tudi kar je »dano« vnanje, kot izraz, je treba prevesti ali vrniti v **notranje,** v duševno, da bi bilo razumljivo. Zgodovinsko »dani« izrazi ali objektivacije zaživijo in imajo svojo dejansko realiteto le v po-doživljanju, zares **so** le zanj, ko se vrnejo v živo življenje in tu **sedaj delujejo,** vtem ko jim torej subjekt tega sedanjega njihovega o-življenja daje svojo lastno živost, moč. Ker je dejanska resničnost česa le v **delujočosti** in ker vse zgodovinsko dobi svojo táko delujočo živost le s táko o-živitvijo, je resnica zgodovinsko bivajočega dostopna le takemu po-doživljanju; le tu je dejansko, le tu zares deluje, sprošča ali izkazuje svojo **moč,** tu oblikuje ali razdira. O vsem tem smo že govorili.

V vsem tem se kaže specifična zveza med »psihologijo« in hermenevtiko. Pri tem ohranja opis žive lastne notranjosti subjekta primat in je fundament za komparativno preučevanje in razumevanje tujih osebnosti in njihovih del ali izrazov. Zakaj? Ker je razumevanje določeno kot transpozicija ali prenos bogastva lastnih vsebin subjekta razumevanja v zgodovinsko dane izraze kot v to razumevno. Pri tem je to **preneseno** že **razumljeno** razumevnega. Termina »**razumljeno**« in »**razumevno**« je treba tu strogo razlikovati. **Razumevno** je nasploh vse tisto, kar subjekt »sreča« kot znak ali zunanjo objektivacijo nekega življenja (teksti, dela itd.) in kar hoče razumeti ali kar lahko razume. **Razumljeno** pa je tisto, kar si v procesu razumevanja prisvoji in razume v nekem vnanjem izrazu. Subjekt razumevanja, ko nekaj razume, enači razumevno in razumljeno; zanj ta razlika kot taka načelno sploh ni možna, se mu ne more pokazati. Ko npr. razume dramo »Hamlet«, zanj med razumetjem drame »Hamlet« (to razumljeno) in sámo dramo »Hamlet« (to razumevno) sploh ne more biti načelne razlike, ker nikoli ne more stopiti iz sebe ter si ogledati razmerja med svojim **razumljenim** »Hamletom« in »Hamletom« samim na sebi kot razumevnim. Če drugi razlagajo »Hamleta« drugače, tedaj subjekt razumevanja to lahko oceni le kot pomanjkljivo, enostrano ali napačno razumevanje. Do tega nujno pride, ker so **dejanski** le konkretni zgodovinski subjekti, ne pa »obči tip« (po Diltheyjevi ontološki tezi o realiteti in individuaciji), in ker je razumevanje določeno kot transpozicija ali prenos bogastva **lastnih doživljajskih** vsebin subjekta (ki so vedno dejanske) v razumevno.

Ker smo že videli (§ 46 in predvsem 47 naše študije), kaj odloča o **doživljajskih** »danostih«, namreč da so to postave, ki izhajajo vedno iz interesa subjekta volje-moči, je tedaj vse razumevno (tisto, kar je treba razumeti) **že vnaprej** postavljeno razumevanju od subjektivitete te volje-moči same in razumevanje je kot transpozicija spet le poseben način prenosa sebe (namreč lastne subjektivitete) v to razumevno. Diltheyjeva »psihologija« opisuje tako pred-ustroj vsega razumevnega in obenem pred-ustroj samega razumevajočega. Pred-ustroj razumevajočega je opis in analiza **doživljajske »danosti« duševnega življenja.** Ta »danost« je v bistvenem smislu **postava** volje-moči vsakokratnega subjekta in njegovega interesa. Ta »**duševnost**« ali ta **subjekt** sam je po svojem ustroju tu že tudi pred-ustroj razumevanja, on je tisto ontično-ontološko prednostjo bivajoče, v strukturi katerega prihaja do razumevanja. Hermenevtika kot teorija razumevanja zato tu **ni opis čistega pred-ustroja razumevanja »pred« razumetjem katerega koli bivajočega,** temveč analiza-opis ali razumevanje **tega prednostnega bivajočega.** V tem pa je neka nepričakovana zamenjava: pred-ustroj razumevanja samega se zamenjuje za že-razumevanje nekega (čeprav prednostnega) bivajočega, razumevanje sámo pa je v svojem pred-ustroju enostavno preskočeno. Ta neznatna »zamenjava« je fundament sleherne metafizične hermenevtike. V horizontu prevratne metafizike je treba v skladu s pojmovanjem realitete in dejanske individualizacije upoštevati še to, da je tu to ontično-ontološko prednostno bivajoče vsakokratni dejanski subjekt volje-moči in je njegov **konkretno-dejanski ustroj zani že razumevanje česar koli določujoči pred-ustroj razumevanja.** Naša nadaljnja interpretacija mora določneje razviti ta sedaj le nakazani problem.

To metafizično bistvo hermenevtike nam najbolj določeno pokaže premislek pojma **transpozicije.** Videli smo, da se razumevanje in razlaga v hermenevtičnem smislu po Diltheyju ne nanaša na zgolj prirodna dejstva niti na lastno doživljanje, dokler to doživljanje ostaja sámo v sebi. Na kar se torej razumevanje oz. razlaga nanaša, so objektivacije človeškega življenja kot mnogoteri izrazi medsebojno delujočih in povezanih individuov. Poglavitna izrazna oblika je za Diltheyja živi govor in njegova pisana oblika ali tekst. Tudi kadar gre za druge izrazne oblike kot npr. glasbo, slikarstvo, kiparstvo, dela in dejanja, je odločilni medij interpretacije ali hermenevtične razlage za Diltheya vendarle govor. Govor pa razume Dilthey tradicionalno metafizično ob vodilu pojmovanja človeka kot psihofizične enote ali animal rationale oz. **zoon logom echon.** Prav govor je tisto, kar je vsakemu človeku hkrati dano od zunaj (kot izraz v sistemu slišnih znakov) in obenem od znotraj (kot pomen, duh, doživljanje oz. to psihično). Zaradi tega je ravno prisiljen v zunanje dana telesa drugih ljudi **vložiti** neko psihično notranje življenje (glej § 4 in 5 in tudi 25, 30). Tako pride sploh do duhovnih dejstev. Skratka, izrazi so kot izkazovanje duhovnega možni edinole v nekem materialnem mediju ali »nosilcu«. Zato so izrazi duha ali pomena vedno sistemi znakov. Celotna svetovna kultura ali družbeno zgodovinski svet je sestavljen iz mnogoterih sistemov znakov, ki veljajo kot **izraz** ali **objektivacija** kompleksno razvijajočega se vsakokratnega živega, dejanskega, dejavnega življenja.

V doživljanju kot mediju samodanosti življenja je čas edina oblika notranje »danega«. Čas ima skupaj s pomenom sintetično funkcijo v zavesti. Izražanje ali objektivacija doživljanja se godi kot **uprostoritev** zgolj časnega. Iz-raz je vedno **uprostorjeno** notranje. Pri tej uprostoritvi pa iz-raz nujno **urazi** nekaj snovno-materialnega. To uprostorjeno je tedaj drugo-bit (drugačen način biti) notranjega-časnega. Razumevanje **odpravlja** spet to njegovo obliko, vračajoč ga spet v notranje, vendar tako, da to uprostorjeno (razen pri živem govoru) tudi še naprej traja, saj npr. razumetje kakega romana ali kipa le-tega ne zniči. Pri tem pa je presenetljivo, da mora biti to vračanje izraza iz uprostoritve v izvorno časno obliko notranjega doživljanja **transpozicija** ali **prenos** lastnih vsebin razumevajočega subjekta v izraz kot to razumevamo. Videti je bilo vendar vseskozi (in tako se nam v naši vsakdanjosti to vedno kaže), da v izrazu nekaj »najdemo«, da iz izraza kot zunanje danega »fakta« nekaj vzamemo vase, nekaj sprejmemo, si nekaj prisvojimo. Določitev bistva razumevanja kot transpozicije (po-doživljanja, po konstruiranja itd.) pa to mahoma obrne: ne da kaj vzamemo iz kakega tujega izraza, temveč moramo **vse** vanj vložiti iz sebe samih. Razumevanje kot **vračanje** uprostorjenega izraza spet v notranje življenje je tedaj pritegnitev vase tako, da to pritegnjeno ali **prisvojeno** zaživi v našem življenju kot moment lastnega življenja. Razumevanje pa ni vnašanje česa od zunaj (izven subjekta) noter, temveč je **prenos, transpozicija** od znotraj ven in s tem je to razumevanje kot pri-svojitev vnanjega vedno pred-stavitev sebe.

Skratka, subjekt ne more razumeti ničesar, kar že nima sam v sebi, da bi v »razumevanju« transponiral v vnanje »dani« izraz. Ta proces je seveda mogoče gledati tudi z druge strani: kar subjekt razume (v čem drugem, vnanjem), to najde spet v sebi samem; vendar moramo pri tem upoštevati, da to razumevanje česa v drugem **izvorno** temelji na doživetju tega v sebi in prenosu le-tega v drugo. Razumevajoči subjekt je **animator,** ki oživlja na sebi mrtve znake ali izraze, vdihujoč jim lastne življenjske vsebine. Zato pravi Dilthey: »Duhovna dejstva so, dana v doživljanju; iz bogastva lastnega doživljanja s pomočjo transpozicije po-oblikujemo in razumemo doživljaj zunaj nas; prav do najabstraktnejših stavkov duhovnih znanosti je tisto dejstveno, kar se reprezentira v mislih, doživljanje in razumevanje. (...) V tem doživljanju in razumevanju deluje totaliteta duševnih sil, zato tudi v najabstraktnejših stavkih duhovnih znanosti sozveni to bogastvo notranjega življenja.« (V 263)* Razumevajoči subjekt zajema v sebi vse strasti, bolečine, usode, radosti, užitke itd. človeškega življenja, dana so mu vsa razmerja, v sebi ima kali vseh resnic itd. zato tudi razume človeško življenje, zgodovino, vse globine in prepade človeškega (glej V 205—6). Zato so tudi govorili, da je človek **mikrokozmos.** To pomeni, da razumevajoči subjekt v vsem vnanjem, zgodovinsko »danem« neogibno najde le sebe samega, ker pač že vnaprej sam sebe v vse vnaša. Kjer takega prenosa ni, tam zanj tudi načelno ni kakega »danega« družbeno-zgodovinskega fakta.

---

* Z rimsko številko označujemo zvezek Diltheyjevih zbranih del: W. Dilthey: Gesammelte Schriften I.—XVII.

Kak družbeno-zgodovinski ali »duhovni« fakt **je** za razumevajoči subjekt samo iz razmerja do njega, sam na sebi pa je **nedejanski.** Zato Dilthey dovolj razločno pravi: »Povzemam rezultat. Duhovne znanosti imajo za svojo obsegajočo danost objektivacijo življenja. V tem pa, ko postane objektivacija življenja za nas to razumljeno, vsebuje kot táko vsepovsod razmerje vnanjega do notranjega. Potemtakem je ta objektivacija pri razumevanju vedno v razmerju do doživljanja, v katerem se življenjski enoti razklene njena lastna vsebina in dopušča razlago vsebin vseh drugih življenjskih enot. Če so v tem vsebovane danosti duhovnih znanosti, se nam pa takoj pokaže, da moramo vse čvrsto, vse tuje, kakor je lastno podobam fizičnega sveta, odmisliti od pojma danega na tem področju. Vsa dano tu je proizvedeno, torej zgodovinsko; je razumljeno, vsebuje torej v sebi nekaj skupnega; je znano, ker razumljeno in vsebuje v sebi grupiranje mnogoterega, saj že razlaga življenjskega izraza v višjem razumevanju temelji na takem grupiranju. (...) In tu se dovršuje **pojem duhovnih znanosti.** Njihov obseg sega tako daleč kot razumevanje, in razumevanje ima svoj pravi predmet v objektivaciji življenja. (...) Duh razume samo, kar je sam ustvaril.« (VII 148).

Razumevanje je dojetje **pomena** izraza ali znaka, pomen je to **razumljeno** razumevnega. Dojeti **pomen** je šele duhovno-znanstveni **fakt.** Ker pa ta pomen ni prišel od zunaj, iz izraza v subjekt razumevanja, temveč ga je vanj (v ta izraz) vložil razumevajoči subjekt sam iz sebe, iz svojega lastnega življenjskega bogastva, je bil s tem aktom (tako delujočega) subjekta **postavljen** po svoji biti in bistvu oni duhovno-znanstveni fakt. Razumevanje ima tu **ontološko produktiven značaj.** Dojetje pomena kakega izraza ali znaka je zato **vedno opomenitev** tega izraza ali znakov. Zato Dilthey tudi pravi: »Tisto na kakem tujem duševnem življenju, kar od lastne notranjosti ne odstopa zgolj kvantitativno ali se razlikuje po odsotnosti česa, kar je v lastni notranjosti navzoče, tega mi absolutno ne moremo pozitivno dopolniti.« (V 198—9) Ta dopolnitev pomeni tu prenos ali transpozicijo. Česar ni mogoče »dognati« s takim prenosom lastnih vsebin subjekta v tuje izraze, tega za razumevajoči subjekt kratko malo ni.

Kakšen mora biti tedaj **izraz ali znak** po svojem duhovno-ontološkem statusu, da tak prenos in vlaganje vase sploh omogoča? Rekli smo, da je nekaj, kar ima za nas značaj izraza ali znaka, nasploh **to razumevno.** S transpozicijsko opomenitvijo vzpostavljeni **pomen** razumevnega je to **razumljeno** in za subjekt tega akta razumevanja identično z razumevnim. Znak kot to zgolj razumevno (še ne razumljeno) je tedaj neka zgolj **možnost** pomena, ki jo **udejanji** subjektov akt transpozicijske opomenitve. Možnost pa ni dejanskost. V skladu z opisanim pojmom realitete možnost dejansko ne deluje, nima biti v smislu **delujočosti.** Izraz ali znak sam po sebi je kot možnost pomena brez pomenske dejanskosti, nima realitete, **je nedejanski.** Duhovno-ontološki status izraza ali znaka (katere koli objektivacije življenja) je tedaj njegova nerealnost v smislu nedejanskosti. Samo če je znak ali izraz sam po sebi nedejanski, ne-realen, je možno subjektovo transpozicijsko opomenjanje tega »praznega« izraza ali znaka. To velja ne le za vse govorne produkte, temveč za vse umetniške produkte in za sploh vse druge (tehnične in uporabne) produkte.* Razliko med razumevnim in razumljenim opazimo šele, ko mnogi dejanski subjekti transpozicijsko postavljajo različne razumljene pomene v isto razumevno, v isti izraz, ne da bi lahko svoje pomene načelno vskladili. Ko so sebe prenesli v izraz, je nujno, da vsak — načelno gledano — zavrača vse druge opomenitve tega izraza kot pomanjkljive ali napačne, jih ima za potvorbe ali »enostranosti«. Toda, če se nam to pokaže, zaradi tega še nikakor nismo v stanju narediti kake občeveljavne interpretacije zadevnega spornega razumevnega, kar je to glede na opisani status izraza ali znaka kot še nedejanske možnosti nemogoče v danem zasnutku prevratne metafizike.

Razumljeno pa je kot pomen za vsakokratni subjekt razumevanja neki **duhovni fakt,** neko družbeno-zgodovinsko dejstvo ali bivajoče, ki v celoti vseh drugih, na isti način vzpostavljenih »faktov« gradi družbeno-zgodovinski svet tega subjekta. Tako se za subjekt konstituirajo vsa delovanjska sovisja in sistemi človeške kulture. Kaj bo tedaj duhovni fakt in celota družbeno-zgodovinskega sveta pri takem razumevanju? Nič drugega kot vnanjost razumevajočega subjekta samega, njegovega drugobit, saj je subjekt v vse vnanje vnesel ali transponiral vedno le sebe samega, bogastvo svojih vsebin. Svet drugobit subjekta — mar to ne spominja vse preveč na Heglov sistem duha! Je

* Tako npr. pravi Marx, da je obleka **dejanska** obleka samo v aktu nošenja in hiša je dejanska samo če jo naseljujejo prebivalci; ali nasploh: uporabni produkti so dejanski **samo v aktu rabe.**

tedaj Diltheyeva filozofija kljub vsej njegovi kontrapoziciji spekulaciji in metafiziki in intelektualizmu vendarle odvisna od Heglove? Ne, ker govorimo pri Diltheyju o prevratni metafiziki. Za Hegla je svet drugobit subjekta kot občega uma, obče ideje, občega **duha;** in ta »občost« ima glede na vseobvladujočo določenost biti in resnice bivajočega v tem sistemu značaj **odlikovane dejanskosti.** V horizontu prevratne metafizike je tak obči duh ali obči subjekt kot smo videli **nedejanski.** Zato se v dejanskem aktu transpozicijske opomenitve ne prenaša v svet kot svojo drugobit tak obči subjekt (saj je za tak akt nezmožen, ker je nedejanski), temveč vsakokratni faktično-zgodovinski delujoči subjekt volje-moči prav v svoji končnosti in faktičnosti.

Če je (metafizično) bistvo razumevanja opisana transpozicijska opomenitev zunanjih izrazov ali znakov kot objektivacij drugih življenjskih enot, tedaj razumevajoči subjekt v drugem »najde« vedno le sebe samega. To pa pomeni, da drugega načelno ne dopusti **kot drugega,** temveč ga vseskozi posili s samim seboj, ga »pojazi«. V tem smislu je »razumevanje drugega« postavljanje sebe kot drugega, oz. drugega kot sebe in s tem nedopuščanje drugega. Da bi pri takem razumevanju prišlo do kakršne koli komunikacije med dvema subjektoma, je načelno nemogoče, ker niti eden niti drugi po principu ne dopuščata drugemu biti on sam, temveč vsak drugega »pojazi«. Zato Dilthey reče: »Razumevanje je vnovično najdenje jaza v ti-ju«.

Da mora biti vsak **pomen** nujno rezultat akta transpozicijske opomenitve izraza ali znaka (neke objektivacije), vidimo tudi iz orisane določenosti realitete in časa ter s tem v zvezi prikazanega načina konstruiranja pomena (glej § 13 in § 35, 36 ter 47). Pri Diltheyju sta podoživljanje in razumevanje najtesneje povezana, tako da enega ne more biti brez drugega. Po-doživljanje je **oživitev** kakega življenjskega izraza nekoga v lastnem živem doživljanju tako, da subjekt podoživljanja vdihne **svoje lastno življenje** tako po-doživljenemu, razumevanje pa prenaša bogastvo vsebin tega subjekta v razumevno. Vendar je po-doživljanje spet neoprijemljiv tok sedanjega, iz katerega mora re-fleksija izbirati in dvigati v prezenco reprezentiranja neke momente, kar smo si že bližje ogledali (glej § 46). Taki refleksijsko fiksirani momenti tega toka pa so spet opomenitve. Vedno se torej tu vrtimo v istem krogu te v sebi sklenjene monade subjekta.

Če je transpozicijska opomenitev izraza ali znaka prenos lastnega doživljajskega bogastva razumevajočega subjekta v to razumevno, če na ta način nastajajo življenjska in družbeno-zgodovinska dejstva in svet, tedaj bo od razvitosti subjektivitete vsakokratnega razumevajočega subjekta odvisen ves njegov svet. Ker smo rekli, da subjekt načelno ne more razlikovati med svetom samim in podobo o njem, saj ima le en sam svet, bo korelativno subjektovemu notranjenemu bogastvu »bogat« tudi njegov svet, notranji revščini pa korelativen reven svet, pri čemer moramo uvideti, da tu kakega po sebi obstoječega, neodvisno od kogar koli resničnega sveta kratko malo ni. Korelat nerazvitosti in praznote subjekta bo prazen, pust svet. Česar subjekt nima že sam sebi, tega nikoli ne bo mogel najti zunaj sebe. Pri tem se bodo neomejeno uveljavljale tudi vnanje časovne in krajevne omejenosti konkretnega razumevajočega subjekta in bodo nezadržno so-odločale o resnici in biti vsakega »duhovnega fakta«. Če pa je tako, ali se tedaj sploh še lahko govori o spoznanju?

Da Dilthey kljub opisanemu bistvu razumevanja kot transpozicijske opomenitve oz. prenosa bogastva lastnih vsebin razumevajočega subjekta v razumevno še lahko govori o duhovno-znanstvenem **spoznanju,** to leži na njegovi pred-postavki bistvene **sorodnosti** vseh individuov in **skupnosti** oz. **enotnosti** njihovega sveta. Predpostavka, ki daje razumevanju kot opisanemu transpozicijskemu opomenjanju na sebi praznih (nedejanskih) izrazov ali znakov legitimacijo obče znanstvene metode, je v Diltheyjevem zasnutku »velika notranja medsebojna sorodnost vsega človeškega duševnega življenja«. (V 199) Vendar pri Diltheyju ta velika, temeljna medsebojna sorodnost vsega človeškega ni le predpostavka razumevanja kot transpozicijskega opomenjanja, temveč je zanj tudi **rezultat** duhovno-znanstvenega raziskovalnega dela: predpostavka se namreč — Diltheyju — vseskozi potrdi in izkaže v konkretnem raziskovanju konkretnih zgodovinskih objektivacij iz celotne svetovne zgodovine. To pokaže neko temeljno »duhovno« enotnost in istost družbeno-zgodovinskega sveta in človeštva, kar ravno omogoča univerzalnost razumevanja kot transpozicijskega opomenjanja v prej nakazani karakterizaciji. O vsem tem smo v našem interpretativnem povzetku obširneje govorili.

Kaj misli Dilthey z omenjeno veliko sorodnostjo vsega človeškega vemo iz njegove določitve individuacije. Individualne razlike med ljudmi počivajo na kvantitativnih razlikah, na kvantitativno različnih zvezah oz. sklopih notranjih

življenjskih momentov. Samo če so razlike med individui zgolj kvantitativne, so si le-ti med seboj bistveno sorodni, medtem ko bi kvalitativna različnost nosila tudi ne-sorodnost in bi načelno onemogočala medsebojno razumevanje, ker prenos ali transpozicija ne bi bila možna. Kvalitativna istost individuov je tisto, kar razvije Delthey pod imenom **»obči tip človek«**, kvantitativne razlike pa so v zgodovinsko konkretni, edino dejanski individuaciji.

Ker so torej individui bistveno sorodni in je duhovno-zgodovinski svet vendarle enotna pomenska celota, lahko razumevanje odpravi omejenost individualnega doživljanja in mu obenem podeli značaj življenjskega izkustva. Zato po Diltheyju medsebojno razumevanje zagotavlja **skupnost,** ki obstaja med individui. Vendar kakor jo zagotavlja tako je ta skupnost tudi že predpostavka razumevanja. Razumevanje si prisvaja, osedanja ali udejanja preteklo (na sebi mrtvo) kulturo, njene stvaritve. S tem razumevajoči subjekt vzdržuje in širi, stopnjuje **svojo** kulturo. Ker pa vsakokratno razumevanje transkozicija lastnega subjektovega bogastva v kulturne objektivacije, je s tem to preteklo v svoji oživitvi že vnaprej bistveno določeno po vsakokratnem sedanjem. To je spet možno zaradi postavke, da je preteklo (ali sploh »tuje«) izšlo iz **istega,** tj. bistveno sorodnega izvora živega življenja. Tako se Dilthey spet vrti v tem svojem krogu, ne da bi ga premislil do kraja.

Vprašanje je namreč sedaj, kaj je ta predpostavljana istost oz. bistvena **sorodnost** in skupnost vseh ljudi sploh, kaj je ta **enotnost** človeškega sveta sploh in kako razumevajoči subjekt pride do nje. V odgovoru na to vprašanje se pokaže, da pride razumevajoči subjekt do take sorodnosti individuov in do enotnosti človeškega sveta natančno na enak način, kot pride do postavke **delovanjskih sovisij,** o čemer smo že govorili.

Dilthey govori o **zgradbi** duhovnega sveta v duhovnih znanostih. Ta zgradba velja za »spoznanje« in nastaja iz mnogih »gradbenih elementov«, katerih podlaga je vedno doživljanje, po-doživljanje in razumevanje. Vsak tak gradbeni element duhovnega sveta nastaja na podlagi posameznih duhovno-zgodovinskih »faktov«, ki so kot doživljaji pomenske enote ali pracelice zgradbe zgodovinskega sveta. Te najmanjše enote pomena ali doživljanja pa so vedno že in brez izjeme (že pojmovanje realitete in časa dela to absolutno brezizjemno) refleksijsko iz-postavljene enote v smislu subjektovega akta **transpozicijske opomenitve:** v vsak tak praelement zgradbe duhovnega sveta razumevajoči subjekt načelno prenaša le bogastvo svojih lastnih vsebin, torej sebe samega. Tako se ta subjekt sam prenaša v vse izraze ali znake: v govore, tekste, kretnje, dejanja, dela, umetniške proizvode, religije, filozofije v vse uporabne produkte sploh, skratka v **vse** kar »ima« zanj kakršen koli **pomen,** tako pa je vse, kar je. Vendar se ne prenaša le v vnanje znake ali izraze, temveč tudi v druge individue. Tu se moramo spomniti opisa avtobiografije in biografije. In vsak tak pomen **je** že in edinole je po aktu traspozicijske opomenitve. Kaj je kak drugi človeški individum (in celo **da** sploh **je,** saj smo videli, da je subjekt le zaradi prenosa psihičnega, notranjega v neko vnanje telo »prisiljen« imeti ga za psihofizično enoto, kakršen je sam), kaj so življenjski izrazi tega individua, vsa njegova razmerja, po katerih je v nekem delovanjskem sovisju itd., vse to je rezultat akta transpozicijske opomenitve in v tem smislu lastna iz-postava razumevajočega subjekta. Ker se je tako **subjekt sam iz-postavil v vsem vnanjem,** je sedaj seveda neogibno, da bo v vsem tem vnanjem »našel« neko »bistveno sorodnost«: namreč vse bo po svojem pomenu kljub vsem možnim razlikam vendarle za razumevajoči subjekt bistveno »so-rodno« z njim samim in obenem bo tudi sámo med seboj so-rodno. Razumevajoči subjekt tako »najde« skupnost vseh individuov, »najde« enotnost vsega človeškega, enotnost družbeno-zgodovinskega sveta itd. Seveda pa je to tako »najdeno« že njegova samo-izpostava. »Najdena« enotnost sveta in bistvena so-rodnost ali skupnost individuov je tako izvorno iz-postavljena enotnost subjekta samega, ki se godi na vseh doslej opisanih ravninah (glej § 45—47).

Za Diltheyja razumevanje širi ožino individualnega doživljanja in pelje tako razumevajočega v neki skupni svet. Sedaj se je pokazalo, da se to zares godi obrnjeno: subjekt postavlja enotnost sveta z iz-postavitvijo sebe vanj. Kaj misli kdo drug s kakim izrazom, besedo, kretnjo itd., vem tedaj le, če »imam« v sebi doživljaj, ki poraja to misel drugega. Ta njegov doživljaj pa, razumevajoč njegov izraz, že sam prej transpozicijsko postavljam: namreč svoj doživljaj prenesem v ta izraz in ga gledam kot njegov doživljaj; očitno bo zato on meni so-roden (!) Ko **tako** razumem mnoge po vrsti, razumem skupnost (skupino), v kateri sem in se obnašam razumevajoč, namreč razumem to skupnost kot neko **naše** delovanjsko sovisje; tako **se razumemo** in **smo** kot en subjekt. Razumetje torej **tako** širi ožino mojega čisto osebnega življenja. Podobno razumem sedaj druge ožje skupnosti (skupine) in s tem širšo skupnost teh

skupin ali že neki sistem delovanjskih sovisij, ki se nazadnje razširi do celote naroda, ali še širšega delovanjskega sovisja. Vendar je pri tem nedvomno tole: ker je vsak akt konstitucije te enote sveta transpozicijska opomenitev ali prenos razumevajočega subjekta v razumevno, vnanje, je vsa širina te univerzalnosti razumljenega tedaj stkana iz množice samih takih transpozicij in ne vsebuje nič razen tistega, kar se v transpoziciji prenaša, to pa so vsebine razumevajočega subjekta samega. **Razumljeno** tedaj načelno ne vsebuje ničesar, kar ne bi bil vanj vložil razumevajoči subjekt iz svojih lastnih vsebin. Skratka: razumevanje kot re-prezentiranje razumevnega v razumljenem je skoz in skoz določeno po vsakokratnem dejanskem razumevajočem subjektu in v tem smislu projekcija njegovega vsakokratnega interesa. In dejanski subjekt je tu vedno delujoča volja-moč.

Dalje govori Dilthey tudi o tem, da razumevanje vse bolj »širi obseg historičnega vedenja z intenzivnejšim ovrednotenjem virov« itd. (VII 145). Pri tem moramo upoštevati, da si vsak subjekt z odprtjem svoje perspektive sveta odpre obenem možnost vse popolnejšega **dograjevanja** te svetovne perspektive (ali spoznanja) z vse intenzivnejšim »ovrednotenjem« historičnih virov, z odkrivanjem novih virov, z vdiranjem v dotlej še neznane tuje kulture, v še-ne-razumljeno preteklost itd., kar se seveda godi le kot temeljitejša samoeksplikacija. Subjekt teži namreč po brezpogojni pri-svojitvi **vsega,** kar sreča zunaj sebe, ker s tem bogati samega sebe, tj. stopnjuje svojo moč. Subjekt skratka teži po povečanju svoje moči, ki se veča le v okrepljenem izkazovanju, ki je samo-delovanje. Npr., kar je svet za vzhodni blok, to ne more biti za zahodni in narobe. Oba prisvajata vse, kar srečata in povsod srečujeta svoje izpostave. Vendar je svet za Kitajce spet nekaj drugega; in tako naprej za vsako delovanjsko sovisje vse do posamezne življenjske enote, saj je vsako delovanjsko sovisje kot dejanski subjekt volje-moči notranje centrirano v nekem enotnem jedru svojskega načina spoznanja sveta, svojskega postavljanja vrednot, smotrov, izbora sredstev in realiziranja vrednost ter svojskega načina produkcije dobrin za vzdrževanje in rast samega sebe. Vsak konkretni razumevajoči subjekt je kot posamezni duhovno-znanstveni raziskovalec nujno v nekem (takem ali drugačnem, širšem ali ožjem) delovanjskem sovisju, npr. kot pripadnik nekega konkretnega naroda ali kakega razreda ali stranke v notranji diferenciaciji naroda itd. Ko si — vseeno, če vedé ali ne — naredi življenjsko jedro takega širšega delovanjskega sovisja za jedro svojega lastnega delovanja (ko se torej — vedé ali tudi ne — identificira z narodom ali razredom ali stranko znotraj naroda), tedaj se v njegovem spoznavnem delovanju uveljavlja kot dejanski subjekt tega »spoznanja« ta narod ali razred ali stranka. Ker je tako, lahko sedaj spet drugi konkretni posamezni duhovnoznanstveni raziskovalci v okviru tega istega delovanjskega sovisja (v našem primeru naroda ali razreda ali stranke) — če se seveda tudi z njim identificirajo — dopolnjujejo »spoznanja«, ki jih je »prvi« posamezni raziskovalec razvil, intenzivneje »ovrednotijo« historične vire itd., s tem nastaja videz razvoja znanosti, ki teče tako dolgo, dokler to isto širše delovanjsko sovisje ne razpade. Tedaj pa je konec tudi vseh njegovih spoznanj: docela drugim subjektom se ta spoznanja pokažejo (če si jih ogledajo) kot čudna zmes predsodkov, interesov, neznanja ali celo šarlantstva. Vse začnejo znova.

Tu pa se spet ponuja neka navidezna možnost univerzalno veljavnega spoznanja, katerega nosilec bi bilo **človeštvo** oz. človeški rod kot celota, **ki bi** bilo tudi delovanjsko sovisje. Tako rodovno-človeško delovanjsko sovisje ne bi bilo centrirano v kakem **posebnem** načinu spoznanja, postavljenja vrednot in ciljev ter produkcije dobrin, temveč **v univerzalnem,** obče veljavnem spoznanju, občeveljavnih vrednotah in univerzalni produkciji dobrin. Vendar: kaj je to človeštvo kot rod, je Dilthey opisal kot **»obči tip človeka«,** o katerem pa že vemo, da je v skladu z **nepoljubnim** pojmovanjem **realitete in individuacije** v horizontu te prevratne metafizike nujno **nedejanski** in zaradi tega neobvezen za dejanske, delujoče individue kot posamezne centre volje-moči; nujno nedejanski tudi za širša delovanjska sovisja kot delujoče dejanske subjekte volje-moči, ki morajo prav po svojem **medsebojnem delovanju,** ki jih dela medsebojno **realne,** biti nujno med seboj v konfliktu in boju. Vprašanje je, zakaj so **širša** delovanjska sovisja **lahko** dejanski subjekti, **človeštvo kot celota** pa ne bi moglo biti delovanjsko sovisje. Odgovor na to izredno pomembno vprašanje zagledamo samo, če zares dojamemo enostavno bistvo delujoče volje-moči. Kot smo rekli (§ 12, 13, 46), je ta vedno akt: **je** le, če se izkazuje, če deluje; njena **bit** je njena **delujočnost.** Deluje pa lahko volja-moč le, če naleti na upor in oviro, na sebi **nasprotno** voljo-moč; samo in edinole v tem primeru se lahko izkazuje in torej sploh je kot dejanska enota. In kje naj bi sedaj **človeštvo** kot celoviti subjekt volje-moči našlo neko **sebi** nasprot-

no voljo-moč (neko drugo človeštvo), da bi se lahko na nji delujoč dejansko izkazovalo kot delovanjsko sovisje, saj delovanjsko sovisje nikoli ni možno samo v delovanju navznoter temveč nujno mora delovati navzven? Morda samo v kaki civilizaciji na drugem planetu! Ker take ni, človeštvo kot celota ne more biti delovanjsko sovisje, ker nima na kaj delovati, ne more biti torej dejansko in zato **v celoti** kot ne-dejansko tudi ne zavezuje **dejanskih delujočih** subjektov volje-moči*. Človeštvo se mora nujno razdeliti **vsaj** na dvoje (npr. na vzhodni blok in na zahodni blok), da bi ti dve polovici ali strani v medsebojnem delovanju bili dejanski delovanjski sovisji in subjekta **delujoče** volje-moči; ti dve polovici ali strani človeštva pa bi zato že tudi nujno morali biti v medsebojnem konfliktu in boju. In tako tudi je. Da bi človeštvo kot rod v celoti bilo dejansko le v svojem delovanju na prirodo, ni mogoče, ker bi njegova dejanskost bila bistveno »okrnjena«, saj se ne bi mogla izkazovati prav v svoji **človeškosti.** Individum in analogno vsaka človeška življenjska enota je lahko dejanska le v dejavnih razmerjih z drugimi človeškimi življenjskimi enotami.

Ta vpogled v enostavno bistvo volje-moči kot docela nepoljubnega, usodnega »principa« modernega sveta, pokaže popolno, **načelno nemožnost vzpostavitve današnjega planetarnega človeštva kot enotnega dejanskega delovanjskega sovisja.** Občečloveška utemeljenost »duhovnih« znanosti se pokaže s tem kot **nedejanska,** kot zgolj miselna stvar (torej za vsako delovanjsko sovisje kot dejanski subjekt zgolj rezultat abstraktnega intelektualizma). Na taki **zgolj miselni** in zato nedejanski enotnosti človeštva, ki ne zavezuje nobenega dejanskega subjekta volje-moči, graditi káko svetovno vlado, ki naj bi rešila vse hude probleme sveta, je prav tako nedejanska zgolj-misel. Namreč nedejanska zato, ker **ne deluje** in tudi ne more delovati, ker nima za delovanje nujnega ustreznega proti-delovanja; brž ko se pa v okviru človeštva pojavi káko proti-delovanje (proti-volja) pa že tudi ni več enotnosti človeštva.

Ali je torej dokončno zničena objektivnost in občeveljavnost spoznanja v prikazanem zasnutku prevratne metafizike? Je sploh še mogoče govoriti o resnici? Strogo vzeto ostaja spoznanju tu še vedno objektivnost in občeveljavnost, le da ima sedaj svojski, namreč prevratno-metafizični značaj, ki ga imenujemo **»brezpogojni perspektivizem«.** Za vsak subjekt volje-moči **je** njegovo »spoznanje« (ki zajema vedno univerzum bivajočega) objektivno in občeveljavno, saj nad subjektom ni nobene absolutne instance, ki bi bila zanj dejansko zavezujoča, in ob kateri bi on (ali kdor koli) sploh lahko to spoznanje legitimiral. To spoznano ali razumljeno je brezpogojna subjektova postava ali natančneje **samo-izpostava; razumljeno** je vedno transpozicija sebe ven. Táko spoznanje je subjektova **pred-stava** in zato **objektivno** v izvornem pomenu te besede (ob-iclo, postaviti ali vreči predse). Z njim je obenem postavljena njegova **občeveljavnost.** Prav zato je »spoznanje« vedno **perspektiva vsakokratnega dejanskega subjekta volje-moči;** totalna, **vsezajemajoča perspektiva** se imenuje **svetovni nazor.** Svetovnih nazorov je načelno toliko kolikor je dejanskih subjektov volje-moči. Skratka: subjektivizem ali objektivizem spoznanja v tem zasnutku sploh ni in ne more biti **načelni** problem, ker je oboje v bistvu vendar docela isto. Vsak delujoči subjekt ima v svoji totalni perspektivi **celoto sveta,** tj. vsak si predstavi torej svojo občost, svoje občeveljavno spoznanje, svojo resnico itd., ki jo (zanj samoumevno) morajo sprejeti vsi drugi. Če je ne sprejmejo, če postavljajo drugačno, pomeni to zanj le, da so neznanstveni, da pačijo in potvarjajo dejstva, da imajo »napačno zavest« itd. Nikoli torej noben delujoči subjekt ne zanika objektivnosti in občosti spoznanja ipd., temveč prav izrecno in trdovratno zatrjuje občost, univerzalnost, občečloveškost, — vendar seveda vedno le v **svoji** postavi, ki je **brezpogojna** in je torej ni mogoče nikomur transsubjektno verificirati in zato tudi ne zanj obvezno zavrniti. Prav zato tudi je to spoznanje le moment vseskozne konfliktnosti medsebojno delujočih subjektov, ki izhaja iz dejstva, da je **vsak** akt **volje** možen le v premagovanju nji nasprotne volje (proti-volje).

Vendar vrnimo se k problemu hermenevtike oz. k temeljnemu značaju razumevanja v Diltheyjevem zasnutku prevratne metafizike. **Fundamentalna intencija** hermenevtike kot teorije razumevanja je bila vedno: razumeti razumevno v njegovem lastnem, tj. **dopustiti mu, da se pokaže oz. izstopi kot ono sámo.** Razumeti je pomenilo: **dopustiti razumevnemu, da se sámo iz sebe** pokaže v tem, **da je,** in **kaj je;** naloga hermenevtike kot teorije razumevanja je bila in je pravzaprav ovedenje tistega »prostora«, kjer razumevno kot ono

---

* Nekaj podobnega se pokaže, če vprašamo, koliko je glede na cene zemljišč vredna površina zemlje **v celoti.** Nič ni vredna, ker je nimaš komu prodati.

samo lahko neovirano preide v razumljeno; in ta »prostor« je **razumevanje.** Fundamentalna intencija hermenevtike je bila opis tiste **čistine**, v kateri se razumevno samo iz sebe **lahko** pokaže v razumljenem, in obenem napotilo razumevajočemu, kako naj sam pristopa v to čistino, da bi se mu lahko samo iz sebe tako kazalo razumevno. To je bila in **je** fundamentalna **intencija** hermenevtike. Po tej intenciji tedaj ne bi bilo niti **razumevno** niti ne bi bil **razumevajoči** prva skrb hermenevtike, temveč prav ta **čistina,** v kateri se razumevajoči in razumevno sploh lahko srečata. Ta intencija ni kaka posebna norma hermenevtične teorije, temveč ta intencija **je** hermenevtika.

Ali je hermenevtika v Diltheyjevem zasnutku sledila tej intenciji? Nikakor ne. Razumevanje je tu določeno kot podoživljanje in transpozicija lastnih vsebin subjekta v vnanje dane znake. Razumevnemu tako sploh ni dopuščeno, da bi se pokazalo v razumljenem kot ono samo po svojem lastnem (kot znak pa je sploh že vnaprej postavljeno v »duhovno«-ontološkem« smislu kot nedejansko), temveč je nasilno po-svojeno po razumevajočem subjektu tako, da ta sebe samega iz-postavlja ven, v razumljeno znaka. Prav tako ta hermenevnika govori pretežno le o ustroju razumevajočega, bolj malo o samem razumevnem, docela pa preskoči prej omenjeno čistino razumevanja samega.

Analoško prenašanje ali transpozicija lastnih vsebin (bogastva) razumevajočega subjekta v razumevno temu razumevnemu sploh ne dopušča, da bi bilo kot ono samo kdajkoli tudi **razumljeno,** ker se kot razumljeno razumevnega vedno **izpostavlja** razumevajoči subjekt sam. Glede na omenjeno fundamentalno intencijo hermenevtike nam premislek pokaže, da imamo v Diltheyjevem zasnutku prevratne metafizike pred seboj pravzaprav neko **»antihermenevtiko«,** saj razumevajoči subjekt tu nikakor ne dopušča razumevnega, temveč ga načelno posiljuje z **razumljenim,** ki je samoizpostava njegovih lastnih vsebin. S tem je vse razumevno brez vsakega zadržka subjektivirano: v njem so iz-postavljene lastne vsebine razumevajočega subjekta, ki jih za ta prenos ali za to transpozicijo določa »življenjski« interes vsakokratnega subjekta. Subjektiviteta razumevajočega subjekta je pri tem določena kot edini prostor razumevanja, ki je sedaj zgolj še perspektiva vsakokratnega dejanskega subjekta volje-moči. Razumevno je reprezentirano v razumljenem, ki je že vnaprej le drugo-bit razumevajočega subjekta in razen tega ničevo, nedejansko. S tem se hermenevtika v horizontu Diltheyjeve prevratne metafizike pokaže kot le delno ovedeno vse-zajemajoče brezpogojno metodološko nasilje perspektivizma volje-moči Prevratno-metafizična hermenevtika docela zavrže temeljno intencijo vse hermenevtike in je še danes v **vseh duhovnih znanostih** temeljna metoda. Točneje: ne da jo »zavrže«, temveč česa takega sploh ne ugleda.

Prevratno-metafizično hermenevtiko karakterizira torej temeljno **nedopuščanje** drugemu biti ono samo, temveč ga »dopušča«, tj. **postavlja** le kot drugobit vsakokratnega razumevajočega subjekta samega. Pri taki določenosti razumevanja razumevajoči subjekt v razumljenem brez najmanjšega zadržka posili razumevno sam s seboj. Ta proces smo opisali doslej podrobno v našem interpretativnem povzetku in komentarju in se kaže z vseh svojih strani isti. Že **notranje izkustvo,** namreč doživljanje in podoživljanje je posredovano samo sebi in o prezenci tako posredovanega odloča vsakokratni interes delujoče volje-moči, ki se **v tem** udejstvuje. S tem v zvezi smo videli, kako se nujno konstruira doživljaj kot najmanjša pomenska enota zgradbe duhovnega sveta, dalje avtobiografija, biografija, delovanjska sovisja in sistemi. V vsem tem nujno sodelujeta doživljanje in razumevanje kot fundamentalna metoda, ki se po svojem bistvu kaže kot **način** ali pot samo-iz-postavljanja vsakokratnega dejanskega subjekta. Prevratno-metafizična hermenevtika »nevede« uzakonja subjektiviteto vsakokratnega dejansko delujočega subjekta za brezpogojno mero in določilo biti in resnice **vsega razumevnega** v razumljenem, ki je vedno transpozicijska iz-postava njega samega. Z njo je subjektiviteta edini prostor razumevanja. Transpozicija, prevajanje ali prenašanje sebe v drugo je bistveno postavljanje drugega kot sebe in torej nedopuščanje, ne-pripuščanje drugega **kot drugega v njem samem.** Pri takem postopku razumevanja seveda subjekt nujno »najde« enotnost družbeno-zgodovinskega sveta kot celote, »najde« sorodnost vsega med seboj in s samim seboj, postavljajoč sedaj ta rezultat obenem še za predpostavko možnosti razumevanja kot transpozicijskega opomenjenja.

Ker je pri Diltheyju prirodno postavljeno kot podlaga duhovnega, je prirodno v tej svoji določenosti (namreč v tej svoji ontološki »funkciji«) prav tako postava subjekta samega, je neka iz-postava njega samega. Način izvedbe

tega je Diltheyjeva študija o realiteti zunanjega sveta. Prav zato je v Diltheyjevem zasnutku govor o bivajočem v celoti.

Omenili smo že, da v modernih duhovnih znanostih ni problem objektivnost ali subjektivnost spoznanja, ker je na načelni ravnini oboje isto. Gre za to, da uvidimo, da so »spoznanja« tu **objektivna** in da je prav v tem zajet ves problem modernega perspektivizma volje-moči. Resnica je tu **objektivna,** nosi in določa pa jo **subjektiviteta** vsakokratnega zgodovinsko dejanskega subjekta, ki je lahko posameznik (vendar redno vključen v neka delovanjska sovisja: kot presečišče družbenih razmerij), skupina, razred, narod, vojno-gospodarski blok, »Vzhod«, »Zahod« ipd. Zato med objektivnostjo ali subjektivnostjo resnice na načelni metafizični ravnini ni razlike. Tole je temeljni metafizični značaj resnice, ki nosi moderni perspektivizem volje-moči, da je resnica vedno že iz-postava volje-moči same. V tej ovedeni (pri Nietzscheju) ali neovedeni (pri večini drugih teoretikov znanosti) usodni subjektivizaciji oz. perspektivizmu bistva resnice in biti vsega bivajočega nastajajo moderne evropske teorije znanosti. Če to enkrat uvidimo, je za nas naenkrat dokončno suspendirana **samoumevnost vsega današnjega pečetja znanosti in še bolj njihovih takih ali drugačnih utemeljitev in metateorij.** Začne se kazati neogibnost ponovne vrnitve k že zdavnaj zasutim **izvirom** evropskega »duha«.

Zakaj moramo reči, da je pri Diltheyju hermenevtika nujno nasilje nad razumevnim? Ker je razumevanje tu nepoljubno določeno kot transpozicijsko opomenjanje, pri katerem razumevajoči subjekt vnaša iz bogastva svojih vsebin v razumevno vse, kar zanj v razumevnem je. **Razumljeno** razumevnega skratka ne vsebuje absolutno ničesar, česar ne bi bil vanj prenesel razumevajoči subjekt sam iz sebe, pri čemer ima subjekt to tako razumljeno ali opomenjeno že tudi za **razumevno,** saj je razumevno **samo na sebi** že vnaprej zgolj mrtev znak, nedejansko, ki mu šele razumevajoči subjekt daje dejanskost vtem, ko ga **pri-svoji,** ko mu **da svoje** življenje. Skratka: razumevanje kot re-prezentiranje razumevnega v razumljenem je **določeno** po vsakokratni živi (sedanji) življenjski enoti, tj. po vsakokratnem jedru volje-moči; zato je **razumljeno** razumevnega vedno ta vsakokratna živa enota življenja sámega. Tako vsakokratno sedaj-dejansko življenje, dejansko le v konkretnih življenjskih enotah ali delovanjskih sovisjih, posiljuje preteklost in vse vnanje ter ravna **proti** fundamentalni intenciji hermenevtike, po kateri je treba razumevnemu samemu **dopustiti** prehod v razumljeno brez potvorbe ali popačenja. Seveda bi tudi Dilthey trdil, da po njegovi hermenevtiki razumevno vendar brez potvorbe prehaja v razumljeno. V tem bi imel Dilthey nedvomno prav, saj v udejanjenju na sebi nedejanskih (mrtvih) znakov ali izrazov vendar ne more biti potvorbe. Toda »potvorba« razumevnega nima svojega »začetka« v teku samega procesa razumevanja kot transpozicijskega opomenjanja, temveč predvsem in odločilno že tam, kjer se **govor** kot to razumevno iz-postavlja kot **izraz** duha oz. **znak** pomena, torej že na tisti točki, ki se zdi skoz in skoz samoumevna, docela nevprašljiva. Na tej točki je seveda prav tako samoumevno tudi človek po bistvu določen kot psihofizična enota oz. animal-rationale ali **zoon logon echon.** Tako razumevanje govora pa je — historično gledano — že od Aristotela naprej zakoreninjena evropska metafizična tradicija, ki po svojem izvoru nikakor ni kaj samoumevnega (samoumevnost tega je prikrivajoči rezultat tradicije). Le ker je bil govor v evropski metafiziki tako razložen, je možna opisana Diltheyjeva določitev razumevanja in s tem taka utemeljitev duhovnih znanosti. Prav zato pa lahko rečemo, **da je Diltheyjeva hermenevtika pravzaprav oblika dovršene metafizične hermenevtike:** je prevratno-metafizična hermenevtika in njen horizont usodno nosi moderno duhovnoznanstveno spoznavanje in spoznanje, ne glede na to, če se »duhovno«-znanstveni raziskovalci tega zavedajo ali ne. V problem izvira metafizične hermenevtike se v tej razpravi ne moremo spuščati.

Če torej velja Dilthey za klasika moderne hermenevtike, moramo vedeti, da gre pri tem za dovršeno **metafizično hermenevtiko.** Prav prikazane kategorije življenja (glej § 33—38) so jedro Diltheyjeve hermenevtike in obenem so jedro njegove filozofije življenja, tj. te formulacije prevratne metafizike. Vendar ni problem v tem, da je ta hermenevtika »metafizična«, temveč v tem, da po svojem bistvenem ustroju (ki ostaja pri Diltheyju v poglavitnem skrit) sama docela sprevrne že omenjeno temeljno intencijo hermenevtike, da torej ne izpolnjuje tistega, kar obljublja. Kaj namreč sploh še ostane od te hermenevtike, če bi jo hoteli ločiti od Diltheyjeve neovedene metafizike? Pravzaprav nič, saj je odprava njene metafizičnosti odprava metafizične hermenevtike same v celoti.

In v čem je pravzaprav metafizičnost Diltheyjeve hermenevtike? Hermenevtika naj bi dala pred-ustroj razumevanja samega. Torej ne že-razumetja tega ali onega bivajočega. Hermenevtika sama, če se hoče držati svoje intencije, pravzaprav ne more biti neko **že-razumetje česa** bivajočega, naj bo to vnanje (objektivno) ali notranje (subjektivno). Njena »naloga« je tedaj vzdrževanje tistega prostora, kjer je sploh mogoče karkoli razumeti, in to je razumevanje sámo v svojem čistem »pred«-ustroju. Kaj vidimo namesto tega pri Diltheyju? Ves čas opisuje on ustroj subjekta, njegovo dejansko individuacijo, doživljanje, izražanje, opomenjanje izrazov kot vnašanje svojih vsebin vanje, strukturne sklope duševnih momentov ali strukturne sklope družbeno zgodovinskega sveta: delovanjska sovisja in sisteme takih delovanjskih sovisij itd.; **opisuje skratka ves čas samo ustroj subjekta in ustroj objekta ter njunega mnogotero razčlenjenega medsebojnega razmerja.** Tisto, za kar pa Diltheyju še prav posebej gre pri opisu razmerja med subjektom in objektom, je način **metodičnega konstruiranja »duhovno«-zgodovinskega sveta (torej objekta) v »duhovnih« znanostih,** v čemer je vsa utemeljitev teh znanosti. Ta moment razmerja med subjektom in objektom je torej »teoretičen«, »spoznaven«, ki temelji kot smo videli na dejavnem, dejansko delujočem, produktivnem razmerju med njima. Opis subjekta, objekta in razmerja med njima pa nikakor ne prinaša samega razumevanja v njegovem načelnem, čistem pred-ustroju, namreč **»pred«** vsakim razumetjem česar koli že, temveč prinaša vedno neko že izpolnjeno razumetje nečesa, tu predvsem subjektivitete. Hermenevtika (razumevanje sámo) je tako v svojem bistvenem preskočena. Subjekt, objekt in celotno razmerje med njima namreč lahko razumemo ali razložimo (kar je isto) le v nekem »prostoru« razumevanja, katerega ustroj je načelno »pred« tem že-razumetjem ali že-razlago omenjenih treh. Diltheyjeva **celotna** »psihologija« z vsemi metodami vred pa **je že neko razumljeno.** To **tako razumljeno** (subjektiviteta in njeno samopovnanjenje) se postavlja tu kot podlaga za faktično razumetje vsega drugega razumevnega. Diltheyjeva hermenevtika v širšem smislu torej daje že ustroj nekega primarno **razumljenega,** namreč **duševnega življenja v njegovih objektivacijah,** ki naj bi bilo podlaga vsega razumevanja. Da je pri tem početju že potreben neki načelni pred-ustroj razumevanja samega »pred« razumetjem česar koli, ostaja pri tem Diltheyju popolnoma nerazvidno. Hermenevtika, ki bi zares ustrezala svoji intenciji, bi se morala tedaj potegniti nazaj iz vsakega že-razumetja ali že-razlage **česa** k esplikaciji načelnega pred-ustroja razumevanja samega v njegovi (ne transcendentalni) čistini, kjer ni ozirov na karkoli bivajočega v korelaciji subjekt objekt. Transcendentalna čistina je namreč vedno že v subjektiviteti sami postavljeno razmerje med subjektom in objektom. Metafizika zato niti v svoji dotedanji niti v svoji dovršeni, prevratni formulaciji ni primerno mesto za hermenevtiko, **ki sledi svoji temeljni intenciji** in je taka le, če se potegne iz opisovanja oz. že-razlage česa, bodisi subjektivno ali objektivno postavljenega, nazaj k esplikaciji »pred«-ustroja razlaganja oz. razumevanja samega, ne glede na katero koli (prednostno ali ne-prednostno) bivajoče. Ker pa metafizika nujno potiska hermenevtiko na področje že-razlage **nečesa,** saj je metafizika vedno le vprašanje in odgovor o bivajočem v celoti, jo s tem meče iz njenega lastnega »področja«, namreč iz razumevanja samega in njegovega ustroja brez ozira na bivajoče.

Ker je to tako, mora »Diltheyjeva« prevratno-metafizična hermenevtika nujno biti le metodični instrument nezadržnega nasilja v odnosu do vsega, česar se dotakne. Za tak razumevajoči **subjekt** je »duhovni« (družbeno-zgodovinski) svet tedaj bistveno enoten. Pa tudi ta subjekt ni kaka večna bitnost, temveč se tudi sam v prav tem postopku sam po sebi šele vzpostavlja. Nikjer ne more tako samovzpostavljeni in sámoizpostavljeni subjekt najti kaj **kvalitativno** različnega, povsod nahaja le kvantitativne razlike. Zato je seveda mogoče, da »najde« že v stari Grčiji ideološke boje; zato »najde«, da so vse filozofije in metafizike, vsa umetnost in religija vsepovsod in v vseh časih svetovni nazori; zato »najde«, da je tudi staroindijska ali starokitajska misel »pravzaprav« filozofija oz. metafizika in »lahko« govori o »etiki«, »logiki«, »ontologiji«, »estetiki« itd. v tej misli; zato mu ni nemogoče govoriti o svetovni »estetski produkciji« od Altamire do danes; zato »so« zanj vsepovsod in zmeraj ljudje po bistvu isti, kljub vsem razlikam — namreč volja-moč ali produkcijska bitja ali pa duh. In to transpozicijsko-opomenjevalno »najdevanje« se godi za subjekt brez ostanka: nikjer ne naleti na kaj, kar bi v tem »duhovno«-ontološkem smislu sploh bilo nekaj, česar pa on ne bi mogel po-svojiti. Razumevanje kot transpozicijska opomenitev je računska enačba, ki se mu vedno izide brez ostanka. Toda v vsem tem je srčika najradikalnejšega **imperializma** (evropsko določenega, tj. metafizičnega) razumevajočega **subjekta.**

S tem smo samo v glavnih potezah označili temeljni značaj hermenevtike v Diltheyjevem zasnutku prevratne metafizike. Problema omenjene temeljne intencije hermenevtike, ki pa ostaja v vsej metafizični tradiciji neizpolnjena, v tej naši študiji ne moremo podrobneje razvijati. V njem se odpira neka možnost hermenevtike, ki bo tema naših prihodnjih raziskav.

Ivan Urbančič

IGRA VIDEZA

(ZNANOSTI IN STVAR SAMA IV)

Prek zarote molka se je premaknila senca.

1. Izza človeka ni nič.

2. Je zgolj — nič.

»Quid igitur intelligendum est de nihilo? Kaj naj si torej mislimo o niču?« (Anselm Canterburyski, Monologion 8) Preden odpreš usta, zapri oči.

Rečeno je bilo, da boš najprej slišal stranski glas (vox organalis). Bojiš se, da te bom motil. Motiš se. Nisem v govorilnici. Še manj v pisarni. In če ne boš nič zaslišal? Boš pač začel pisati uverturo.

Ali pa se odločiš za drugo obliko: »Harmonični potek prvih štirih taktov kaže tedaj sliko: D-T-T-D (akordi se vrstijo po celih taktih). Če ocenjujemo to akordično sosledje kot niz kadenc, imamo pred seboj naslednji kadenčni red:

takta 1—2: avtentična kadenca;
takta 2—3: ponovitev akordične funkcije (kadenca 0), in
takta 3—4: plagalna kadenca.

Kakor je videti, je harmonično življenje prvih štirih taktov (prve periode) dovolj razgibano, saj vsebuje dve glavni kadenčni obliki, avtentično in plagialno kadenco, poleg ponovitve iste funkcije.« (M. M. Škerjanc, Oblikoslovje, Ljubljana 1966, str. 24) Še krik . . ., potem pa . . .

Na planincah sončece sije . . . Utrgal sem jo, rožo. Kaj se je zgodilo? »Harmonična analiza druge periode (a2) pove, da je pravzaprav za cel ton navzgor prestavljena 1. perioda. Akordika pa ne more biti transpozicija kadenčnega reda prve periode, ker bi s tem izstopili iz osnovne tonalitete (C-dur) in prešli za ton višje v D-dur; to pa bi pomenilo modulacijo, ki je za tako preproste primere ljudskega petja nemogoča, saj se cela pesem razvija strogo diatonično. Ne preostaja tedaj drugo, kot melodično transpozicijo harmonično poenostaviti, kar gre s ponavljanjem prejšnjih funkcij.« (Prav tam) Gre, o tem ni dvoma. Samoupravni dogovor ne more odpovedati.

Se je zdaj kaj zgodilo?

Na planincah sončece sije, na planincah luštno je . . . Užitek trganja rože. Imeti jo v rokah. Trenutek zbližanja z grozo zgolj niča. Roka roko umiva. Cvet brez korenin. Veš, da sem jo uničil, rožo. Moj čas je čas med odtrgano rožo in zavrženim cvetom. Čas med trenutkom, ko sem pozabil na čas in med trenutkom, ko me premaga dolgočasje. Čas bolečine spominjanja. Dokler se ne obrnem stran.

Roža, ki si jo zagledal, ki si jo prijel in ob kateri se nisi mogel zadržati, ko si jo že držal, da je ne bi odtrgal; zagledana, prijeta in že odtrgana roža, še ne zavržen cvet. To ni tvoja stvar. To ni naša stvar. To je še zmeraj stvar sama. Stvar sama, nerodna stvar. Molk je ne zakriva, marveč razkriva. Razglaša, da stvar sama ni sama stvar. Stvar sama zato sama ne more nikdar ničesar izgubiti.

Sama stvar ni stvar sama. Stavek ontološke diference. V čem je presečišče ontološke diference in kopernikanske revolucije, je bil zaključni, vprašalni stavek spisa Roža v vrtu*.

1. KOPERNIKANSKI OBRAT

Zadnjo Heideggrovo izjavo o problemu kopernikanskega obrata je najti v protokolu seminarja, ki se ga je Heidegger skupaj z E. Finkom udeleževal v zimskem semestru 1966/67 na univerzi v Freiburgu.

»Fink: Obstajajo možnosti videza stvari, ki kažejo drugo, kakor so one same, ne da bi bilo treba gledati na ta videz kot na subjektivno zmoto. Takšen fenomen videza je npr. tudi zrcalni odsev na vodi. Toda opisati način biti zrcalnega odseva ni lahko . . .

---

* Roža v vrtu, Problemi, štev. 141—144

Heidegger: Dotaknili ste se problema zrcalnega odseva in s tem sovisnega videza. Drug problem, s katerim si doslej še nisem prišel na čisto, je zame dojemanje sončnega zahoda in kopernikanski obrat. Vprašanje je, če je sončni zahod nujna predstava ali pa je možno gledanje, za katerega sonce ne zahaja.

Fink: Dojemanje sončnega zahoda je pravica naivno doživetega sveta nasproti znanstveni interpretaciji sveta. Z vzgojo in posrednim vedenjem more priti človek do tega, da ne vidi več, kar ima pred očmi, da npr. sončnega zahoda ne vidi več kot to, kar se njegovemu pogledu neposredno nudi, temveč le še iz zornega kota znanstvene pojasnitve.

Heidegger: Na osnovi scientifitistične interpretacije sveta izgine resnica neposrednega izkustva sveta.

Fink: V prejšnjem svetu pred približno 200 leti je bil svet situiran še v bližini. Informacije takratnega sveta so izvirale iz bližnjega sveta. To se je danes v dobi svetovnega posredovanja poročil spreminilo v temelju. Hans Freyer opisuje v svoji knjigi »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters« tehnični svet kot okolje surogatov. Zanj je scientifitistično poznavanje sveta surogat. Ta opis imam za neprimeren aspekt, ker so tehnične stvari med tem postale novi doživljajski izvor človeka. Danes eksistira človek v omniprezenci celokupnih poročil z zemeljske krogle. Svet danes ni več razčlenjen na bližnje cone, oddaljenejše in še bolj oddaljene cone, temveč je nekdaj tako razčlenjeni svet danes prekrit s tehniko, ki s po njej izoblikovanim poročevalstvom omogoča živeti v omniprezenci vseh informacij.

Heidegger: Težko je dojeti, kako je na bližnje in daljne cone razčlenjeni svet prekrit s tehničnim okoljem. Zame je tu nek lom.

Fink: Moderni človek živi na določen način shizofreno.

Heidegger: Ko bi le vedeli, kaj pomeni ta shizofrenija.« (Heraklit, 142--144)

Če ne vem, kaj pomeni ta shizofrenija človeka, če ne vemo, kaj pomeni lom vsakdanjega in znanstveno-tehničnega sveta, lom neposrednega izkustva in scientistične interpretacije, resnice vsakdanjega in resnice znanstvenega izkustva, tudi za nosilno resnico, ki omogoča lom ene in druge resnice, enega in drugega sveta, ne vemo. Torej nam je zastrta tudi resnica kopernikanskega obrata. Z njo pa tudi zveza med kopernikanskim obratom in ontološko diferenco.

Nismo s tem na nek način tudi pred mankom resnice same ontološke diference? In dalje: pred mankom resnice biti **kot biti**? Kajti le če nam manjka ta resnica, nam lahko manjkajo tudi resnice njenih pregibov, nam manjka resnica možne zgodovine resnice biti, resnica poti do shizofrenije modernega človeka. Od kod pa tedaj sploh sama možnost govorjenja o shizofreniji modernega človeka, sama možnost govorjenja o lomu vsakdanjega (neposrednega) in znanstveno-tehničnega (posrednega in posredovanega) sveta? Od kod trdnost prepričanja, da je kopernikanski obrat res obrat v bistvenem pomenu, da gre pri kopernikanskem obratu za odločilen premik glede na bistvo človeka?

Se da tu zaustaviti in reči: o tem si doslej še nisem prišel na čisto. O čem sem si potlej sploh prišel na čisto? Pravzaprav o ničemer. Se ne bi bilo bolje ob tem pred vsakršno zaustavitvijo vprašati: po kateri poti se da priti na čisto (na jasno)? Se da priti do čistine (jasnine)? Če se sploh da priti? Če je sploh pot? Če nismo zaustavljeni prej, preden bi se lahko zaustavili in nastanili? Zaustavljeni v možnosti zaustavitve.

Se nismo našli in znašli, preden smo se izgubili? Ni možnost, da bi se našli, potem ko smo se že docela izgubili, povsem nemožna?

Problemov ni konca. Problem kopernikanskega obrata, loma neposrednega in posredovanega izkustva se brž, ko si glede njega niste na čistem, pridruži nadaljnji problem. Problem ločevanja med neposrednim in posrednim izkustvom, problem njune razlike oziroma izhodišč razlikovanja med razlikovanima. Kar pomeni, da je problem postal sam problem, da je postala problematična sama zastavitev in še poprej samo uzrtje problema kot problema.

Zakaj? »Vsakršno neposredno je odvisno od posredovanja. Neposredno je zmeraj že gledano s posredovanja sem. Za fenomenologijo je tu problem. Problem je, če za tem, kar imenuje neposredni fenomen, tudi ne tiči posredovanje.« (Heraklit, 258) Problem je, če za neposrednim (vsakdanjim) izkustvom tudi ne tiči posredovanje, neko posredno in posredovano izkustvo.

Če za neposrednim fenomenom, za tistim, kar se **kaže samo na sebi**, tiči posredovanje, potem ga neposredno ne moremo ugledati, se zapira 'enostavnemu zagledanju'. Tedaj pravzaprav ni fenomen, temveč pojav: kajti pojav je tisto neposredno, izza katerega je nekaj, kar se pojavlja, kar se posreduje v pojav, toda kar se pot tako **ne kaže.** »Pojavljanje je ne-kazanje-sebe.« (SuZ 29) Je zastiranje stvari kot fenomena.

Kolikor se Heideggru neposredni fenomen zastavi kot problem, se mu torej zastavi kot problem tudi »enostavno gledanje« stvari same. Končno vprašanje tega problema je: je fenomen kot fenomen sploh možen? Se sploh da priti ali se znajti pred stvarjo samo?

V obzorju teh vprašanj pa se drugače zasveti seveda tudi videz kot »privativna modifikacija fenomena (SuZ 29)«. Kako je zdaj z videzom, s tem, kar le izgleda, da je tako, kakor je? Ni v primeru, če je posredovan tudi neposredni fenomen, vse, kar se kaže, le videz? Čeprav ne napačen videz. Napačnost ali nenapačnost videza tu še ni tisto, za kar gre. Za kar gre je, da ob manku fenomena kot fenomena in s tem stvari same, tj. biti same, videz ne more biti več privativna modifikacija fenomena. Ne more biti **način** manka fenomena, ker je fenomen sam manko, manko samega sebe.

Vse, kar se kaže, je le videz. Toda, rečeno vzvratno, kar se kaže, ni vse. Vse je pot. In razen tega nič.

Kraj, kjer živimo in umrjemo, je tedaj kraj igre videza, kraj iluzije (iz latinskega il-ludere: iti se igro, glej Der Grosse Duden 7, Etymologie). Torej iluzoren kraj. Sicer bi vse ne bila pot, marveč bi bil vse kraj. Človekov rojstni kraj in kraj njegove smrti, kraj njegovega prebivanja sploh, bi bil zmeraj že vnaprej izbran in zakoličen. Tako pa je človek, potohodec iz kraja v kraj, vselej že v »svojem« kraju prav tedaj, ko je na poti. Vsakršna zaustavitev je zato prav tako iluzorna, kakor je iluzoren kraj te zaustavitve, kajti vsak kraj je kraj medpotja, izza katerega ni nič; z vidika poti torej brezpotje. Zaustavitev kot iluzorna zaustavitev pa seveda vendarle je zaustavitev. Omogoča nastanitev. Vendar ne nastanitve na trdnih tleh. Kakor vse, so tudi trdna tla le videz, tj. iluzija. Človek nima trdnih tal. Tla se mu majejo, preden je stopil nanje. Zato beg od teh majajočih se tal, beg iz kraja, kjer živimo in umrjemo, v »trdni« znanstveno-tehnični svet. S slutnjo, da rešitve ni in ni. Kajpada nas potlej tudi skok iz znanstveno-tehničnega sveta nazaj na tla, kjer živimo in umrjemo, ne odreši. Nam ne prinese čiste sreče. Tla, na katera smo sestopili, nas v svoji majavosti ne morejo prepričati, da so dno, tisto željeno dno, izza katerega naj ne bi bilo brez(d)na.

Nastanjeni na iluzornem kraju, zajeti v igro videza, čiste sreče ne moremo doživeti. Vendar sreče nismo oropani. Sreča je. Čeprav ena edina: sreča v igri in iz igre videza. Iluzorna sreča iluzorne igre.

Ena edina je sreča: ta sreča je igra na srečo. Brez glavnega dobitka. Sreča je igra sama in zgolj igra. Kajti to je igra, v kateri je vsak dobitek le videz. Toda tudi izguba. Kar ne pomeni, da je ta igra brez dobitka ali izgube ali igra z zgolj navideznimi dobitki in izgubami. Takšna je ta igra le na-videz. Kakor igra, sta tudi dobitek in izguba nekaj videznega, ne na-videznega. Kar zavaja h temu, da sta v tej igri dobitek ali izguba zgolj navidezna, je prav to, da je ta igra brez glavnega dobitka.

Igra videza kot iluzorna igra je brez glavnega dobitka, ker je edini glavni dobitek ona sama. Kaj naj bi bilo bolj zabavnega od zabave same in kaj naj bi bilo bolj tesnobno od same tesnobe? Igra sama pa je glavni dobitek igre prav zato, ker kot iluzorna igra ni sama, ker je kot igra na srečo igra z dobitki in igra z izgubami, igra dobivanja in izgubljanja. Ker je kot igra videza igra z videzi.

Zakaj vse, kar se kaže, je le videz in razen tega nič. Poleg videza ni niti fenomena kot stvari same niti pojava, izza katerega bi se stvar sama skrivala kot bistvo. Kar hkrati pomeni, da videz ni niti fenomen niti pojav. Da se ga da **videti,** ne pa **ugledati;** niti posredno niti neposredno. Do stvari (biti) same ni niti neposrednega skoka niti posredne in posredovane poti. Stvar (bit) sama je namreč vselej že tu, tu prav kot videz, kot igra videza, tj. iluzija. Ni torej niti fenomenalna niti pojavna, se niti ne kaže na sebi sami niti se ne javlja skoz nekaj, kar se sicer kaže.

Videz, kar se kaže in vidi, potemtakem nikakor ne kaže samega sebe, temveč vselej že drugo od sebe samega. **Videz ni nič videznega.** Kar se kaže in vidi, je bit sama. Bit sama je videzna. Je videz. In le zato, ker videz ni **nič** videznega, temveč je videzna bit sama, je videz zastor, ki **ne** zastira nič. Kar se kaže in vidi, prizorišče biti same, je na površini zastorja in nikjer drugje. Izza zastorja je zgolj-nič. Vzvratno: bit sama, kar se kaže in vidi, se kaže in vidi na površini zastorja, sicer pa ni nič. Nič, kar bi se kazalo ali videlo.

Kolikor »fenomenološki pojem fenomena meni kot sebe-kazoče bit bivajočega, njegov smisel, njegove modifikacije in derivate (SuZ 35«, ob čemer je med modifikacije fenomena uvrščen tudi videz, je bilo pri njegovi izdelavi torej pozabljeno vprašanje, če ni »posredovan« že sam fenomen, tj. bit sama. Če ni bit sama svoj lastni privativni modus. V tem primeru, če je bit sama ko' fenomen vselej že videz, pa seveda **nima** nikakršnih modifikacij in deri-

vatov, temveč **ima** le samo sebe. Je le svoj lastni videz, **je** le svoja lastna modifikacija in derivat. Smisel biti je, kar se kaže in vidi, je videz. Drugega smisla, druge resnice biti ni.

Pod navideznost, napačni videz oziroma popačeno resnico, pade tedaj prav fenomenološki pojem fenomena. Zakaj pod na-videznost? Kaj je navideznost? Kdaj videzno postane na-videzno? Goli pri-vid? Kadar se ne sprevidi, da izza videza ni nič. Kadar se izza tistega, kar se kaže in vidi, hoče še nekaj videti. Kadar zgolj-nič izza biti same kot videza ne le spregledamo, ampak hočemo videti hkrati bit samo kot samo-na-sebi-kazoče se, kot fenomen, ki da se sicer skriva. Navidezno je, da se fenomen kot skrivnost skriva izza zastorja. Kajti skrivnost zastorja je, da zastor ne skriva nič, da je skrivnost skrivnost videza, tistega, kar se kaže in vidi, sicer pa ni nič.

Navideznemu se torej ne predamo takrat, kadar živimo v iluzijah, temveč takrat, kadar iluzije izgubimo. Kadar nočemo videti videza, ampak hočemo stvar samo.

In narobe: kadar živimo v iluzijah, kadar se prepustimo videzu, zamre očitajoči in priganjajoči klic: K stvarem samim! Ta maksima vsakršne fenomenologije je možna namreč le tam, kjer se izza videza hoče najti in zagledati še nekaj; kjer se to, kar se kaže in vidi, razdvoji na zastrto in odstrto, na stvar samo in njeno modifikacijo, na resnico in njene derivate.

Kaj je torej tema vsakršne fenomenologije? »Očitno tisto, kar se najpoprej in najpogosteje ravno **ne** kaže, kar je nasproti temu, kar se najpoprej in najpogosteje kaže, **zakrito,** pa je hkrati nekaj, kar bistveno spada k temu, kar se kaže najpoprej in najpogosteje, in sicer tako, da tvori njegov smisel in temelj.« (SuZ 35) Fenomen torej najpoprej in najpogosteje, tj. v vsakdanjem izkustvu, ni dan, je zakrit. Oziroma: fenomeni vsakdanjega izkustva, fenomeni v »pomenu **vulgarnega** pojma fenomena (SuZ 31)« imajo po Heideggru svoj smisel in temelj v fenomenološkem pojmovanju fenomena. Vsakdanje izkustvo ima svoj temelj in smisel v fenomenološkem izkustvu, v izkustvu stvari (biti) same. Vsakdanje izkustvo samo je zato razumljeno le kot modifikacija fenomenološkega enostavnega videnja biti same. Fenomenologija pomeni: »To kar se kaže, tako kakor se kaže od sebe samega sem, pustiti videti od njega samega sem.« (SuZ 34) Odpraviti diferenco med kazanjem in videnjem, med rečenim in slišanim (mišljenim). Odpraviti v enostavnem uvidu diferenco med sebe-kazočim se in tistim, kar se najpoprej in najpogosteje kaže, kar se kaže vsakdanjemu izkustvu.

Je tedaj, če je treba vsakdanje izkustvo preskočiti, da bi sestopili v njegov temelj in našli njegov smisel (resnico), res izhodišče prav to vsakdanje izkustvo? Kakršnokoli izhodišče? Ne gre zgolj za navidezno izhodišče: Za dvakratno navidezno izhodišče? Za dvakratno, ker je že fenomen kot stvar (bit) sama nekaj navideznega in ker je potlej ta fenomen »dejansko« izhodišče, iz katerega je pokazano na vsakdanje izkustvo kot izkustvo tistega, kar se kaže najpoprej in najpogosteje in ki naj bi zato služilo za izhodišče sestopa v tisto, kar se bo pokazalo najkasneje ter kot najredkeje. Vsakdanje izkustvo kot neposredno izkustvo postane problematično. S tem pa ni več problematično le to, če ne tiči tudi izza neposrednega fenomena posredovanje, ampak postane vprašljivo, kateri fenomen je ta **neposredni** fenomen. Ni neposredni fenomen prej bit sama, kakor pa fenomeni vsakdanjega sveta, ki naj bi temeljili in imeli svoj smisel šele na temelju fenomena kot biti same?

Toda, če je bit sama navidezna, kolikor ni le videz; če je videz (iluzija) vse, kar se kaže in vidi, če je bit sama vselej že svoj lasten manko, vselej že svoja lastna modifikacija in razen tega nič, je videz — ne navidezna — tudi diferenca med tem, kar se kaže od samega sebe sem in med tem, kar se vidi. Je videz tudi diferenca med tistim, kar se kaže najpoprej in najpogosteje in tistim, kar ostaja zakrito, kar se najpoprej in najpogosteje ne kaže. Ker je tudi to, kar naj bi se pokazalo najkasneje in kot najredkeje, videz. Ker tistega najkasnejšega in najredkejšega, najdragocenejšega ni drugače kot v iluziji, v igri videza.

Iz tega je že tudi razvidno, da izkustvo videza ali iluzorno izkustvo ni niti le vsakdanje niti le fenomenalno izkustvo. Pa tudi nikakršna njuna enotnost in nikakršno ISTO enega ali drugega ne. Če je vsakršno izkustvo, kolikor je izkustvo, **iluzorno,** vsakdanje (neavtentično) izkustvo in fenomenalno (avtentično) izkustvo v njuni in iz njune medsebojne nasprotnosti (pri čemer hoče biti fenomenalno izkustvo kot izkustvo biti same, temelj in smisel vsakdanjega izkustva) nista **videzni,** marveč **navidezni** izkustvi. Ker je stvar (bit) sama videz in razen tega nič, stvar nemogoče želje, ne pa stvar možnega hotenja, je fenomenalno izkustvo, ki hoče videti več od videza, ki hoče doseči avtentičnost mimo iluzije, **navidezno** izkustvo. S tem pa seveda tudi navidezen temelj in

smisel vsakdanjega izkustva, ki se tako kot nasprotje navideznega avtentičnega (fenomenalnega) izkustva samo izkaže za navidezno izkustvo, tj. za navidezno neavtentično izkustvo. **Ne samo, da ni avtentičnosti brez neavtentičnost, da ni čiste avtentičnosti, da je čista avtentičnost iluzija, ampak tudi iluzija ni avtentična.** Avtentičnos iluzije je v iluziji avtentičnosti.

Edino tako človek zdrži in prenese, kar more vzdržati in prenesti. Sicer se zlomi že prej, preden pride do meje vzdržljivosti in znosnosti. Preden se sreča z grozo zgolj-niča. Iz igre je vržen prej, preden je izkusil njeno srečo, preden je izkusil srečo igre na srečo.

Tu se začne shizofrenija modernega človeka. Shizofrenija, o kateri Heidegger ne ve, kaj pomeni, ker misli, da vendarle je bit sama, da vendarle ni le videz in da izza nje vendarle ni zgolj-nič. V shizofrenijo nas sili prav to, da se izmikamo iluzijam in hočemo stvar samo, bit samo, resnico samo. Čim močnejši smo v hotenju po odpravi iluzij, tem večja je naša shizofrenija. Kolikor bolj se bojimo neavtentičnosti in kolikor bolj hočemo biti avtentični, bolj smo shizofreni in toliko dalj smo od iluzij in sreče.

Misliti bit ne glede na bivajoče, ne glede na ontološko diferenco, ni le hoteti vstopiti v izkustvo čiste avtentičnosti, ampak hoteti obenem povsem izstopiti iz vsakdanjega izkustva, ki je neavtentično izkustvo. Ontološka diferenca, ki ni videna kot videzna diferenca, dobi tako značaj navideznosti in prehodnosti. Iz biti same kot njenega lastnega manka (izostanka) pa je razvidno, da ontološka diferenca ni navidezna, temveč edini videz biti same. Kot videz, ne pa dani fenomen, je bit sama ontološka diferenca, diferenca nje same in bivajočega. Prav zato je ontološka diferenca prehod, ki je neprehoden.

Izkustvo videza oziroma iluzorno izkustvo, izkustvo biti same kot iluzije, torej ni indiferentno izkustvo. Je v tem, ko je izkustvo ontološke diference kot edinega videza biti same, diferentno in diferencirajoče izkustvo. Diferencirajoče na videzno in navidezno, ne pa videzno in ne-videzno. Kajti, kolikor je vse le videz in razen tega nič, ne-videzno ni ne v območju diferenciranja ne v območju ontološke diference.

Kar se iz ontološke diference, iz diference biti in bivajočega da diferencirati, je torej navideznost biti same kot **danega** fenomena in navideznost bivajočega kot pojava, tj. kot nečesa, kar ni ono samo. Je torej navideznost in s tem nemožnost čistega avtentičnega izkustva, kot tudi navideznost in s tem nemožnost vsakdanjega izkustva kot čisto neavtentičnega, indiferentnega izkustva, ki zapada le bivajočemu in se zato ne ozira k biti sami. Če je ontološka diferenca videz biti same, potlej je videz tudi diferenca med vsakdanjim in nevsakdanjim izkustvom. Je **videzna** diferenca in ravno zato nepreskočljiva.

Vprašanje, »če je sončni zahod nujna predstava ali pa je možno gledanje, za katerega sonce ne zahaja«, je torej prav tako navidezno vprašanje. Vprašanje, ki postavlja napačno dilemo, ki se globlje znotraj **napačnega** videza. Napačnega, ker nas žene k tretji resnici, k resnici, katere modifikacija naj bi bili tako resnica, da sonce zahaja, kakor tudi resnica, da sonce ne zahaja. Ker sta po Heideggru tako resnica številka 1 kot resnica številka 2 (tako sonce številka 1 kot sonce številka 2, tako miza številka 1 kot miza številka 2 itd.) privativni modifikaciji fenomena: stvari same. Ker videz zanj ni stvar sama, marveč privativni modus stvari same. Zato niti sonce, ki zahaja, niti sonce, ki ne zahaja, nista dana fenomena. Naj bi torej zakrivala tisto, kar se ne kaže; tisto sonce, ki se zares kaže od samega sebe sem.

Heidegger hoče torej nevsakdanje sonce, toda ne znanstveno nevsakdanjega sonca. Hoče nevsakdanjost, toda ne znanstveno-tehnične nevsakdanjosti. Najbolj pa se boji, da bi znanstveno-tehnično izkustvo postalo vsakdanje izkustvo, da bi znanstveno-tehnična nevsakdanjost postala vsakdanja. Glede na sonce: možnosti gledanja, za katerega sonce ne bi zahajalo; možnosti, da bi vsakršno izkustvo postalo objektivirajoče. Da bi se kopernikanski obrat pozabil kot obrat in bi gledanje iz njega postalo edino možno gledanje.

Iz ontološke diference kot edinega videza biti same je iluzija seveda tudi kopernikanski obrat. Z njim sonce ni doseženo kot stvar sama. Videzi sonca s kopernikanskim obratom niso izčrpani. Ker noben videz ne more biti izčrpan, temveč kvečjemu zamenjan in nadomeščen. Soobstoj dveh videzov na stvari nič ne spremeni. Kar pomeni, da tudi ta soobstoj ni stvar sama, marveč videz.

Ne gre torej za nikakršen ali — ali. Zlasti, ker Heideggrovo vprašanje, »če je sončni zahod nujna predstava ali pa je možno gledanje, za katerega sonce ne zahaja«, tudi znotraj njegove lastne misli predstavlja dilemo, katere dilematičnost ni jasna. Pravzaprav se neposredno veže na izjavo: »Ko bi le vedeli, kaj pomeni ta shizofrenija?« Saj se navedena shizofrenija veže prav na soobstoj dveh videzov, dveh resnic. Dilema ni jasna, ker s popolno uveljavitvijo znanstvene resnice nikakor ne bi bila razkrita stvar sama. Narobe: po-

polnoma pokopana. Možno gledanje, za katerega sonce ne bi zahajalo, bi bila uveljavitev ne stvari same, ampak ene izmed njenih dveh privativnih modifikacij nad drugo in nazadnje nad stvarjo samo. Torej prekritje biti same z videzom v Heideggrovem pomenu besede. Toda kako naj privativna modifikacija zavzame mesto tistega, česar modifikacija vselej že je?

Še poprej pa se zastavljajo vprašanja: Če znanstveno izkustvo nima pravice vsakdanjega izkustva imenovati **pred**-znanstveno izkustvo, od kod pravica nekega izkustva, da se imenuje za temelj in smisel tako vsakdanjega kot znanstvenega izkustva, da se njegova resnica glede na resnico vsakdanjega in znanstvenega izkustva proglasi za takšno tretjo resnico, ki je v odnosu do prejšnjih dveh resnic pravzaprav prva resnica, saj je zanju temelj in smisel? Zlasti, ker si vsakdanje in znanstveno izkustvo nikakor nista od nekdaj nasproti, ker nikakor dvojnost njunih resnic ne obstaja od nekdaj? Vprašanja so toliko neizogibnejša, ker Heidegger v Sein und Zeit vsakdanjosti človeka ali sodobnega človeka ne enači z vsakdanjostjo primitivnega človeka (za katerega je sonce seveda le zahajalo in zato njegovo izkustvo ni imelo nasprotja v znanstvenem izkustvu), zaradi česar sta tudi nevsakdanjost primitivnega človeka in nevsakdanjost sodobnega človeka specifični nevsakdanjosti. »**Vsakdanjost se ne pokriva s primitivnostjo.** Vsakdanjost je namreč modus biti tubiti tudi tedaj in prav tedaj, ko se tubit giblje v visoko razviti in diferencirani kulturi. Po drugi plati ima tudi primitivna tubit svoje možnosti nevsakdanje biti, ima **svojo** specifično vsakdanjost«. (SuZ 51) So torej možne specifične vsakdanjosti, katerih temelj in smisel so prav tako specifične nevsakdanjosti, tj. specifične avtentične eksistence. Če potlej Heidegger izvaja »izvor znanosti iz avtentične eksistence (SuZ 363)«, je ta avtentična eksistenca kot izvor znanosti specifična eksistenca prav visoko razvite in diferencirane kulture, katero konstituira omenjena znanost. Modifikacije razumetja biti bivajočega so z nastopom znanosti, z njenim tematiziranjem, tj. objektiviranjem, večkratne in ihkratne.

»Pred **temi** modifikacijami je moralo kajpada obstajati razumevanje biti. Če nadalje tematiziranje modificira in artikulira razumetje biti, tedaj mora tematizirajoče bivajoče, tubit, kolikor eksistira, že razumeti nekaj takega, kot je bit.« (SuZ 364) Toda, ali mora razumeti bit **pred temi modifikacijami** ali **izven vsakršne modifikacije?** »Razumevanje biti more ostati nevtralno.« (SuZ 364) Kolikor sta si vsakdanjost in nevsakdanjost korelativni, to ne more držati. Kajti tedaj ni razumetja biti, ki ne bi bilo razumetje glede na vsakdanje, glede na najpoprejšnje in najpogostejše razumetje biti. Ki ne bi bilo razumetje biti glede na ta **modus** — in to glede na specifično nevsakdanjost — **specifični modus** razumetja biti.

Niti-niti, nevtralizma razumevanja biti ne more biti. Bit sama kot taka je vselej že svoja lastna modifikacija. Ni nevsakdanje avtentične eksistence ne glede na vsakdanjo in to **specifično** vsakdanjo eksistenco. Zaradi česar tudi znanstveno razumevanje biti ne more postati tisto, česar se Heidegger najbolj boji: najpoprejšnje in najpogostejše razumevanje biti. Ne more postati vsakdanje razumetje biti. Pa ne zato, ker bi se bilo vselej mogoče zateči v neko nevtralistično razumevanje biti bivajočega, marveč prav zato, ker razumevanje biti ni nikdar nevtralno, ker je vselej že zajeto v specifičen vsakdanjostni modus in zato znanstveno razumetje ni nikdar modifikacija zgolj avtentične, ampak hkrati tudi vsakdanje: neavtentične eksistence. Specifična modifikacija.

Znanstveno-tehnično izkustvo ima lahko svoj izvor v avtentični eksistenci le, ker je ta vselej že tudi neavtentična, vsakdanja eksistenca. **Kopernikanski obrat ni obrat glede na avtentično, temveč glede na vsakdanje, neavtentično izkustvo.** Nevtralnega izkustva, izkustva izven nekega videza, ni.

Kakor znanstveno tematiziranje objektivira stvari vsakdanjega izkustva, jih sprevrača v njihovem videzu in s tem njihov videz podvaja, tako tudi Heideggrov napor po tematizaciji nevsakdanje avtentične eksistence podvaja in razdvaja eksistenco, jo iz nje obrača zoper njo: »Huda in zato najostrejša nevarnost je mišljenje samo. Misliti mora zoper sebe samo, kar zmore le redko.« (ED 15) Razumevanje biti mora razumevati bit zoper sebe samo, zoper razumevanje biti. Ne le zoper vsakdanje, ampak tudi zoper nevsakdanje, a netematizirano razumevanje.

Tako smo pri dvakratni podvojitvi stvari same, pri njenih štirih videzih. Le stvari same še zmeraj ni. Ker je ne more biti. Vse, kar se kaže in vidi, je videz. Čim močnejši je klic: K stvarem samim! tem »dalje« smo od same stvari. Tem vidneje je, da je stvar (bit) sama le videz in razen tega nič.

Če mišljenje doslej še nikdar ni mislilo stvari (biti) same, kakor se sama daje, kakor se sama od sebe kaže sem, je ni mislilo, ker se sama kot taka nikdar ne kaže in zato ne vidi, ker se kaže in vidi le kot videz. Če mišljenje drevesa »doslej še ni nikdar pustilo stati tam, kjer stoji«, ga ni pustilo zato,

ker ga ne more. Ker je vsako dopuščanje že vselej uprizarjanje, uprizarjanje na prizorišču zastorja, ki sicer vse prepušča, a ne pripušča nič. Brž ko te mišljenje pripravi, da bi drevo pustilo stati tam, kjer stoji, ga zato že tudi premakne. Drevo stoji tam, kjer stoji, vselej že premaknjeno. Premeščeno v videz. Ima svoj specifični videz. Pač glede na specifično izkustvo, ki ga izkuša. Poziva in izziva.

V tem je človekov izziv stvari (biti) sami, se godi medsebojno vzvratno izzivanje biti in človeka. Izzivanje, v katerem se še nikdar ni odkrilo nič drugega kot videz. Če bi se odkrilo kaj več od videza, če bi se izpolnilo **hotenje** odkriti več od videza, bi bila to katastrofalna nevarnost tako za človeka kot za bit samo. **Človek, ki v vzvratnem izzivanju povsem odkrije samega sebe, svojo bit, ni le v nekakšni, ampak v katastrofalni nevarnosti, je smrtno ranljiv.** Ne znajde se namreč v spopadu z bitjo samo, temveč pred zgolj-ničem. Spopad z bitjo (stvarjo) samo, srečanje z njo, je, kolikor ni videzen, zgolj navidezen. Je zgolj navidezen, kolikor ni iluzija in razen tega nič. Ta iluzija spopada ali srečanja pa je prav izzivanje. Pred stvarjo (bitjo) samo človek ne more vzdržati. Se umakne ali pa umre. Človeku, ki bi se znašel zgolj pred samim drevesom, ne preostane drugega, kot da se od groze nanj obesi ali pa se odvrne od drevesa samega, zaobrne k nekemu videzu drevesa, k drevesu vsakdanjega ali kakršnegakoli **sveta.** Drugače povedano: človek bi drevo lahko pustil stati tam, kjer stoji, le tedaj, če bi obvisel na njem. Drugače, a isto je, kakor vemo iz Platonove prispodobe o votlini in soncu, tudi s človekom in soncem. Pred soncem **samim** človek **sam** ne vzdrži; umrl bi od samote. Če niti Heglov absolutni subjekt ne vzdrži v samotnosti, kako naj bi človek kot »eden izmed njih«. Raje se poda v boj na življenje in smrt.

2. NARAVA IN TEHNIKA

Heideggrov problem, če je predstava o zahajajočem soncu nujna ali pa je morda možno gledanje, za katerega sonce ne bi zahajalo, gledanje, ki bi popolnoma nadomestilo vsakdanji način gledanja, raste pravzaprav še iz danes običajnega, tj. vsakdanjega sprejemanja znanstveno-tehničnega izkustva. Iz današnjih omejenih možnosti znanosti in tehniki, iz omejene razpolagalne moči tehnike.

Iz bistva tehnike, iz hotenja po brezpogojni razpoložljivosti, bi prej smeli vprašati: Ali je nujno, da se zemlja vrti okrog svoje osi in okrog sonca ali pa se da spraviti sonce in zemljo v takšen položaj, da bi zemlja mirovala in bi se vrtelo sonce okrog zemlje, ne pa zemlja okrog sonca? In to šele bi današnje vsakdanje izkustvo popolnoma vrglo iz tira. Kajti v tem primeru sonce dejansko ne bi zahajalo tam, kjer zahaja, če sploh bi zahajalo (vprašanje, ki ga prepuščam strokovnjakom ene ali druge relativnostne teorije). Vendar pa vsakdanje izkustvo s tem ne bi bilo odpravljeno nasploh. Odpravljeno bi bilo le specifično, doslejšnje vsakdanje izkustvo. Nastopil bi nov videz.

Vendar to še zmeraj ni zadnji problem razmerja med naravo in tehniko.

Tehnika ni nadomestila narave; ni nadomestila, čeprav jo nenehno nadomešča z novimi videzi stvari same. Je ne more.

K takšnemu zaključku se nagiba, čeprav si glede njega še ni prišel na čisto, tudi Heidegger: »Znanstveno predstavljanje ne more nikdar zapostaviti bistva narave, ker je predmetnost vnaprej le **eden** izmed načinov, na katere se izpostavlja narava. Narava ostaja tako nezaobidljivo za znanost fizike.« (VA 62) Nezaobidljiva, tj. nenadomestljiva. Ker narava znanstveno-tehničnega izkustva ni narava **sama,** temveč eden izmed načinov izpostavljanja narave, ena izmed modifikacij narave kot nje same.

Nezaobidljivost narave je po Heideggru dvojnostna: »Beseda pomeni tu dvojno. Najprej narave ni mogoče obiti, kolikor teorija nikdar ne gre mimo prisotnega, temveč ostaja vezana nanj. Potlej pa se narave ne da zaobiti, kolikor predmetnost kot taka brani, da bi moglo njej ustrezajoče predstavljanje in samoizpostavljanje zapostaviti bistveno polnoto narave ... Znanstveno predstavljanje po svoji plati ne more nikdar odločiti, če se narava v svoji predmetnosti prej ne odteguje, kot pa da bi izkazovala svojo bistveno polnoto.« (VA 62,63)

Ta bistvena polnota tvori »neizčrpno spreminjevalno silo« narave, njenega bistva, tj. bistva vsake naravne stvari oziroma stvari narave. Narava se lahko kaže tudi drugače kot predmet, na kar kaže že vsakdanje izkustvo, ki stvari narave (rože, drevesa itd.) ne popredmetuje. Obenem pa se narava lahko kaže umetniškemu izkustvu; spet na svoj specifičen način. Najbolj bistveno

pa je, da se mora znanost v svojem objektiviranju, če naj to objektiviranje dejansko bo objektiviranje, vselej že opreti na neko naravno prisotno (bivajoče), na neko dano stvar. Vse to velja za znanstveno-**teoretsko** izkustvo.

Zadeva se temeljito spremeni, ko naravno zajame znanstveno-**tehnično** izkustvo, ko stvari narave postanejo razpoložjivi, tj. nadomestljivi material tehničnega operiranja. »Gozd preneha biti objekt (kar je bil za znanstvenika 18. in 19. stoletja) in postane, za človeka, končno razkritega kot tehničnega, tj. za človeka, ki vidi bivajoče a priori v horizontu koristnosti, 'uporabna vrednost'. Ničesar več se ne more pojavljati v objektivni nevtralnosti iz oči v oči. So le Bestände, zaloge, rezerve, fondi.« (P 42) Ne gre več za enostavno objektiviranje, temveč za izgotavljanje objektov kot nadomestkov naravnih stvari: za substituiranje. Tehnični substituti spodrivajo naravne substance.
Ob tem se Heideggrova zaupljivost v nezaobidljivost narave nalomi. Je možno vse dosedanje običajne stvari na podlagi pretvorbe narave v razpoložljivi material oziroma rezervno energijo zanemariti kot take in jih substituirati z njihovimi substituti? Od rože in drevesa tja do živali in človeka?

Ne bi bil to nek način zaobidenja narave? V svetu nadomestkov seveda ne pravo zaobidenje, temveč nadomestno in pravo zaobidenje nadomestujoče zaobidenje?

3. NEZAOBIDLJIVO ZNANOSTI

Narava za Heideggra ni edino, kar znanost ne more zaobiti oziroma naravoslovje ni edina znanost. Poleg narave šteje za nezaobidljivo znanosti še človeka, zgodovino in govor, kar pomeni, da to troje skupaj z naravo tvori zanj tudi temelj in izhodišče razčlembe znanosti, njihove klasifikacije. Od kod ta razčlemba tistega, kar se ne da zaobiti, na naravo, človeka, zgodovino in govor, se Heidegger ne vpraša. Oporo daje takšni razčlenitvi prav gotovo metafizika. Neposredno izhodišče pa ponujajo same posamezne znanosti.

Toda osnovnejši od problema načina in temelja razčlembe tega, kar znanosti ne morejo zaobiti, je problem, ki izhaja od tod, da je znanostim v njihovi zagnanosti v opredmetovanje njim nezaobidljiva stvar, katera že je ta, nepristopna. Nepristopna njim in ne pristopna skoz njih. »V znanostih vsakokrat nezobidljivo: narava, človek, zgodovina, govor, je **kot** to nezaobidljivo znanostim in skoz nje nepristopno.« (VA 66) Do stvari same z znanostjo in skoz znanost ni mogoče priti, ni mogoče pristopiti k njej. Kakor se na naravosloven način ni mogoče vprašati po bistvu naravoslovja, na psihološki način po bistvu psihologije, na historičen način po bistvu historije, na jezikosloven način po bistvu jezikoslovja, tako naravoslovje ne odgovarja na vprašanje o naravi sami, psihologija ne na vprašanje po človeku samem, historija ne na vprašanje po zgodovini sami in jezikoslovje ne na vprašanje po govoru samem. Vsakokratna stvar sama je znanostim torej nezaobidljivo, pa jo hkrati, ker jim je nepristopna, na nek način vendarle vselej že zaobidejo. Zaobidejo kot tako.

Osmislitev znanosti mora zato neizogibno vključiti tudi osmislitev tistega, kar je znanostim nepristopno, kar je v svoji nezaobidljivosti zaobideno. Če je predmetnost »sama zmeraj le **neka** vrsta prisostvovanja, na način katere se imenovano prisotno sicer more kazati, toda se brezpogojno ne mora nikdar (VA 64)«, katera je tista vrsta prisostvovanja prisotnega, v kateri je prisotno, je stvar nezaobidljiva pa hkrati pristopna.

Kako je s stvarjo, ki v svojem prisostvovanju ni niti zgolj videna v vsakdanjem izkustvu niti popredmetena v znanstvenem izkustvu?

Za stvar svojega opisa glede na to vprašanje Heidegger ne vzame niti rože niti drevesa niti sonca niti mize, marveč vrč. Pomen tega izbora bo prišel na dan v nadaljnjem.

Vrč je posoda. Kot posoda je vrč nekaj, kar samostojno stoji v sebi. Je nekaj samostojnega in se v tem razlikuje od predmeta kot nečesa predvrženega. Vrč ostane torej vrč ne glede na to ali si ga predstavimo ali ne. Vendar pa stoji vrč kot posoda le, kolikor je bil priveden do stoje. Proizveden iz zemlje, na kateri more potlej tudi neposredno ali posredno stati. Kar pa vrča ne napravi za vrč kot posodo. »Vrč ni posoda, ker je bil proizveden, marveč je moral biti vrč proizveden, ker je **ta** posoda.« (VA 166) Izgled vrča, na katerega se ozira lončar pri izvajanju vrča, nikakor ne označuje vrča v tistem oziru, kakor stoji vrč kot posoda nasproti proizvajalcu. Zato Platon, ki je razumel prisotnost prisotnega iz izgleda, bistva stvari ni mogel misliti, kakor tudi Aristotel in vsi kasnejši filozofi ne. Vrč ni stvar kot izgled (eidos,

idea), temveč kot posoda. Posoda, v katero vlijemo vino. Vina ne vlijemo na dno ali na stene vrča, marveč kvečjemu med dno in med stene, vmes. Vino vlijemo v vrč, ki je prazen. Ta praznina, ta nič vrča, torej omogoča, da je vrč posoda, in ne zgolj nekaj, kar stoji, kar se opira na dno in kar držijo pokonci stene. Lončar torej ne oblikuje snovi, temveč praznino, ki jo obda s snovjo. Praznina vrča sprejme vino, da nam ga potlej lahko podari, ko vrč žejni primemo v roke in si ga nastavimo na usta. V tej podaritvi vina, nastalega iz grozdja, ki je zorelo med zemljo in nebom, iz zemlje in neba, je bistvo vrča. Po daritvi vina človeku kot smrtniku, ki si poteši žejo ali pa spije požirek vina na zdravje sočloveka ali na čast nesmrtnim bogovom. V bistvu vrča se izkaže torej sopripadnost zemlje in neba, človeka kot smrtnika in božanskega. To četvero je »predhodno vsakršnemu prisotnemu (VA 172)«. V darilu vrča se razkrije zemlja in nebo, smrtniki in oni božanski, razkrijejo v luči svoje svojstvenosti. Vrč biva kot stvar, kolikor podarjajoče zbira četvero, ga dogoduje. Le tako zadeva vrč človeka kot stvar sama, kot reč, o kateri potem lahko teče govor.

Iz medsebojne sovisnosti vsako izmed četverega na svoj način zrcali drugega, ostale. Se vsako hkrati zrcali nazaj v svoje lastno. »To zrcaljenje ni nikakršno postavljanje odraza. Zrcaljenje dogaja, jasneč vsakega izmed četverega, njegovo lastno bistvo v enostavno medsebojno združenje. Zrcaleč na ta dogodujoč-jasneči način, se vsak izmed četverega priigrava vsakemu izmed ostalih.« (VA 178) V tej dogodujoči zrcalni igri ali igrajočem zrcalu vidi Heidegger godenje sveta, svet sam. Stvar, kolikor je stvar, kolikor je reč, govori svetenje sveta, ga govori, govori iz njega in vanj. Se dogoduje in dogoduje. »Zrcalo-igra sveta je raj dogodja.« (VA 179) Je rajanje in rajališče, zrcalna igra dogodja. Kraj jasnine, iz katere se jasni stvar sama in v kateri se šele lahko jasni tudi takšen ali drugačen način njegove prisotnosti. Tudi predmetnostni način. »Predstavljati more človek, vseeno na kakšen način, le takšno, kar se poprej jasni od sebe sem in se mu je pokazalo v svoji soprivredeni luči.« (VA 169) V svoji **soprivedeni** luči pa se mu pokaže, kadar je reč sveta kot jasnine. Biti je biti v svetu, je biti v jasnini.

Stvar sama, ki je neizogibno tako vsakdanjega kakor znanstveno-tehničnega izkustva, je stvar jasnine.

Jasnina je torej edino, kar še sili v premislek.

4. JASNINA

Stvar sama se iz jasnine kaže v svoji soprivedeni luči. Kaj je to soprivajanje in kako je z jasnino? Privajanje je zadeva vse filozofije; svoj izpolnjeni horizont dobi torej pri Heglu. Heglovo ime za privajanje je posredovanje. Tako smo spet pri vprašanju stvari same, neposrednega fenomena in posredovanja. S tem pa tudi pri soočenju Heideggra in Hegla, torej Heideggra in v svoj lastni kraj zaokrožujoče se filozofije.

Ponovitev izhodiščnega problema in nadaljevanje:

»Heidegger: Neposredno je vselej že gledano od posredovanja sem. Tu je za fenomenologijo problem. Problem je, če za tem, kar se imenuje neposredni fenomen, tudi ne tiči posredovanje. V enem izmed poprejšnjih seminarjev smo dejali, da je pri Heglu potreba fundamentalni naziv. Za Heglovo mišljenje — kar zdaj ni mišljeno v osebnem, temveč v zgodovinskem smislu — je obstajala potreba po pomiritvi mišljenega, pri čemer je pomirjenje dobesedno razumeti kot spravo neposrednega s posredovanim. Kako pa je to pri nas? Imamo neko potrebo tudi mi?

Fink: Imamo pač potrebo, ne pa tal, kakor Hegel. Ne razpolagamo s pojmovnim svetom, v katerega

Heidegger: bi mogli povzeti Grke,

Fink: temveč moramo odložiti opremo te tradicije.

Heidegger: In potem?

Fink: Začeti moramo v novem smislu.

Heidegger: V čem je oporišče Vašega izziva?

Fink: V tem, da smo po poti zgodovine mišljenja prišli do kraja, kjer nam je postala polnota izročila vprašljiva. Naše vprašanje je, če ne bi mogli začeti z novim obratom k temu, kar so mislili Grki, z našim novim izkustvom biti grškega sveta. Vprašati se moramo, če nimamo že po metafiziki vtisnjenega izkustva biti.

Heidegger: In to mislite tako, da je naše izkustvo biti doraslo Grke?

Fink: Tu prihaja do resnice naše situacije, iz katere moremo vpraševati in govoriti. Z Grki moremo govoriti le kot nihilisti.

Heidegger: Mislite?

Fink: To pa ne pomeni, da nahajamo v nihilizmu izgotovljen program.

Heidegger: Kaj, če ni pri Grkih nekaj nemišljenega, kar uglaša prav njihovo mišljenje in mišljeno celotne zgodovine?

Fink: Kako pa naj pridemo do pogleda za to nemišljeno? Verjetno se podaja ta pogled šele iz naše lastne situacije.

Heidegger: Nemišljeno bi bilo to, kar se kaže le našemu pogledu. Toda pri tem je vprašanje, kako daleč razumemo nas same. Predlagam: nemišljeno je aletheia. O aletheia kot aletheia v vsej grški filozofiji ni najti nič. V paragrafu 44 b 'Sein und Zeit' je bilo glede na a-letheia rečeno: 'Prevod z besedo resnica in zlasti teoretske pojmovne opredelitve tega izraza prekrivajo smisel tega, kar so Grki samoumevno kot predfilozofsko razumetje polagati v osnovo terminološki rabi aletheia.' (Sein und Zeit, sedma nepredelana izdaja, 1953, str. 219) Aletheia kot aletheia nima ničesar opraviti z 'resnico', temveč pomeni neskritost. Kar je bilo takrat v 'Sein und Zeit' rečeno o aletheia, že gre v to smer. Aletheia kot neskritost me je zmeraj že zaposlovala, toda vmes se je vrnila 'resnica'. Aletheia kot neskritost se usmerja k temu, kar je jasnina. Kako je z jasnino? Zadnjič ste rekli, da jasnina ne predpostavlja luči, temveč narobe. Imata jasnina in luč sploh kaj opraviti ena z drugo? Očitno ne. Jasnina (Lichtung) pomeni: jasniti, sprostiti sidro, čistiti. To ne pomeni, da je tam, kjer jasni jasnina, svetlo. Jasnjeno je prosto, odprto in obenem jasnjeno sebe zakrivajočega. Jasnine ne smemo razumeti iz luči, temveč iz grškega ven. Luč in ogenj moreta najti svoj kraj šele v jasnini. V spisu 'Vom Wesen der Wahrheit' sem tam, kjer govorim o 'svobodi', imel v vidu jasnino, le da je tudi tu od zadaj prišla resnica. Tema je sicer brezlučna, toda jasnjena. Pri nas gre torej za to, da izkusimo neskritost kot jasnino. To je nemišljeno v mišljenem vse zgodovine mišljenja. Pri Heglu je obstajala potreba po pomirjenju mišljenega. Pri nas vlada nasprotno potreba po nemišljenem v mišljenem.« (Heraklit 258—260)

Potreba po pomiritvi mišljenega, potreba Heglove filozofije po pomiritvi neposrednega in posredovanega je potreba po pomiritvi esence in eksistence, možnosti in dejanskosti, svobode in nujnosti, subjekta in objekta . . . , nazadnje, stvari (biti) same in mišljenja. Potreba Heideggrovega mišljenja kot potreba misliti nemišljeno v mišljenju je potreba po tistem, kar jasni tako stvar (bit samo) kot mišljenje. Ni potreba po nujni pomiritvi, temveč po tistem, kar ju vznemirja, kar je pred njuno kakršnokoli pomiritvijo ali ustreznostjo. Pred resnico biti in mišljenja, kolikor je resnica razumljena kot skladanje, adekvacija. »Aletheia, neskritost, mišljena kot jasnina prisotnosti, še ni resnica.« (ZSD 76) Je pred vsakršno resnico identitete biti in mišljenja, pred vsakršno filozofsko ali znanstveno resnico. Neskritost kot jasnina prisotnosti (biti) tistega, kar se kaže v svoji soprivedeni luči, je privajalka biti in njene luči. **Bit v svoji luči je privedenka.** Nemišljeno v mišljenem, v filozofiji, je torej jasnina, njena privajalnost in njeno prevajanje. Jasnina, ki še ni luč, ki še ni tema. Ki je »pred« lučjo in temo. Ki jasni tako luč kot temo, tako resnico kot neresnico v filozofskem, znanstvenem ali vsakdanjem pomenu besede.

Kako je tedaj z jasnino in resnico? »V obzorju tega vprašanja je treba priznati, da je bila eletheia, neskrivnost v smislu jasnine prisotnosti izkušena takoj in le kot orthodes, kot pravilnost predstavljanja in izjavljanja. Tedaj pa tudi ni vzdržna trditev o bistveni premeni resnice, tj. od neskritosti do pravilnosti.« (ZSD 78) Nobene premene od . . . do . . . ni. **Jasnina kot neskritost je, kolikor ni.** Resnica je to, kar **je.** Ni nikakršnega spreminjanja, časovne premene od ene do druge. Ni zgodovine poti od jasnine do resnice: jasnina še ni bila nikdar drugače izkušena kot resnica. **Takoj,** ko je jasnina bila, je bila **le** resnica. Takoj je bil viden le **videz** jasnine; tisto, kar je bilo soprivedeno s svojo lučjo in kar je bilo v tej luči zato ugledano kot resnično. Nemišljeno v doslej mišljenem torej ni predvsem to, da se da resnico ugledati samo kot resnico, marveč, da je soprivedena luč (resnica) tistega, kar se kaže, pač privedena, da ni sama v sebi iz sebe same. Da je videz.

Jasnina je bila takoj in le videz. »Toda to dogajanje prav izziva vprašanje: Zaradi česa se naravnemu izkustvu in rekanju človeka prikazuje aletheia, neskritost **le** kot pravilnost in zanesljivost? Gre za to, da je ekstatično zadržanje človeka v odprtosti prisostvovanja obrnjeno le k prisotnemu in k navzočemu sedanjevanju prisotnega? Kaj pa naj to pomeni drugega, kakor da ostajata nezapaženo prisotnost kot taka in z njo zlasti dopuščajoča jasnina? Izkušeno in mišljeno je le, kar aletheia kot jasnina dopušča, ne kaj je kot taka.« (ZSD 78) Naravnemu, tj. vsakdanjemu izkustvu, se jasnina vselej in od nekdaj prikazuje le kot videz: navzočnost navzočega. In se **kot taka** tudi nikdar ne bo prikazala. Ne zgolj vsakdanjemu izkustvu ne, ampak nikakršnemu izkustvu. Za vsakršno izkustvo ostaja izkušnjava in razen tega nič.

Izkušnjava je obljuba, ki nas žene k obljubljenemu; v kateri se radujemo obljubljenega. Radost radovednosti (filozofije v izvornem pomenu besede) pa traja le, dokler skušnjava je skušnjava, dokler obljuba ni uresničena. Resnica obljubljenega oziroma obljubljena resnica je vselej le videz tistega, kar se ponuja v izkušnjavi. Kakor je videz po drugi plati videz le, kolikor je obljuba nevidnega in zato tudi nemišljenega. Kolikor je izkušnjava.

Jasnine kot take ni tu. Bi bila slepilo. Kakor je slepilo potreba Heglove filozofije po pomiritvi mišljenega, kolikor je več kot potreba, kolikor naj bi bila zadovoljena. Heideggrovo razkritje je, da mišljeno pripada še ne-mišljenemu. Da nas je postavil pred izkušnjavo vsakega izkustva. Kar pri njem ni prišlo na dan in kar tudi nikdar na dan priti ne more, je to, da že rečeno pa še ne mišljeno: aletheia, ne prenese preizkušnje. Se je zato kot take ne more prinesti: privesti. Soprivedeno navzočega je njegova luč, ne jasnina. Privedena in dopuščana prisotnost (bit) prisotnega je videz jasnine. Oziroma jasnina kot videz je vsakokratna še ne bit, še ne resnica, vsakokratno še ne mišljeno, ker kot taka še ni bit, še ni resnica, še ni mišljena in nikdar biti ne more. Že bit, že resnica, že mišljeno je edini videz resnice. Edino izkustvo jasnine.

Ker jasnina kot skušnjava ne prenese preizkušnje, se ji je sicer mogoče upreti, ni pa je mogoče premagati. Vsakršna beseda jasnine, biti **kot** biti, ostaja zato neizogibno skušnjavska beseda: namig: Mišljenje se v svojem uporu izkušnjavi, s svojo potrebo po jasnini kot taki, lahko le preizkuša z izkušnjavo; preizkuša s tem samega sebe, toda ne jasnine kot take. Izkušnjavi se ne more niti izmakniti niti je premagati. V tem niti-niti je izkustvo mišljenja. In prav zato: **izkustvo samo nima izkustva.** Se preizkuša, ne more pa se preizkusiti. Še ne mišljenega se ne da domisliti. Jasnina kot še ne mišljeno dopušča mišljenje, ne pa mišljenje jasnino. Se prikazuje in prav zato ostaja kot taka nezapažena, je zapažena edino kot videz: **iluzija ali skušnjava.**

Jasnina je a-letheia, njeno srce je skrivnost, ker je glede na mišljenje takoj in le videz, ne pa zato, ker bi razen sebe kot videza še kaj skrivala. Razen sebe ne skriva nič.

Če bi jasnina skrivala še kaj razen sebe, potem stvari ne bi imele nikakršnega videza, kajti videz ne bi bil skrivališče stvari same, marveč bi bila stvar sama; toda skrita, brez videza. Resnica ne bi bila skrivališče jasnine. Bila bi jasnina kot taka, toda brez resnice. Ne bi bilo nikakršne resnice, nikakršnega izkustva stvari. Jasnina, stvar sama bi bila izven izkustva.

Edino iz jasnine, ki je takoj in le videz — takšen ali drugačen — je tudi stvar sama. In ker razen sebe ne skriva nič, ker ni goli, temveč zgolj videz, je jasnina lahko svoje lastno skrivališče, skrivališče oziroma igrišče videzov. Se stvari in iz stvari kot stvari jasnine godi zrcalna igra videzov. Se tudi človek znajde v tej igri, ne pa zgolj pred samim seboj. Dobi in daje videz. Mimo vsakršnega izraza ali odraza.

Zrcalna igra videzov, ki je »predhodna vsakemu prisotnemu«, kajti le v njej prisotno najde svoje mesto, mesto lastnega nadomeščanja, prisotnemu ne dopušča le enega videza. Stvar v tej igri ne more imeti le ene resnice. Ni odprta le enemu izkustvu. Brž ko je jasno, da jasnina še ni resnica, je tudi jasno, da je več resnic, da ena neresnica še ne podre vseh resnic. Zato je možno — ne le možno, ampak neizogibno — tudi več izkustev: vsakdanje, umetniško ali znanstveno-tehnično. Le izkustvo stvari same ali izkustvo jasnine kot take ni mogoče. Ne ker bi bila stvar izven izkustva, marveč, ker **je** samo v izkustvu, ker je samo vadez in razen tega nič.

Kakor se je Heideggru njegov poskus zvesti vse eksistenciale na čas kot temeljni ekslstencial samemu pokazal za nevzdržen, s čemer je postala vprašljiva celotna eksistencialna zgradba, se kot nevzdržen kaže zdaj tudi Heideggrov poskus zvesti različne resnične resnice stvari same na neko temeljno resnico, zvesti različna izkustva na neko temeljno izkustvo. Resnice stvari same so ireduktibilne.

Stvar sama je svoj lastni videz in razen tega nič. Zato videza ni mogoče zreducirati še nekam nazaj na stvar samo. Še manj en videz reducirati na drugega, ga torej proglasiti za stvar samo.

Ireduktibilnost resnic, ireduktibilnost videzov, je torej tisto, kar tudi znanstveno resnico obvezuje njene vezanosti na filozofsko resnico. Čeprav tako filozofska kot znanstvena resnica (videz, izkustvo) sprevračata vsakdanjo resnico, saj se je davno pred kopernikanskim obratom dogodil platonovski obrat, kopernikanski obrat ne temelji v platonovskem obratu. Če je na kraju filozofije filozofija zmeraj že v položaju znanosti in znanost zmeraj že na mestu filozofije, sta v takšnem medsebojnem razmerju prav zato, ker sta njuni resnici enakoizvorni resnici, enako izvorno videza stvari same.

Do stvari same znanost ne bo nikdar prišla. Ne zato, ker naj bi bila njena pot aproksimativna, tj. neskončna, temveč zato, ker je stvar sama vselej le svoj lastni videz. Pri tem videzu pa znanost zmeraj že je.

Do česa tedaj znanost lahko pride? Kaj lahko znanstveno-tehnično izkustvo izskusi na stvari kot videzu?

Tine Hribar

OD POMENA »NA SEBI« DO BITI*

Razmišljanje o Heideggru, oziroma njegovem osrednjem pojmu, nas nujno vodi do fenomenologije, oziroma fenomenološke zastavitve, kakor jo je domislil Husserl, ali bolj konkretno povedano do fenomenološke teorije pomena, kakor je ta prisotna predvsem v Husserlovem delu »Logische Untersuchungen«, do teorije pomena, ki je tako usodno opredelila, kakor bomo to videli pozneje, Heideggrovo miselno pot, ki jo lahko najbrž upravičeno imenujemo »sestop do biti«. Ta sestop, ki se pojmuje kot bistven uvid v zapadnoevropsko metafiziko, kot uvid v prikriti nihilizem metafizičnih koncepcij, kot uvid in samorefleksija evropske filozofije, ta sestop živi od svojega centralnega pojma — pojma biti. Da bi lahko vsaj približno dojeli domet Heideggrove filozofije, njeno zastavitev in njene pretenzije, moramo začeti tam, oziroma pri tistem, po čemer se ta filozofija konstituira kot to, kar je, oziroma kot to, kar naj bi bila. Začeti pri tistem substančnem Heideggrove filozofije, pomeni začeti pri biti, oziroma pri tisti problematiki, ki razmišljanja o biti šele omogoča, jim daje živeti in se daje kot edini možni horizont teh razmišljanj, ali z drugimi besedami, pomeni začeti pri zgodovinskem toposu te filozofije, oziroma pri zgodovinskosti njene zastavitve. Zgodovinskost nam pomeni tu odgovornost mišljenja do tistega dela tradicije, skozi katero in po kateri to mišljenje sploh je, oziroma, po kateri to mišljenje sploh lahko pretendira na status filozofije, oziroma mišljenja o filozofiji, se pravi mišljenja, ki misli čez filozofijo sámo. Na ta način zastavljen problem pa nas vodi v dve smeri: po eni strani nas vodi (predvsem preko Heideggrovega habilitacijskega dela »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus« — 1916) do problematike, ki je bila osrednjega pomena v filozofiji sholastike, po drugi strani pa do Husserlovih teorij pomena, ki pa so teoretično prav tako utemeljene, seveda preko Brentana in Bolzana, v razmišljanjih vodilnih sholastikov. Razmerje med fenomenološko teorijo pomena in Heideggrovo ontologijo nas tako nujno vodi do dela sholastičnih ontoloških razmišljanj, ki naj bodo predmet prvega dela naše študije.

I

Iz naše teze o zgodovinskosti filozofije, se pravi njenega odgovornega odnosa do tistega dela tradicije, po kateri se lahko vzpostavlja kot to, kar je, sledi nujno vprašanje po njeni sodobnosti (ne goli sočasnosti), ali z drugimi besedami vprašanje po njeni substančni upravičenosti znotraj zgodovinske konkrecije. Vprašanje po lastni zgodovinskosti je tako vedno prepleteno z vprašanjem po realni zgodovini. Ker menimo, da ne obstoji nikakršna »philosophia perennis«, ampak zgolj filozofija, ki lahko najde svojo substančno upravičenost znotraj svojega zgodovinskega trenutka, kot nepresegljive realitete, preko katere ne moremo skočiti prav tako, kot ne moremo skočiti čez svojo lastno senco, je očitno, da bo naša pot do dela sholastike predvsem razmišljanje o Heideggru in o nas samih.

Dejanska navezanost Heideggrove misli na srednjeveško sholastiko je razvidna iz spora o univerzalijah, kjer je bil dominantnega pomena, kot je znano, problem odnosa med bistvom (essentia) in stvarjo (res), oziroma vprašanje, kako se obnašata konkretna eksistirajoča stvar in njeno bistvo. Za to osnovno problematiko v srednjem veku tičita seveda Platon in Aristoteles, oziroma njuno razreševanje tega problema (Platon je dal pobude realizmu, Aristoteles (do takrat so poznali le njegov kratek spis »Kategorije«!) nominalizmu).

Pri Tomažu Akvinskem je veljalo prav tako kot pri Aristotelu, da je to, kar eksistira, stvar (res). Eksistenca splošnega bistva je lahko prisotna zgolj v stvari in ne kot bistvo sámo: »Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.«[1] Vendar pa je seveda jasno, da problem odnosa med bistvom in stvarjo, med splošnim in posameznim, temeljem in utemeljenim, še ni razrešen, če je bistvo samo imanentno postavljeno v stvar, ne da bi bilo ugotovljeno in pokazano, kako je strukturirano in na kakšen način je imanentno posebnemu. Ta način imanentnosti splošnega v posebnem je seveda odvisen od konkretne zgodovinske situacije: »To pa seveda ni odvisno niti od essentiae niti od res kot takih, ampak od zgodovinsko variabilne

* Pričujoča študija je del obsežnejšega teksta

konstelacije splošnega in posebnega. Ta se je v nasprotju z enajstim in dvanajstim stoletjem v trinajstem spremenila tako daleč, da ni več veljalo dokončno opredeliti substantio rei bodisi kot abstraktno splošnost, kakor je to storil novoplatonsko ustrojen realizem, bodisi kakor njegov nasprotni pol nominalizem kot moment čiste singularnosti: — pač pa je tvorilo centralno temo filozofije posredovanje teh ekstremov.«[2] Za realizem srednjega veka je bila individualnost nekaj substanci zunanjega, poljubnega, kar lahko z abstrakcijo ločimo od nje; individualnost je bila pojmovana kot mnogoličnost nebistvenih akcidenc, spremenljivih in minljivih, v nasprotju z bistvenim substance. V realizmu pa ni bilo razrešeno, kako se bistvo konkretizira in na kak način je posamezna stvar konkretna. Pri realistih eksistira essentia, bistvo, splošno, na neposreden način in stvar (res) je zreducirana na to splošno, ker je prisotna zgolj na način dogajanja akcidenc bistvu. Bistvo je tako zgolj bistvo samega sebe. Tako pa izginja medsebojna posredovanost med splošnim in posameznim. Očitno je torej, da gre pri realizmu za pomanjkljivo opredelitev razlike med essentia in res in to pomanjkljivost je poskušal pozneje odpraviti nominalizem. Nastop nominalizma pa ni vezan zgolj na imanetno problematiko spora o univerzalijah, pač pa ima svoj dejanski izvor v zgodovinski konkreciji, se pravi v situaciji, ko dejanska razmerja niso več ustrezala filozofskim predstavam o substanci in akcidenci, bistvenem in nebistvenem. V sami dejanskosti je torej morala biti postavljena pod vprašaj koncepcija, po kateri je splošnemu pripadala neposredna eksistenca, po kateri se je posamezno razkrivalo kot nebistveno nasproti vladajočemu splošnemu, koncepcija, po kateri je bila posamezniku njegova individualnost nekaj zunanjega, naključnega in brez samostojnega ontološkega statusa.

V dvanajstem stoletju pa je bila filozofija prisiljena usmeriti svojo pozornost na posamezno bivajoče in to usmeritev na posamezno predstavlja nominalizem. Vendar pa ostaja realizmu in nominalizmu skupno, da postavljata **ločeno** nasproti **intellectus** in **res**, ki naj bi prišla v medsebojni odnos šele s posredovanjem mišljenja, le z razliko, da hipostazira realizem realen obstoj univerzalij pred stvarmi (universalia ante res), medtem ko postaja v nominalizmu univerzalno zgolj še »flatus vocis«, utemeljeno v subjektivnem mišljenju. Zakonitost obstoji tako le še v umu in ne več v stvareh, v katerih ni več ničesar pojmovnega. Pojmi sami ne izražajo več kvalitet stvari, ampak postajajo zgolj znaki za posamezno bivajoče in služijo tako instrumentalističnemu obvladovanju znanstvenega materiala. Univerzalije postajajo tako v nominalizmu zgolj subjektivni pojmi in nastajajo tako, da primerja razum med seboj posamezno bivajoče — stvari: »Če so deklarirali realisti pojem kot na sebi bivajočo metafizično bistvenost, potem so ga nominalisti reducirali na subjekt ločen od objektivitete. To pojasnjuje pojem prav tako malo kot njegovo hipostaziranje kot bistvenosti. Nominalistični nauk, da bi naj bile univerzalije dobljene skozi subjekt, ki primerja zgolj singularno, živi od tega, da mora singularno vedno vsebovati tudi primerljive momente, da torej ne obstoji nekaj v čistem smislu singularnega, če niso obstajali v tem z drugim singularnim identični momenti. V ospredje stopajo kot taki šele po subjektu ustvarjeni sintezi.«[3]

Za nominalistično kritiko realizma je značilno, da sta bili objektivna splošnost in zakonitost odstranjeni iz stvari in potisnjeni zgolj v sfero subjekta: očitno je torej, da je nominalizem tematiziral zgolj drugo možnost v alternativi spora o univerzalijah in dejansko ni razrešil problema odnosa med splošnim in posameznim, med univerzalijami in posameznimi stvarmi. Posebnost, postavljena kot čista individualnost nasproti realnim samostojnim bistvom realizma, je ostajala dejansko prav tako abstraktna kot prejšnje univerzalije: »Emancipacija individua od slabe splošnosti je nominalizmu sicer uspela, ne pa vzpostavitev prave splošnosti. Splošno, celota, se realizira zgolj slepo skozi individualne akte; do sprave pride prav tako malo kot prej, pač pa postane individualno brezpojmovno, kontigentno, tako kot se je prej splošno postavljalo nad individualno.«[4]

Razcep in nepomirljivo nasprotje med realizmom in nominalizmom je razrešil Tomaž Akvinski, ki je opredelil tisto, kar eksistira, kot **essentia singularis:** splošnost univerzalij je posredovana z individualnostjo konkretne stvari. Splošnost in posameznost kot ločeni entiteti pa sta za Tomaža Akvinskega nekaj povsem abstraktnega in nedejanskega. V pojmu essentia singularis Tomaža Akvinskega sta združeni v sintezo **essentia communis** in **res singularis,** tako da eksistira splošno dejansko zgolj v posameznem, obenem pa je vse splošno, v tem ko se postavlja v posamezno, tudi individualno, medtem ko je po drugi strani vse posamezno obenem splošno. Princip individualnosti pri Tomažu Akvinskem torej ni potisnjen niti v sfero substance niti v sfero akcidenc, ampak je utemeljen in zapopaden v njunem medsebojnem odnosu.

Tematiziranje odnosa med univerzalijami in posameznimi stvarmi se torej pri Tomažu Akvinskem že močno približuje dialektični logiki in s tem zapopadenjem posredovanosti med splošnim in posameznim, formo in materijo v pojmu **essentia singularis** prihaja formalnologično mišljenje, ki mu velja kot vrhovni princip zakon neprotislovnosti, do svojih mej: kot dejansko eksistirajoče je postavljeno splošno, ki pa je obenem posamezno: »Na čemer sta nominalizem in realizem doživela neuspeh pri interpretaciji res (stvari), kaj dopušča, da postanejo konkretne posamezne stvari nekaj abstraktnega, je bilo prav to protislovje, ki ga nista hotela vzeti v stvar, kot njeno realno bistvo. Tako se jima je morala vtihotapiti za konstitucijo bivajočega hipostaza o abstrakcijah, zamenjava, ki je dopustila, da je nameravana ontologija dospela do gole klasifikacije dejanskega.«[5] Ob tem velja omeniti mimogrede, da ponavljajo v dvajsetem stoletju to napako vse inačice modernega pozitivizma, med njimi tudi kritični racionalizem K. R. Poppra in Hansa Alberta.

Pri Tomažu Akvinskem pa sta bistvo in posameznost, obe entiteti, enakovredno postavljeni kot konstituensa bivajočega, tako da ni možna več redukcija bivajočega bodisi na abstraktno bistvenost bodisi na izključujočo posameznost: »V tem ko ohranja Tomaž v 'essentia singularis', kot konkretnem bistvu posamezne reči, prav tako prednost esence nasproti res (stvari) kakor tudi obratno več res (stvari) nasproti njeni esenci, se izogiba napaki tako realistov kot nominalistov in naznačuje obenem strukturo resničnega spoznanja narave. 'Essentia singularis' je pojem, ki priznava predmetnost. Svojo resnico poseduje v tem, da išče identiteto v odnosu nasprotnega in ponuja mišljenju tako tisto mesto za zapopadenje, ki mu je manjkalo, dokler se je njegov predmet moral izčrpavati v posameznosti.«[6]

In kakor pri Tomažu Akvinskem stvar (res) ni niti golo bistvo (essentia) niti zgolj gola posameznost, ampak se realizira v dejanskosti kot essentia singularis, kot identiteta neidentičnega, prav tako se pri njem pojem stvari (conceptus rei) ne izčrpa niti v samem sebi niti v substanci intelekta (substantia intellectus). Akt mišljenja vsebuje prav tako kot njegov predmet splošne in posamezne, objektivne in subjektivne entitete. Konkretna stvar zaživi pri Tomažu Akvinskem v svoji dejanskosti. Ta prisotnost identitete različnega pri Tomažu (identitete in neidentitete) je v svojem bistvu že Heglova logika, vendar prisotna še na prikrit način in ne do kraja izpeljana: ni še domišljena posredovanost med mišljenjem in stvarjo, ki sta pri Tomažu pojmovana še kot samostojni entiteti, njegova misel pa ostaja na ta način še vedno ontologija.

Opisano mišljenje Tomaža Akvinskega lahko potrjuje svojo veljavo, kot vsaka resnična filozofija zgolj, kakor ugotavlja K. H. Haag v svoji knjigi »Kritika novejše ontologije«, kolikor je lahko jemana na tako resen način kakor dejanskost sama. Ali z drugimi besedami: filozofija je lahko resnična le v primeru, ko zajema bistveno naperjenost svojega časa v misli in je kot taka vedno tudi bistvena za svoj čas. Ko je bil v družbeni dejanskosti sámi postavljen pod vprašaj pojem essentiae singularis, je pričela tudi metafizika Tomaža Akvinskega izgubljati svojo resničnost: v obdobju za njim se pojavi pozet prisotnost razcepa, ki eksistira v sholastičnih sistemih na ta način, da se poskuša identiteto neidentitete zopet zreducirati zgolj na identiteto bistva ali na neideniteto stvari. Drugače je bilo le pri Dunsu Skotu: Skot je zapopadel konkretno stvar skozi bistvo, individualnost pa se je ohranjala skozi pojem **haecceitas.** Osrednji problem pri Skotu je problem medija, skozi katerega je stvar utemeljena; tematiziral pa je tudi ontološko konstituiranje bivajočega, se pravi, konsitutiranje bivajočega v biti ter postavil vprašanje v čem temelji bit bivajočega. Tako je že dosti pred Heideggrom mislil ontološko diferenco, diferenco kot diferenco med bitjo in bivajočim, razliko, ki pa se je dejansko prikrivala večjemu delu metafizike in bila pri Nietzscheju dokončno uzrta v svoji brezpojmovnosti: za Nietzscheja je »das Sein« samo še »ein Dunst und ein Irrtum«. Heidegger pa naredi preobrat in postavi Nietzscheja znotraj usodne zmote in zablode, napravi ga za poslednjo žrtev samolzgube metafizike, ki pa je kot poslednja žrtev že priča neke nove nujnosti. Ta nujnost je seveda za Heideggra razodetje ontološke diference, se pravi ponovna vzpostavitev filozofske refleksije ob svojem najvišjem pojmu — ob pojmu biti. (Pozneje bomo videli, kako je vzpostavitev tega poima pri Heideggru bistveno in usodnostno zadolžena Husserlovi **Bedeutungslehre**).

J. D. Skotues je vpeljal »entitates« in »realitates« kot konstituense stvari in hotel podobno kot Tomaž Akvinski preseči realistično in nominalistično zastavitev: individuum konstituirata notranje essentia in haecceitas, pri čemer je haecceitas v istem odnosu do bistva kot akt do potence, oziroma forma do materije. Vendar pa ostaja pri Dunsu Skotu identiteta med essentio in Haecceitas,

identiteta, skozi katero bi se naj konstituirala konkretna bivajoča, dejansko tema dvema pojmoma zunanja, kar pomeni, da še vedno ni dosežena medsebojna posredovanost med njima. Splošno in posamezno sta abstraktno ločena. Posredujoči medij je haecceitas.

Nominalisti so odpravili haecceitas prav tako kot ontološka bistva, da bi lahko tematizirali popolno neodvisnost posebnega in splošnega, njuno medsebojno neposredovanost; vse to dogajanje pa je imelo svoj določujoči temelj v družbeni dejanskosti: »Izginjanju vseobsegajoče notranje- in zunanjepolitične funkcije cerkve v evropski družbi je ustrezalo izginjanje splošnega kot genuinega momenta v filozofski teoriji. Posamezniki so dospeli do svoje, po drugih omejene, samostojnosti. Nominalistična opredelitev razmerja med splošnim in posameznim je postala vladajoča.«[7] Pričujoča trditev Karla Heinza Haaga je seveda resnična, vendar poenostavljena: čeprav je namreč res, da je iluzorno hipostazirati imanenten razvoj filozofskih problemov v srednjem veku, ki bi bil ločen od dogajanja v družbeni dejanskosti, je po drugi strani res predvsem, da je neupravičeno zreducirati filozofsko problematiko v celoti na dogajanje v družbeni dejanskosti. Če naj bo takšna trditev utemeljena, je potrebno pokazati, da je imanenca filozofskih problemov imanenca sáme dejanskosti, ne da bi poprej obe področji ločili in pozneje eno zreducirali na drugo.

Prevladovanje nominalizma pa je imelo na filozofskem področju za posledico, da je bila dejanskost nadomestovana z znaki, ki pa so predstavljali zgolj znake stvari — signa rerum. Znanost se je omejevala na znanost o znakih in izgubljala izvoren odnos do dejanskosti (ob tem bodejo v oči podobnosti z delom sodobne filozofije, ki tendira v lingvistiko in deklasira filozofijo na nivo posebne znanosti, znanosti o označujočem. Durandus, mislec iz petnajstega stoletja, bi lahko bil vzor tega dela sodobne filozofije).[8]

Resnica, ki je bila pri Tomažu še adaequatio rei et intellectus in je bila tako resnica konkretne dejanskosti, konkretnih stvari, se v nominalizmu subjektivizira in reducira zgolj na mišljenje, na pravilnost mišljenja, ki funkcionira po formalnologični shemi. Odnos med pojmom in dejanskostjo ni utemeljen v zahtevi po spoznanju v pravem pomenu besede, ampak v želji po obvladovanju narave in gospostvu: univerzalije padajo v imenu vedno večjega obvladovanja narave in to pod mečem gospostva, ki se pojmuje kot emancipacija subjekta, ki pa je v svoji notranjosti prav tako brez vsakršnih kvalitativnih opredelitev kot njemu nasproti postavljeni material, kot sredstvo gospostva pojmovani objekt[9]. Odprava univerzalij v nominalizmu, ki je bila sprva pojmovana kot emancipacija, se razkrije pozneje kot sredstvo gospostva, kot sredstvo uničujoče želje po oblasti v dejanskosti, kot sredstvo v samovolji utemeljene volje do moči: »Odprava univerzalij, ki bi naj osvobodila pred gospostvom, se razkrije sáma kot sredstvo gospostva. Proti splošnim pojmom se usmerja toliko, kolikor je opozarjala njihova eksistenca na solidarnost in jamčila nekaj takega kot sporazumevanje. Konkurirajoči individui pa so prav tako malo solidarni kakor njihove konkurirajoče države; postajajo vodeni, v tem ko si prizadevajo s posredovanjem moči nad naravo pridobiti moč drug nad drugim: v absolutizmu po vladajoči oblasti, v ustavni državi po brezobzirni ekonomiji.«[10]

Nominalistična redukcija pojmov na »signa rerum« dejansko pojme instrumentalizira: pojmi postajajo sredstvo obvladovanja in moči, namesto da bi nosili v sebi intenco po spoznanju dejanskosti. S svojim instrumentalističnim pojmovanjem pojmov in celotne znanosti pa ni nominalizem zgolj odraz ekonomskega sistema, ampak del tega sistema samega. Nastajajoče meščanstvo obvladuje anonimna moč ekonomije: »K meščanski državi je pripadalo od začetka, da je anonimna, vendar zaradi tega v nobenem primeru preveč spravljiva, gospodarska moč merilo, po katerem se usmerja življenje. (...) Subjekt jemlje samega sebe kot svoj lasten smisel in jezik tako kot v stvareh neutemeljeno dajanje imen, skozi katerega se vsemu in vsakemu predpisuje, kako se naj imenuje. V brezbistvenem svetu postaja človek samemu sebi nebistven. To je konsekvenca do flatus vocis degradiranega pojma.«[11]

Celoten odnos med essentio in res se je v nominalizmu sprevrnil v odnos med subjektom in objektom in pozneje pri Descartesu v odnos med mišljenjem (res cogitans) in razprostrtostjo (res extensa). Na ta način pa je pri Descartesu celotna nominalistična tendenca radikalizirana v tolikšni meri, da ni od stvari ostalo nič več drugega kot gola akcidentalnost: razprostrtost, čista kvantiteta, ki je popolnoma na razpolago računajočemu in v volji do moči utemeljenem subjektu. Mišljenje postaja instrument obvladovanja in moči. Kriterij resnice je evidenca ega cogita, abstraktna evidenca kot posledica abstraktnega metodološkega dvoma, ki pa je ravno zaradi svoje abstraktnosti in načelnosti zgolj

navidezen dvom, zgolj metodološka zvijača, ki omogoča pozneje vzpostavitev dogmatske gotovosti. To, kar se pozneje pri Heglu razkrije kot nastalo in izpeljano, velja Descartesu kot začetek par excellence: transcendentalna samoevidentnost jaz-a. Pri Heglu je pozneje domišljeno in pokazano, kako je vsako transcendentalno utemeljevanje fiktivno, ker predpostavlja samogotovost jaz-a kot neposreden uvid, kot tisto prvo in neposredno, medtem ko je dejansko ta samogotovost posredovana in izpeljana skozi prejšnje like zavesti. Kar je bilo pri Descartesu »ego cogito« in pozneje pri Kantu transcendentalna apercepcija, vednost jaz-a o samem sebi, ki mora spremljati vse moje predstave, postane pozneje pri Heglu konkretno samozavedanje, se pravi, identiteta neidentitete, identiteta in različnost subjeka in objekta, identiteta v celotnem razvoju posredovanosti med subjektom in objektom, ki nista več samostojni entiteti, ampak se konstituirata zgolj v medsebojnem odnosu. Resnica postaja tako pri Heglu zopet resnica celotne dejanskosti, ni več atribut posamezne sodbe, evidentne samogotovosti jaz-a, ampak celota kot totaliteta odnosa med subjektom in objektom, pojmom in dejanskostjo; resnica ni več adaequatio intellectus et rei, temveč celota zgodovinskega procesa, celota samorazvoja absoluta: »Absolutni idealizem Hegla se torej razlikuje od realistične in nominalistične filozofije principielno po tem, da Hegel ne misli več subjekta in objekta kot nekaj tudi neodvisno medsebojno obstoječega, ampak da je zanj predmet mišljenja prav tako postavljen tudi po mišljenju, kakor je obratno to možno samo toliko, kolikor obenem pomaga do pojma strukturi tega, kar je drugače kot ono sámo.«[12]

Hegel je tako dosegel s svojo koncepcijo, da je resnično filozofijo zavaroval pred padcem v reduciranje biti na nekaj absolutno prvega bodisi na subjekt bodisi na objekt ali pa celo na nekaj, kar bi naj bilo pred vsako možno delitvijo na subjekt in objekt. Vendar pa je za postheglovsko filozofijo značilno, da v večji meri ne usvaja Heglovega zavračanja hlastanja po absolutno prvem in neposrednem, hlastanja po biti (pozneje bomo videli, da uspeva to Heideggru, ker se opira na Husserlovo Bedeutungslehre), in restavrira v tem v veliki meri predheglovske dileme. Takšno mišljenje seveda zaradi tega, ker ni okusilo spekulativne moči Heglove filozofije, ne more razumeti Marxa, ne more dojeti njegovega preobrata (to velja seveda tudi za dialektični ontologizem) in je kot tako nesodobno — ni udeleženo v bistvenem dogajanju naše epohe: »Tej restavraciji abstraktnega mišljenja, preziranju spekulacije kot konkretnega, subjekt in objekt zaobsegajočega mišljenja, dolgujejo moderne ontologije svojo možnost in obstoj; kajti merjene ob v nemškem idealizmu doseženem razvoju filozofske zavesti, so dejansko nazadnjaške. Ne nanašajo se zaman z veliko ljubeznijo na Schellinga in Kierkegaarda. Nujna je bila bodisi po realni politični bodisi po filozofski zgodovini edino dialektična filozofija.«[13] Kritika sodobnih ontologij (nas zanima predvsem Heideggrova) mora izhajati iz te temeljne ugotovitve. Sodobne ontologije operirajo s pojmi, ki niso več substancionalno dani, zastavljajo probleme po vzoru preteklih ontologij (predvsem ontologij srednjega veka), pri čemer vzpostavlja Heideggrova ontološko diferenco kot svojo temeljno diferenco do vse zapadne metafizike, vzpostavlja pa dejansko zgolj identiteto z njo: »Za filozofijo, katere pojmi niso substancialno dani, ampak dobljeni z zaklinjanjem, lahko obstoji spoznanje — v tej metodi se skladata obe poglavitni smeri današnje ontologije, neosholastična in fundamentalna ontologija Heideggra, popolnoma — zgolj v priklicevanju teh pojmov.«[14] Takšna metoda spoznanja je karakteristična tudi za Heideggrovo eksplikacijo pojma biti (pozneje bo postalo ravidno, koliko dolguje Heidegger pri tem srednjeveškemu pojmovnemu realizmu in Husserlovi Bedeutungslehre, za katero so prav tako značilne osnovne poteze realizma): bit je postavljena kot transcendes par excellence, kot nekakšna prazna objektiviteta onstran relacije subjekt — objekt, kot nekaj, kar bi naj ta odnos šele omogočalo. Za dokazovanje transcendentnosti pojma biti uporabi Heidegger analize kopule (Glej »Einführung in dei Metaphysik«, predvsem strani 40—70), ki je v njegovih prikazih hipostazirarna kot nekaj na sebi (v smislu srednjeveškega universalia ante res), kot nekaj kar šele omogoča sodbo in v čemer bi naj bila sodba utemeljena. Takšno hipostaziranje je seveda neustrezno: kopula sama se konstituira in nekaj pomeni šele znotraj odnosa subjekt — predikat, znotraj sinteze zavesti in izpolnjuje svojo funkcijo zgolj kot identiteta različnega, nikoli kot prazna identiteta pred vsakim možnim razlikovanjem. Ravno takšna prazna identiteta pa bi naj bila pri Heideggru in kot transcendentna identiteta bi naj pričala o izvorni prisotnosti biti, iz katere bi naj bila pri Heideggru izpeljana subjekt in predikat: »V tem pa, ko poskuša moderna ontologija izpeljati subjekt in predikat iz biti, iz 'je', žrtvuje 'kopuli na sebi' sojenje. Šele s trikom izolacije 'je'-a je bit narejena za univerzalni

konstituens vsega, kar je. Samo, ker je iz 'je' — momenta sodbe — prebrano povnanjenje biti, je lahko sodba, kakor vsako spoznanje nasploh, zatrjevana kot produkt biti.«[15] Transcendentnost biti, oziroma zatrjevana neodvisnost biti od filozofske refleksije pa še vedno ni dokazana, je le postulat Heideggrove filozofije, ki se odreka tako resnici in ostaja zgolj miselni sistem. Na mesto pravega spoznanja stopa odločitev za bit in ravno s tem, ko postaja bit zgolj stvar odločitve, se spušča Heideggrova filozofija na nivo svetovnega nazora. Postulirane — absolutnost, identičnost in neposredovanost biti, (kot postulirane so seveda utemeljene v golem najstvu in ne v sami dejanskosti) dopuščajo potem, da se govori o biti le v tavtologijah: bit je ona sama; vendar je že v tej tavtologiji porušena postulirana identiteta: »Celo tavtologija 'ona je ona sama', edina opredelitev, ki je, kot brez dvoma spoznana, dodeljena, nima pomena iz same sebe, ampak zaradi svojega nasprotja do sfere neidentičnega.«[16] In prav tako kot se v stavku identitete A je A subjekt ponovno pojavlja v predikatu, prav tako kot je funkcija nečesa tretjega, namreč reflektirajočega mišljenja, da ta dva A-ja ločuje, prav tako mora biti ta refleksija nujno prisotna tudi v stavku »bit je ona sama«. In samo zaradi refleksije lahko pomeni bit nekaj kot nasprotje bivajočega. Vendar ni ta bit nič ontološko prvega (kakor je to pri Heideggru), v čemer bi naj bila šele utemeljena subjekt in objekt, in dejansko prav nič ontološkega, pač pa v resnici zgolj produkt, poslednja možnost filozofske abstrakcije, se pravi izrazito posredovana, posredovana skozi subjekt in v svoji navidezni objektivnosti dejansko subjektivizem par excellence. Heideggrova ontologija, ki kulminira v samovoljni trditvi o neposredovanosti biti, je tako mit. Izraz ontološka diferenca pa priča o arhaičnosti filozofske zavesti, zavesti, ki se hote spušča na nivo eleatske misli, kjer je identiteta ostro ločena od neidentitete, bit od nastajanja. In prav tako kot pri predsokratski filozofiji, ki je vzor Heideggru in njegovim učencem, prav tako se pri njem pojavlja problem, kako priti od absolutno prvega, t.j. biti, do mnogoličnosti bivajočega: »Od bivajočega, področja neidentičnega, izolirana čista bit bi zmogla — če bi bilo kaj takega sploh možno — izpustiti iz sebe samo čisto bit. Vsak poskus, da bi 'bit' mislili v posredovanju z drugim kot je ona sama, nasprotuje zahtevi njene čiste neposrednosti.«[17]

Iz te slepe ulice stare srednjeveške in Heideggrove ontologije vodi seveda samo ena pot, in sicer, Heglova misel. In samo zaradi tega, ker je Hegel zapopadel posredovanost biti in mišljenja, njun komplementaren odnos, je lahko začel svojo logiko z dialektiko čiste biti in prispel v nadaljevanju do konkretnih pojmov: neposredovanost stvari na sebi (pri Heideggru biti) je dejansko v celoti posredovana z mišljenjem in v svoji skrajnosti ni nič drugega kot »ein Gedankending«. Heglova kritika, ki jo razvija v svoji veliki Logiki proti Kantovi stvari na sebi, velja v veliki meri tudi za Heideggrovo bit (pričujočega dejstva na tem mestu ne moremo v celoti razviti in dokazati, lahko pa bi bilo predmet samostojne študije). In zaradi tega, ker misli Heidegger mimo največjega dviga meščanske filozofije (tu se strinjamo s Habermasom, ki trdi, da Heidegger Hegla ni presegel ampak zaobšel — glej Philosophisch-politische Profile) — Hegla, postaja njegovo mišljenje arhaično in nesodobno (čeprav sočasno pričujoče). Heidegger vzpostavlja nivo razmišljanja, ki je že doživelo svojo ustrezno kritiko v mediju filozofije kot filozofije, na ta način pa misli seveda tudi nujno mimo Marxovega in Nietzschejevega preobrata. Bit kot neposredovana entiteta je na razpolago v svoji transracionalni avtoritarni strukturi (postulirana neposredovanost lahko temelji zgolj v avtoriteti) kakršnikoli avtoriteti v dejanskosti, gospostvu abstraktno splošnega nad posameznim. Iz te imanentne naravnanosti Heideggrove misli je seveda razumljiv in pojasnljiv njegov politični angažma.

Dejansko je neposredovano posredovano po posredovanem in vsaka kategorija meri skozi svoj pomen čez sebe — nekaj pomeni zgolj v konstelaciji z drugim: »Njena refleksija — ne sistem sile, od katerega živi ontologija — jo vzdržuje v njeni identiteti, v tem ko razrešuje vse negibno, samo identično in tako vzpostavlja razliko, brez katere identiteta ne more obstajati. K opredelitvi identitete, resnice, spada neidentiteta. Že zaradi tega ne more ontologija, ki ima svoj najvišji princip v čisti identiteti, v 'biti', predstavljati resnice.«[18]

Ker je izhodišče Heideggrove filozofije postulat, mora takšno mišljenje nujno kulminirati v poslušnem podrejanju temu postulatu: bistveno mišljenje je zreducirano na poslušno mišljenje, ker bi seveda kakršnakoli kritična naperjenost nujno v trenutku zrušila celotno filozofsko koncepcijo. Od individualnega subjekta, ki je edini dejanski nosilec kritične misli, ostane pri Heideggru zgolj še odločitev za bit: subjekt je zreduciran na slabo subjektiviteto, na subjektiviteto kot subjektivizem odločitve, kot subjektivizem samovolje, kot subjektivizem breztemeljne volje, na subjektiviteto volje do moči.

Problem, ki smo si ga zastavili na začetku naše študije in ki nas je vodil po eni strani do dela problematike srednjeveške sholastike, je dobil, tako menimo, svoje upravičilo v izpeljavi njegovih poglavitnih motivov. Deloma nakazan spor o univerzalijah nam omogoča namreč ustreznejši vpogled v tisto, kar se imenuje Husserlova Bedeutunglehre (kot je bilo že omenjeno, zagovarja Husserl v njej, seveda pod vplivom Bolzana, pojmovni realizem), se pravi vpogled v tisto, kar po drugi strani kot nevidno ozadje omogoča Heideggrova razglabljanja o biti. Obenem pa je postalo jasno, da dolguje Heidegger tudi v problemskem oziru mnogo sholastiki, kar je očitno in neposredno razvidno zgolj v njegovem habilitacijskem delu, medtem ko stopi pozneje v ozadje. Šele sedaj si lahko od bliže ogledamo tisti del problematike, ki je bil skoz in skoz cilj naše študije, namreč odnos med fenomenološko teorijo pomena in Heideggrovo tematizacijo pojma biti.

II

Način pristopa do našega problema bi lahko bil naslednji: najprej bi podrobno razvili in opisali Husserlovo Bedeutungslehre, kakor je ta izdelana v njegovem delu »Logische Untersuchungen«, pozneje pa bi ta model polagali na Heideggrova razglabljanja in ugotavljali podobnosti, oziroma stične točke. Ker menimo, da predstavlja ta običajen postopek nujno nasilje nad obravnavim predmetom, smo se odločili za drugačno pot: obravnava Heideggra nas bo sama vodila do nekaterih mest iz Husserlovih razmišljanj, ki pa ostajajo v pričujoči študiji seveda nujna predpostavka.[19] Pri naših razmišljanjih se bomo opirali na nekatera temeljna izhodišča, ki jih je razvil Hermann Schweppenhäuser v svoji razpravi »Studien über die Heideggersche Sprachtheorie«, ki predstavlja po našem mnenju uspešen prodor v proučevanje razmerja Husserl — Heidegger.

V svoji razpravi postavlja Hermann Schweppenhäuser kot izhodišče temeljno tezo, in sicer, da ostaja Heideggrova fundamentalna ontologija v vsej svoji izpeljavi dejansko ujeta znotraj Husserlovih fenomenoloških analiz **pomena**, znotraj njegovega nauka o pomenu (Bedeutungsehre), navkljub Heideggrovim pretenzijam, da bi transcendentiral Husserlov filozofski horizont. Dostop do Heideggra s tega zornega kota pa postane mogoč šele tedaj, če uzremo v Heideggrovem filozofiranju o jeziku, oziroma filozofiranju nasploh, namesto običajnih dveh poglavitnih faz, tri temeljna obdobja, od katerih je prvo bistveno opredeljeno po Heideggrovem habilitacijskem delu z naslovom »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, za drugo je osrednjega pomena delo »Sein und Zeit«, medtem ko spadajo v tretjo fazo vse razprave, ki so nastale po Heideggrovem centralnem delu. Za prvo obdobje je značilen še neposredno razviden Husserlov vpliv: hipostaziranje samostojne sfere pomena »na sebi«: »Filozofsko razlaganje **jezika** v knjigi o Skotu se dogaja na način izključevanja: iz konkrecije jezikovnega fenomena je potegnjen en moment in postavljen zase: 'pomen' in na tem je utemeljena doktrina: nauk o **pomenu,** ki bi naj šele proizvedel organon vsakega možnega filozofskega ukvarjanja z jezikom.«[20] Heidegger se ukvarja v svoji disertaciji zgolj s pomenom na sebi in njegovo strukturo, pomenom, ki je kot sfera idealnega ločen od dejanskosti. Hipostazirana je idealna sfera čistih pomenov, sama »Bedeutungslehre« pa figurira kot **temeljna** znanost, ki bi naj ustvarila fundamente za vsakršno poznejše filozofsko ukvarjanje: »Celotno fiksiranje pojma nauka o pomenu in njegove naloge ... bo omogočila odločitev o tem, koliko in kako daleč se mora in se sploh lahko filozofija ukvarja z 'jezikom'«.[21] Da bo stvar jasnejša, naj navedemo Heideggrovo misel, ki neposredno razkriva, kaj si avtor predstavlja pod pojmom »Bedeutungslehre«: »Nauk o pomenu mora ... izključiti sicer na sebi ne nevažne probleme, ki se ukvarjajo z dejanskostmi, procesi, razlagajo vprašanja o smotrnosti znakov, odgovarjajo na takšna o težavnosti in enostavnosti umevanja pomenov. Prav tako malo gre za psihične dispozicije, ki omogočajo zapopadenje, umevanje pomenov, čeprav so lahko še tako pomembne kot dejanski pogoji aktualnega umevanja, prav tako ne zanima logični nauk o pomenu nastanek pomenov ali med znakom in pomenom potekajoča fiziološka-psihična vzročna veriga. Iz njegovega problemskega območja so izključena tudi raziskovanja o historičnem razvoju pomenov in takšna o spremembi pomenov. Opazuje zgolj pomen na sebi in njegovo strukturo; brez tega fundamentalnega spoznanja mora ostati obdelava psiholoških pomenskih problemov vedno negotova.«[22] Tako postaja očitno, da lahko eksistira filozofija jezika na dva načina: kot pristna se razlikuje takrat, ko se ukvarja zgolj s pomenom na sebi in njegovo strukturo, kot nepristna pa kot obdelava psiholoških in historičnih pomenskih problemov, ali z dru-

gimi besedami kot obdelava realnega prostora znotraj katerega je kaj takega kot pomen sploh šele možno. Zanimivo je med ostalim tudi to, da je za Heideggra vse, kar se ne da zapopasti kot »pomen na sebi«, znotraj fenomena jezika potisnjeno v sfero psihologije, oziroma odpravljeno kot nekaj psihološkega: kot vemo je to značilno za Husserlovo Bedeutungslehre: »Čista fenomenologija predstavlja področje nevtralnih raziskah, v katerih imajo različne znanosti svoje korenine. (...) V svojem čistem in intuitivnem postopku analizira in opisuje v bistveni splošnosti — posebno kot fenomenologija mišljenja in spoznavanja — doživljaje sodb, predstav, spoznanj, ki jih, empirično zapopadene kot razrede realnih dogodkov v sklopu animalične naravne dejanjskosti, podvrže psihologija izkustvenemu raziskovanju.«[23] Tako predstavlja psihologija za Husserla in Heigeddra področje animaličnih realitet in dejanskosti, ki jim stopa nasproti področje skozi abstrakcijo zapopadenega splošnega, področje pomena na sebi. Nasprotje, ki ga je Husserl označil kot nasprotje med psihologizmom in čisto fenomenologijo, postane pri zgodnjem Heideggru nasprotje med psihologizmom in čistim naukom o pomenu (reine Bedeutungslehre). Kljub temu velja omeniti, da obstoje med Husserlom in zgodnjim Heideggrom tudi določene razlike (Heidegger vztraja v prepričanju, da so besede tako dolgo smiselno prazne, dokler jim ni skozi posebni akt dodeljen pomen, pri Husserlu je drugače), ki pa ne rušijo enakosti, ki obstoji v principu.

Drugače je v Heideggrovem delu »Sein und Zeit«[24], kjer je sam nauk o pomenu utemeljen v ontologiji tubiti: »Nauk o pomenu, pogoj možnosti filozofskega ukvarjanja z jezikom, bi naj sam postal pogojen z eksistencialno ontologijo. Ta nastopa sedaj z enako izključnostjo kot prej 'čista logika'.«[25] Sedaj je potrebno najprej izdelati ontološko eksistencialno celoto, strukturo eksistence nasploh — v primeru jezikovne znanosti pojem govorice (Rede) nasploh — in sicer, na temelju analitike tubiti. Centralna teza ontološke teorije jezika postaja v delu »Sein und Zeit« misel, da je eksistencialno ontološki fundament jezika govorica (Rede). In medtem ko išče »nauk o pomenu« poslednje **teoretične** fundamente, so temelji fundamentalne ontologije **eksistencialni.** In to dejstvo implicira prehod od »čiste logike« k ontologiji, utemeljeni v analitiki eksistence.

Jezik (die Sprache) je izvorno govorica (die Rede), govorica pa je tako implicitna možnost jezika. Ker so ljudje vedno že vnaprej med seboj (miteinander) v svetu, ker že posedujejo določeno razumevanje sveta in ga izrekajo, zaradi tega šele obstoji nekaj takega kot jezik. Vendar pa pomeni dejstvo, da obstoji določeno vnaprejšnje razumevanje sveta pri tubiti, vnaprejšnje razumevanje biti, dejansko, da je že vnaprej prisoten nek določen pomen, smisel (Sinn), v katerega se vrača jezik. Osamosvojeni smisel (biti) je tako že na začetku dela »Sein und Zeit« hipostazirano prisoten, čeprav bi naj celotna izpeljava eksistencialne ontologije šele razprla možnost vprašanja po smislu biti nasploh, iskano je vedno vnaprej že najdeno, iščemo lahko zgolj tisto, kar že posedujemo, krog je neizbežen: »Jezik je tako razumljen kot 'vnaprej najdljiva', stvarsko postala artikulacija razumevanja biti. (...) ...: **že bivajoči smisel** se izreka v govorici ali kot govorica. S tem pa sta 'smisel' — kar se da v artikulaciji 'govorice artikulirati' in 'pomen' postavljena kot **zunajjezikovna,** in pomeni se izkažejo kot po značaju fenomenoloških **čistih** 'samih stvari'.«[26] In dalje: »V to aporijo — ki se jo da narediti koristno seveda za obe medsebojno protislovni strani — zapade filozofija eksistence zaradi tega, ker je pomešala pojem izvora s pojmom smisla, toda da reproducira zgolj ponovno protislovja fenomenologije na drugem nivoju: smisel je že tisto obstoječe, kar **se da** artikulirati in tako vsaki možni artikulaciji predpostavljeno, **izvorno,** ki postaja zaradi do časovnosti apriroziranega časa, kljub temu samo brezčasno mišljeno. To pa je bilo samo najdeno v časovnem mišljenju — v analizi besed, ki jih daje jezik. To mišljeno mišljenja, upredmeteno do 'praizvornega fenomena', naj ne bi več dopuščalo spoznati tistega, čemur je dolžno zahvalo: subjektivni refleksiji izrazov, ki so bili izolirani od vsakokrat različnega duha jezika in od objektivne geneze jezika samega: njihova **rast** bi naj bila rast tja na smisel.«[27] Ker smisel pri Heideggru vedno že **vnaprej je,** brezčasen in nespremenljiv, lahko sploh govorimo.

V Heideggrovem habilitacijskem delu o Dunsu Skotu je jezik podrejen smislu (Sinn), in kolikor je ta brezčasno nespremenljiv, velja jezik kot empirično zgodovinski jezik v nasprotju z njim (smislom) kot nekaj naključnega. Tudi v delu »Sein und Zeit« je sicer še vedno smisel kot »ursprüngliche Bewandtnis-Ganzheit«, v katero se vrača jezik, vendar pa se tu pojavi obenem že novo pojmovanje in nov način obravnave, tako da je Heidegger prisiljen privzeti v svojo konstrukcijo zgodovinski jezik: izpeljava eksistencialij se mora zatekati k izvornim, se pravi, zgodovinskim besednim pomenom. In kljub te-

mu, da ostaja osnovna metoda še vedno analiza pomena (Bedeutungsanalyse), postaja jezik bolj in bolj sam, v svojem zgodovinskem pomenskem bogastvu material in zakon analize pomena.

V tretji fazi (to je v obdobju po Heideggrovem delu »Sein und Zeit«) pa bi se naj jezik pri Heideggru dokončno osvobodil svojega logično-gramatičnega sklopa in bil končno pripuščen v svoj lasten bistven sklop. Jezik bi naj sedaj postal **jezik biti,** jezik kot nekaj objektivnega in bit kot absolutna se stapljata v čisto določeni indiferenci, subjekt pa mora zgolj še slediti in ustrezati (entsprechen) jeziku (Sprache). Pristno govori zgolj jezik, človek sam pa govori samo in edino, kolikor ustreza in sledi jeziku, kolikor posluša njegov nagovor in zahtevo. V obdobju po delu »Sein und Zeit« je edina tema Heideggrove filozofije bit in s tem jezik, saj je vprašanje po biti v svoji najpristnejši zastavitvi neposredno prepleteno z vprašanjem po jeziku, ali drugače povedano: kolikor jezik je, toliko je po biti kot tistem najvišjem in ker očitno je, je bit — zaprti smo v krog. Bit bi naj bila tisto najvišje in določujoče ter brezpogojno, ležala bi naj onstran relacije subjekt-objekt, pa je vendar tematizirana in eksplicirana pri Heideggru zgolj skozi jezik in tako skozi subjektivno refleksijo. Ravno tam, kjer je subjekt dejansko najbolj intenzivno prisoten, bi ga naj po Heideggru ne bilo, **naj ne bi bilo,** kajti dejansko je tudi pri Heideggrovih analizah skoz in skoz implicite hipostaziran: »Zaradi tega tudi ni **bit** 'najbolj edinstveno' nasploh: namreč v smislu absolutnega, subjekt transcendentnega; ampak se nanaša nujno na, na subjekt sam, navezano potencialnost, **zapopasti** bivajoče, odtod izvleči pojme in te narediti v besedah uporabljive — da, je celo prepisava za to. (...) Vse pa, kar je potem iz tega navidezno subjekttranscendentnega pojma zgolj potegnjeno, gre na račun, po osamitvi biti iz ontološke diference v njo ponovno projicirane, subjektivitete sáme, in če 'govori bit sama', je to odmev v njej onemele refleksije.«[28]

Vse Heideggrove jezikovne hipostaze in analize pojma biti pa dolgujejo (s to trditvijo sledimo Schweppenhäuserju) levji delež Husserlovim analizam iz njegovega dela »Logische Untersuchungen«. Tudi pri Heideggru se namreč pojavlja prej že pri Husserlu prisotna trodelitev besede: 1⁰ — najprej je pred nami **zvočen** ali **napisan** lik besede (Wortlaut); 2⁰ — nato se pojavi **pomen** tistega, kar si ob tem zvočnem liku predstavljamo (Wortbedeutung); in končno je tu 3⁰ — še **stvar** (die Sache), ki jo beseda označuje. In tako, pravi Heidegger, lahko tudi pri besedi bit razlikujemo besedno obliko (Wortgestalt), besedni pomen (Wortbedeutung) in stvar (die Sache). Kolikor ostajamo zgolj pri besedni obliki in njenem pomenu, tako nadaljuje, nismo še zdaleč pri svojem vprašanju po biti dospeli do stvari. Nikakor ne smemo meniti, tako svari nadalje Heidegger v svojem delu »Einführung in die Metaphysik«, da smo dospeli zgolj že s pojasnjevanjem besede in besednega pomena do same stvari, t.j. do biti. To bi bila velika zmota.

In ravno na tem mestu se po Schweppenhäuserju Heidegger najbolj oddaljuje od nauka o pomenu (Bedeutungslehre) iz svojega prvega obdobja, ko je stvar sama izskočila in se razvila iz analize pomena, obenem pa se ravno na tem mestu kaže izrazito Heideggrova ujetost v njegova začetna naziranja (ki so bila seveda pod neposrednim Husserlovim vplivom.)

Iz področja pomena je potrebno na vsak način prodreti do stvari. Smisel in pomen pa, ki naj bi se nanašala na nekaj predmetnega in individualnega, pa bi naj bila obenem tudi splošna (allgemeine Gegenstände). Husserl rešuje ta problem v svojem delu »Logische Untersuchungen« na tale način: opazujemo na primer kar se da preprost zgled: na primer besedo rdeče. Beseda imenuje rdeče kot rdeče. Pojavljajoče se rdeče je tisto, kar menimo z imenom, in sicer, kot rdeče. V tem načinu poimenujočega mnenja se pojavlja ime kot pripadajoče imenovanemu in kot eno z njim. Po drugi strani pa ima ta beseda svoj smisel tudi zunaj povezave s tem zorom (Anschauung), oziroma brez povezave z ustreznim zorom nasploh. Ker pa je smisel vsepovsod isti, je seveda jasno, da moramo postaviti kot temelj poimenujočega odnosa namesto golega zvočnega lika, pristno in polno besedo, ki je zanjo značilen vsepovsod isti značaj smisla. Ker najdemo tako na fenomenološki način namesto zunanje vsote notranjo enotnost, in sicer, intencionalno enotnost, lahko popolnoma upravičeno rečemo: oba akta, od katerih konstituira eden polno besedo, drugi pa stvar, se združujeta intencionalno v enotnost akta.

Kot odločilen se nam razkrije Husserlov stavek, kjer je zatrjevano, da ima beseda svoj smisel, tudi če ni povezana z zorom. Smisel je vedno isti, ne glede na to, ali izpolnjuje besedni pomen v zoru ali ne. Smisel je in ostane smisel, v zoru pa ne moremo doseči nič drugega, kot da smisel izpolnimo in potrdimo. Tudi »sein«, zatrjuje Heidegger, je izpolnjena beseda (erfülltes

Wort). S tem zahteva za izrabljeno besedo »sein« tisto, kar bi naj veljalo za besedo rdeče: enotnost poimenovanja in spoznanja (Nennen und Erkennen). Kar je bilo imenovano z besedo »sein«, mora biti tudi »spoznatno«. Vendar pa gola pojasnitev besede pri Heideggru naj ne bi pripeljala tudi do same stvari. Ta stvar bi naj bila iztrgana iz izpolnjenega besednega pomena (erfüllten Wortbedeutung), Husserlove enotnosti imenovanja in spoznanja: bit bi naj spoznali zunaj kakršnekoli pomenske imanence. Kajti bit ni stvar kot ure, hiše, oziroma karkoli bivajočega. Besedi bit in njenemu pomenu torej ne ustreza nikakršna stvar, vendar zaradi tega ne smemo sklepati, tako nadaljuje Heidegger, da obstoji bit zgolj v besedi in njenem pomenu. Nasprotno, z besedo bit in njenim pomenom menimo bit sámo, vendar ne kot kakršnokoli stvar, če menimo s stvarjo karkoli bivajočega.

V teh Heideggrovih izvajanjih (v njegovem delu »Uvod v metafiziko«) odkriva Schweppenhäuser odločilen vpliv Husserla: »Bit je torej točno ponovno, kakor skozi pomen imena 'rdeče' **'rdeče', mišljena** skozi pomen imena 'biti'. Tudi razlika nekega 'rdečega' (kot 'rdeče barve') od **biti** (kot intencionalnega sui generis) ne more pojma biti osvoboditi fenomenologije. Še tu je ta poskrbela vnaprej.«[29]

V nadaljnem bomo navedli nekatera izredno zanimiva mesta iz Husserlovega dela »Logische Untersuchungen«, mesta, ki vodijo neposredno do Heideggra in njegovih razmišljanj o biti (prisotne so seveda tudi določene razlike, kakor bo razvidno pozneje). Husserl razvija svoje misli takole (»Logische Untersuchungen« II, 2. del str. 138 in dalje): v sferi čutnega zaznavanja in čutnega zora nasploh ne najde pomen besede bit nikakršnega možnega objektivnega korelata in zato v aktih takšnega zaznavanja nikakršne možne izpolnitve. Kar velja za bit, velja tudi za ostale kategorialne oblike in izjave. Dejansko lahko odgovorimo na vprašanje, kako je mogoče, da najdejo tudi kategorialno oblikovani fenomeni kljub temu izpolnitev, samo tako: kategorialno oblikovani fenomeni se nanašajo na predmet v njegovi kategorialni upodobitvi, obliki, v njegovem kategorialnem izoblikovanju (Formung). Predmet pa ni v teh kategorialnih oblikah zgolj mišljen (gemeint), ampak nam je bil ravno v teh oblikah postavljen pred oči; ali z drugimi besedami: ni bil zgolj mišljen, ampak tudi uzrt, zaznan. In zato razlikuje Husserl med čutnim in kategorialnim zorom (sinnliche und kategoriale Anschauung). Bit, sicer neuzrljiva kot nekaj čutnega, je tako pri Husserlu zapopadljiva kot nekaj kategorialnega: »Kar hoče Heidegger, da je razumljeno pod 'biti': da naj ni nič bivajočega, nič čutnega, se da uskladiti s fenomenologijo in naukom o pomenu, ki bi naj bila opuščena. Temu pa je napoti zahtevana edinstvenost biti, ki ne trpi nobene sopostavitve ob **ostale** kategorialne forme.«[30]

»Bedeutungslehre« pa je potrebno pri Heideggru opustiti, in sicer ne zato, ker kategorialni zor ne bi zadostoval, pač pa, ker je skozi njega uzrta bit postavljena na isti nivo z ostalimi kategorijami. Kljub temu pa ostaja kategorialni zor temeljni pogoj vsake filozofije izvora (Ursprungs), ne glede na to, ali se ta izvor imenuje smisel (Sinn) ali bit (Sein). Šele skozi ta kategorialni zor se lahko sicer zgolj bivajoči svet pojavi kot svet subjektivnega smisla, čista subjektiviteta kot prava bit, »samodajajoče se« noemata pa kot druga narava (zweite Natur).[31] Vendar pa tudi Husserlova »kategoriale Anschauung« ni nikakršno zrenje bistev, ampak bela lisa v procesu spoznanja. Za Husserla je bit v kategorialnem zoru neposredno pričujoča, tako da je s tem pri njem na neupravičen način odpravljeno, že pri Heglu tematizirano nasprotje znotraj pojma biti: nasprotje med neposrednostjo in posredovanostjo, tj. dialektično gibanje pojma. Na mesto imanentnega gibanja pojma stopa gola ekvivokacija.

Pri Heideggru bi naj bilo načelno drugače, bit sama pa bi naj pri njem transcendirala tudi kategorialni zor ter se usidrala na nekem imaginarnem transcendentalnem področju ter figurirala kot možnost vsega bivajočega. Dostopna bi naj bila predvsem skozi jezik: »Najprej je potrebno bit izpeljati iz jezika. Za to je potreben nek drug, ne navaden, 'bistvenejši' pojem jezika, ki dopušča, da razkrije njej ustrezajoči jezik zopet edinstvenost biti. Pogoj za to pa je, da sta jezik kot **medij**, ki lahko poljubno nastopa v funkciji znaka, in jezik kot **sam** pomenjajoč, torej ne kot poljubna snov za signifikacijo, tako tesno mišljena skupaj, da jezik sicer ni samo gola snov, vendar tudi ne zgolj sam pomenjajoč: kajti drugače kot pod tem pogojem ne more biti beseda 'bit' obenem znak za 'skozi njo **mišljeno'** bit sámo in kljub temu zopet beseda ne poljubnega, ampak tako oblikovno vnaprej danega jezika, ki 'daje' z besedo 'biti' tudi pomenjeno (označeno) 'stvar' bit sámo.«[32]

Bit bi se naj pri Heideggru razodevala v izvornem jeziku, skozi neizrabljene besede, skozi besede, ki nimajo okusa po vsakdanjosti, skozi pristne

besede, ki se naj jih ne bi dotaknila banalnost zgodovinskega razvoja, skozi besede neposredovane kot take: »Besede so jemane **dobesedno,** izolirani jezikovni elementi so povezani v novo smiselno kombinacijo — nekako v smislu ravnanja, ki se ga poslužuje besedna šala. (...) **To** ravnanje Heideggra, da pusti jezik govoriti, bi se lahko imenovalo besedna šala, pri kateri je smeh prepovedan. (...) Nauk o biti, ki ne zavrača nobenega sredstva, ne more na koncu nič več drugega, kot da naredi doktrino verbalistično in verbalizem za doktrino.«[33] Bit bi naj bila transcedens nasploh, neprimerljiva s čimerkoli bivajočim, pa vendar so za Heideggra značilne zelo pogoste primerjave, kot npr. primerjava iz »Pisma o humanizmu«: jezik je tako jezik biti kot so oboblaki oblaki neba. Bit je tako pri Heideggru postvarjena in izenačena z bivajočim, (ontološka) diferenca se razkriva imanentno znotraj Heideggrove misli kot identiteta, preseganje metafizike kot metafizika v svoji najpristnejši podobi — **kot metafizika jezika.** Nietzsche, ki se je še zavedal odgovornosti filozofije pred jezikom, je domislil metafiziko, Heidegger pada globoko v njo. Če je stara metafizika dejansko računala in manipulirala zgolj z bivajočim kot bivajočim in ni nikoli mislila biti kot take v diferenci bivajočega (kar je tudi vprašljivo), potem se pri Heideggru ta manipulacija omeji zgolj na jezik, ki pri njem ne nastopa v vsej svoji družbeni in zgodovinski konkretnosti, ampak **zgolj kot sredstvo** ekstrapolacije biti, kot **sredstvo** mišljenja, ki **postulira** bit. Ko si dela filozofija jezik za sredstvo, postaja sama sredstvo. Nihilizem, ki ga Heidegger sicer upravičeno očita celotni metafiziki, se pri njem skrije za manipulacijo z jezikom, ki postaja objekt samozadovoljne etimologizacije, katere cilj je en sam: iztisniti iz njega bit. Nihilizem se skrije za kulise jezika, resnica kot razkritost (aletheia) pa je dejansko prikritost tega nihilizma. Ob vsem tem pa je Heideggrov jezik, ki bi naj bil jezik nasploh, predvsem nemški jezik in to predvsem jezik nemškega ekspresionizma (tega dejstva ne moremo ne tem mestu podrobno razvijati): »Če je s pomočjo do principa povzdignjene ekvivokacije 'neizrekljivi biti' vsakokrat podeljen etimološki ali skozi odtujevalno otrdelost besed proizvedeni domnevno bistveni pomen; potem ne ostaja bit samo nujno ujeta v jeziku — kakor izreka to teza o nujni navezanosti biti na besedo —, ampak v **enem** jeziku; tako da postane govorjenje o 'biti nasploh' in 'jeziku nasploh' nevzdržno.«[34]

Mišljenje se prepušča jeziku, jezik pa je postavljen kot malik in bistvo (čeprav je dejansko zgolj sredstvo), ki se poigrava z nami; in prav ta malikovalski odnos do jezika je samoprojekcija subjektivitete v jezik. Tisto najbolj objektivno pri Heideggru, jezik kot jezik biti, se razkrije kot slaba subjektivnost, ki ne more zapopasti dejanske medsebojne posredovanosti subjektivitete in objektivitete. Subjektiviteta subjekta se skrije v jezik, ki bi naj ustrezal biti. Bit kot transcendens nasploh, kot neposredovana objektiviteta (čeprav bi **naj** bila onstran vsake objektivitete), dejansko pa slaba subjektivnost, ki ne misli svoje zavezanosti objektu — **objektiviteta kot slaba subjektivnost.**

Napisano julija 1973

Borut Pihler

OPOMBE

[1] »Univerzalije niso eksistirajoče stvari, ampak imajo bit samo v posameznostih.« Tomaž Akvinski: Contra Gentiles, I, 65

[2] Karl Keinz Haag: »Kritik der neueren Ontologie«, Kohlhammer 1960, str. 10

[3] Haag: op. cit., str. 13—14

[4] Haag: op. cit., str. 14

[5] Haag: op. cit., str. 17

[6] Haag: op. cit., str.17

[7] Haag: op. cit., str.21

[8] Haag: op. cit., str.23

[9] Podobno sta razvila pričujoče problemske sklope Max Horkheimer in Theodor W. Adorno v svojem delu »Dialektik der Aufklärung«, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947

[10] Haag: op. cit., str. 24

[11] Haag: op. cit., str.24—25

[12] Haag: op. cit., str. 34

[13] Haag: op. cit., str. 37

[14] Haag: op. cit., str. 38

[15] Haag: op. cit., str. 70

[16] Haag: op. cit., str. 72

[17] Haag: op. cit., str. 75
[18] Haag: op. cit., str. 79
[19] To so predvsem mesta iz drugega dela »Logičnih raziskav«
[20] Hermann Schweppenhäuser: »Studien über die Heideggersche Sprachtheorie«, izšlo v Archiv für Philosophie, Herausgeber Jürgen von Kempski, W. Kohlhammer Verlag, 1957 — št. 3/4 in 1958 — št. 1/2; pričujoči citat je iz letnika 1957, str. 284
[21] Martin Heidegger: »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, str. 122
[22] Heidegger: »Die Kategorien- . . .«, str. 161
[23] Husserl: »Logische Untersuchungen« II, str. 2
[24] glej »Sein und Zeit«, str. 166
[25] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1957, str. 305
[26] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1957, str. 322
[27] Schweppenhäuser: Studien . . .«, 1957, str. 322—323
[28] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1958, str. 120—121
[29] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1958, str. 123
[30] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1958, str. 124
[31] glej Th. W. Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien
[32] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1958, str. 128
[33] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1958, str. 131
[34] Schweppenhäuser: »Studien . . .«, 1958, str. 135

PRISPEVKI K TEORIJI OZNAČEVALNE PRAKSE

VEDNOST IN RESNICA[1]

Osvoboditi se moramo **fetišistične** iluzije, ki je obvladovala psihoanalizo v njenih začetkih: mnenja, da je namera analize, izstaviti 'travmatični dogodek zgodnje mladosti' ali (širše) 'izvirno sceno', ki se metaforično ponavlja v simptomih; ta 'izvirna scena', v katero se investira energija želje, naj bi bila takorekoč polnost/nenadomestnost 'stvari same', tu naj bi spregovorila želja kot taka, brez odloga, brez potlačitve, to naj bi bilo 'tisto, za kar v resnici gre'. Toda tej čisti vladavini načela ugodja stopi nasproti v obliki nad-jaza interioriziran pritisk 'vnanje realnosti', zaradi česar se te 'izvirne scene' potlačijo v nezavedno in vdirajo v zavest, na površino, zgolj v simptomih, kompromisnih tvorbah med instanco želje, opredmetene v 'izvirni sceni', in tej nasprotipostavljeno instanco cenzure, sile potlačitve. Simptom naj bi skušal kolikor le mogoče prevarati budnost instance cenzure, v preobrnjeni/premeščeni/potvorjeni obliki (ki je rezultat »dela sanj«) čimbolj regenerirati, čimbolje reprezentirati 'izvirno sceno'. Skustvo simbolne kastracije pa pokaže, da je 'travmatizem' že pred tem **travma/neznosnost (manka) Realnega**, in okoli te luknje, beline, krožijo »kot vešče okoli luči« (DR) ti 'travmatični dogodki', 'izvirne scene' ki so že označevalne re-prezentacije. Iluzija analitskega 'prodiranja k izvirom' je torej imaginarna-fetišistična iluzija spregledanja diferencialne razsežnosti označevalca, ki potlači red Drugega a označevalca, ki je vselej zgolj re-prezentacija, pa naj gre za 'izvirno sceno' ali kompromisni 'simpton'. To je tisto osnovno: glavna ločnica ne poteka med 'izvirno sceno' in njenim metaforičnim substitutom (v tem primeru bi bil potlačen **označenec**, ne pa označevalec), marveč med samim označevalcem, re-prezentacijo želje, in tistim, kar mu manjka, česar manko ga konstituira: Reelnim. Odtod pa dobi metaforično prenašanje popolnoma drug pomen: metaforični substitut/povratek potlačenega označevalca »reprezentira nedostatek tega odsotnega označevalca«, daleč od tega, da bi bil »regeneracija manjkajočega označevalca« (DR); k prenašanju, tvorbi nadomestnih formacij, nas ne žene odsotnost, s potlačitvijo nastopivši nedostatek 'izvirnega' označevalca, marveč **obratno** tisto, kar manjka že temu 'izvirnemu' označevalcu. Zato v metaforični nadomestni formaciji ne skušamo toliko ponoviti 'izvirno sceno' kot skozi neuravnoteženo/asimetrično premestitev zapolniti to, kar nji manjka. Potvorba/premestitev 'izvirne scene' tedaj ni preprosto učinek kompromisa med željo in želji sovražno instanco cenzure, marveč instanca cenzure, ki prisiljuje k potvorbam/premestitvam, **služi sami želji**.

Pridodajanje asimetrični/neuravnoteženih/naddoločenih po-tvorb/premestitev je poskus, da bi v redu 'končnega/označevalca/razlike evocirali 'neskončnost' želje. Vseh mehanizmov »dela sanj«: premestitev, zgostitev itd., se drži — glede na svet 'zdravega razuma' ne zgolj v običajnem pomenu, marveč prav glede na naše najbolj temeljno samorazumevanje — določena 'iracionalnost', logika nezavednega diskurza, logika označevalca, se drži povsem drugačnih 'pravil', označevalni elementi se vežejo, pošiljajo drug k drugemu po čudnih, presenetljivih, paradoksalnih, pato-logičnih poteh, po poteh 'avtonomne' določenosti po samem redu Simbolnega, **naddoločenosti**, ti. določenosti brez vnanje opore v imaginarni, 'notranji' ali 'vnanji', 'miselni ali 'stvarni' realnosti, ki naj bi jo jezik izražal/odražal. Razvijmo na kratko to temelino kategorijo **materialistične** dialektike, izhajajoč iz znamenitega mesta v uvodu k Marxovim Grundrisse .... kjer nahajamo njeno skoro dobesedno formulacijo; govora je o tem, kako

---

[1] Pričujoči spis je odlomek iz širšega sklopa, kar še stopnjuje določeno slabost same te celote, hkrati pa ustvari novo slabost: 1. V njem še bolj prevlada »pofilozofenje« lakanovske analitične problematike, tj. nevarnost, da bi v samem koraku preboja polja filozofije **ponovili** določeno njeno temelino gesto in s tem že neopazno, kljub 'točni' obnovi, potvorili lastno polje Lacanove misli. 2. Določeni temelini sklopi ostajajo zgoli nakazani — opozorimo naj zgolj na **odločilno** razliko lakanovskega **subjekta označevalca** do novoveškega metafizičnega subjekta; za njih pojasnitev se bo pač morebitni bralec moral lotiti nadaljnjega branja.

»so celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo — prav zaradi svoje abstrakcije — za vsa obdobja, vendarle v določenosti te abstrakcije same prav tako močno produkt zgodovinskih razmer in da so popolnoma veljavne le za te razmere in v njihovem okviru.«

Tukaj zgodovinska konkrecija prekoračuje red klasifikacije, po katerem vsako določeno razdobje nastopa zgolj kot posebnost, poseben primer občosti (npr. kapitalistična produkcija kot primer produkcije nasploh), ki v svoji abstrakciji enako velja za vsa razdobja: nasprotno, sama vsebina te abstrakcije je prav v svoji občosti spet določena z vsakokratno zgodovinsko konkrecijo, tako da se kot čista/indiferentna abstrakcija udejanji šele v povsem določeni konstelaciji (npr. produkcija nasploh v svoji indiferentnosti do posebnih oblik produkcije se udejanji šele s kapitalističnim produkcijskim načinom). Naddoločenost, to je sama »določenost te abstrakcije« (Marx): ni stvar zgolj v tem, da bi vsako zgodovinsko razdobje določeni kategoriji, npr. produkciji, poleg občih potez, ki veljajo za njen obstoj v vseh razdobjih, dodalo še specifične poteze, tu ne zadošča aristotelovska logika, v kateri differentia nastopa zgolj kot differentia specifica: nasprotno, to, kar bi moralo biti zgolj specifična razlika, vselej menja značaj same občosti genusa. Vzemimo še boljši Marxov primer: v vsakem zgodovinskem razdobju je sama občost produkcije 'obarvana' s posebno vrsto produkcije, ki takorekoč 'daje ton' celoti, ki nastopa kot produkcija kat' exochen (npr. v liberalnem kapitalizmu industrijsko podjetje v svobodni konkurenci); sama občost produkcije je torej zgolj navidez neutralno/indiferentno obča, v resnici predpostavlja odločujočo vlogo določene posebne vrste produkcije. (Tako tudi filozofski humanizem, katerega 'občečloveške' poteze maskirajo prvenstvo določene skupine, maskirajo razredno borbo.) In če se zgodovinska misel loči od nezgodovinske prav po tem, da ruši abstraktno-klasifikatorični odnos občega in posebnega, da izstavlja vpetost občega v gibanje posebnega, njegovo posredovanost s posebnim, tedaj naddoločenost ni nič drugega kot ime za konkrecijo zgodovinskosti, osvobojeno refleksijsko-idealističnega momenta. Logika Imaginarnega par excellence je aristotelovska logika, ki je zasnovana na obsegu pojmov in omogoča hierarhično klasifikacijo. Nad-določenost (logika označevalca) pa je prav 'navzkrižna' določenost, ki prekoračuje/seka/krši klasifikatorični red hierarhije od občega do posamičnega: naddoločenost bi pomenila, da moment, ki na imaginarni površini klasifikacije nastopa kot **omejeni, posebni** pododdelek, 'v resnici', na simbolni Drugi Sceni igra odločilno vlogo določevanja **celote**, pri čemer imaginarni red hierarhične klasifikacije deluje prav kot **maskiranje** te odločilne vloge. Klasičen 'primer' (besedo pišemo v narekovajih, ker prav naddoločenost zaznamuje nemožnost neutralnih 'primerov') bi bil odnos filozofija/politika: v hierarhiji 'velikih' filozofskih sistemov tvori politika posebno, omejeno ontično področje, podrejeno vrhu hierarhije, tj. določeno z občim ontološkim ustrojem kozmosa; tako ostane ideološko zamračena odločilna vloga politične ravni za konstituiranje samega ontološkega ustroja celote 'univerzuma', kot se le-ta prikazuje v filozofemih. Prav naddoločenost je tisti 'paradoks', ki ga izključi neopozitivistična teorija razredov in meta-jezikov: paradoks tega, da element (na Drugi Sceni) zaobsega razred, katerega podrejeni element je (na sceni Imaginarnega), paradoks 'križanja', kjer element **znotraj** imaginarne scene re-prezentira odsotno, eks-centrično mesto, ki določa celoto te scene. Jedro ideje naddoločenosti leži prav v tej asimetriji, neravnotežju Druge Scene glede na površino Imaginarnega, v tem, da imaginarna scena maskira lastno naddoločenost s Simbolnim, premešča/zgoščuje 'resnično' konstelacijo s specifičnimi označevalnimi mehanizmi, tj. mehanizmi »dela sna«. Tako poudarja že Freud, da moramo pri tolmačenju sanj paziti predvsem na to, kar pacient navede kot 'primer', 'razlago' tistega, kar bi moralo biti 'osnovna misel', ker gre ponavadi za premestitev težišča, ker gre v resnici prav za to, kar se kaže kot goli 'primer', 'dopolnilo' itd. »Najmanjše znotrajstvene poteze so relevantne za absolutno, saj mikrološki pogled razbije lupine po meri subsumirajočega višjega pojma nemočno uposamičnjenega in razruši njegovo istovetnost, prevaro, da je zgolj primer.« (JE) Da je torej »razdelitev sveta na glavne in postranske zadeve ... vselej že služila temu, da se je kliučne pojave skrajne družbene nepravičnosti nevtraliziralo kot gole izjeme« (MM), da je tisto, kar se na površini kaže kot izjema, skrajen primer itd., ravno mesto, kjer vdre na dan zakrita 'resnica' obstoječega 'sveta', to je tisto, kar uhaja platonsko-aristotelovski klasifikatoriční logiki višjih in nižjih pojmov, tisto, kar skuša zapopasti 'strukturalistični' pojem naddoločenosti, določenosti z »Druge Scene«, od psihoanalize, kjer v simptomih, napakah, sanjah, torej navidez 'obrobnih' pojavih, prihaja na dan 'resnica' subjekta, ki govori, do historičnega materializma,

kjer npr. navidez mejni primer gospodarske krize nastopi kot instanca, ki v resnici situirajo 'normalizira' (uskladi ponudbo in povpraševanje). (Ob tem — mimogrede — vidimo, kako tisto, kar ponavadi v 'kritikah' strukturalizma nastopa kot 'struktura' (hierarhično-klasifikatorični red), **prav ni** struktura, kako je 'strukturalna struktura' prav kršitev/prekoračitev **te** 'strukture') Ta določenost z druge scene' torej vselej spodnese abstraktno občost, pomeni **njeno vselejšnjo (nad)določenost po vsakokratnem mestu njene 'lokacije'. To** pomeni — strogo vzeto — 'materializem': **da se obča določenost nikoli ne more iztrgati (nad)dcłočenosti po mestu svoje materialne lokacije, svojega vpisa v konkrecijo tekstualne 'mreže'.** Zato je prav neopozitivizem ali — obče vzeto — objektivna distanca pozitivnega znanstvenika do svojega objekta, ki dobi teorijski izraz v nalaganju metajezikov v formalni logiki, v nemožnosti, da bi prišli do mesta samega subjekta, strogo vzeto veliko bolj stopnjevan 'idealizem' kot pa spekulativni idealizem nemške klasične filozofije. **Tu** je že Hegel 'na robu materializma': v tem ko npr. skusi, da ni mogoča obča klasitikacija filozofskih smeri, obča definicija filozofije, kajti tista občost 'filozofije nasploh', ki naj bi bila medij tako 'naše lastne' kot 'drugih' filozofij, je neizbrisno zaznamovana z mestom, od koder govorimo mi sami, z **našo lastno** filozofijo. Tu ne pomaga reči, da pač izstavimo zgolj tisto, kar je naši lastni in drugim filozofijam **skupnega,** kajti manjka nam prav tisto stvari sami **vnanje** mesto, od koder bi lahko 'primerjali' sebe in drugega — prav ta medij primerjave je, kot pravi že Hegel, tisto v 'primerjavi' predpostavljeno, toda bistveno, tista resnična 'naša lastna pozicija'. Laž klasifikacije je v tem, da vmesti razliko na raven **posebnega:** da npr. med dvema 'idealizmoma' najprej predpostavi tisto obče, obema skupno, razliko pa vidi zgolj v posebnem; v tem izrine naddoločenost same občosti, ki jo vselej 'aficira' ta posebnost, ki dobi vsakokrat drug 'ton'. **Zato** Heglu enotnost dialektičnega procesa ni v abstraktno-obči enakosti različnih momentov, marveč v samem zaporedju, 'notranji povezanosti', različnih ravni v posebno vpete, po posebnem (nad-)določene občosti. Enotnost razvoja filozofije je v umnem zaporedju različnih določitev tega, kaj je filozofija, tj. vsaka filozofija, vsak moment obče filozofije, 'filozofije nasploh', vnovič definira **celoto** filozofije, ali — kot pravi Hegel — celota, občost, je vsa prisotna v vsakem svojih momentov.

Do naddoločenosti pridemo, ko afirmiramo radikalno razsrediščenost, nezvedljivost določenosti občega s — kot pravi Althusser — eksistenčnimi pogoji, s konkrecijo materialnega vpisa, ko torej te določenosti občega po posebnem v pomenu konkretne konstelacije njegovega vpisa ni mogoče več zvesti na samoposredovanje same občosti, tj. ko občost ne obvlada več gibanja svojega posredovanja s posebnim, marveč se skusi nezvedljivost tega kompleksa posredovanja (Althusser: »vselej-že . . .«) na neposredovanost absolutnega posredovanja. Hkrati lahko točno obmejimo pozicijo Heglovega absolutnega idealizma: dejstvo, da ostane pri njemu občost sama tista, ki obvladuje gibanje svojega posredovanja s posebnim, da ostane Hegel 'idealist', pomeni prav to, da z absolutnim subjektom ukine razsežnost intersubjektivnosti, naddoločenosti, razsrediščenosti subjekta.

Od tod pa ni težko uvideti, kako naddoločenost ruši razliko teorija/praksa, saj pomeni nemožnost abstraktne občosti, ki bi se 'osvobodila' (nad)določenosti z mestom lastne materialne lokacije, prav nemožnost gibanju stvari same izvzete teorijske pozicije: korak k abstraktni občosti, nevtralno-indiferentnemu mediju posebnega, je hkrati korak k teorijski distanci čistega/brezinteresnega zora. Tu lahko navežemo že na Habermasa:

»Spoznanje, da konkretnih **predmetov** nikoli ne moremo do kraja opisati v eksplicitnem govorjenju, je trivialno. S tem, ko dajemo izjavo o nečem posebnem . . ., ga vsakokrat zajamemo glede na neko splošno določilo; pomena posebnega pa se ne da »izčrpati« s stalnim subsumiranjem pod takšne splošnosti. Takoj ko pa se subjekti pogovarjajo **drug z drugim** (in ne o objektiviranih dejstvih), si stopijo nasproti z zahtevo medsebojnega priznavanja, da so nenadomestljivi individuumi v svoji absolutni določenosti. Takšno priznavanje zahteva paradoksno storitev, da se s pomočjo načelno splošnih določitev in takorekoč skozi njih zajame polna konkretnost tistega, ki pravzaprav ni identičen s temi splošnostmi.« (PPP)

Vtem ko govor meri na »objektivna dejstva«, vtem ko se giblje na ravni informacije/denotacije (govora **o** nečemu), nalaga abstraktno-obče opredelitve tlači tisto ne-identično: posredovanost občega in posebnega, preboj abstraktne občosti nastopi šele z razsežnostjo intersubjektivnega dialoga. Tu gre seveda za Habermasovo dvojnost produkcije in interakcije: govor o »objektivnih dejstvih« je jezikovni modus, ki pripada produkciji, izza njega stoji »interes

tehničnega razpolaganja«, tj. giblje se na teoretično-tehnični ravni (razmik med čistim teorijskim zorom in vnanjo, 'realno' dejavnostjo); enotnost praktičnega dejanja ohranja edinole intersubjektivna interakcija v nezvedljivi razliki do produkcije kot dejavnega odnosa do objektivnosti.

Kako tematizirati **preboj abstraktne občosti = praktični značaj govora = zajetje subjekta v njegovi neidentičnosti** brez zapadlosti razsvetljenstvu/znaku? Tu je mesto razlike označevalnega pomenjanja (čista konotacija/evokacija) do znakovnega pomena (informacije/denotacije): če določenost po tistem, **o** čemer je govora (po referatu ali označencu), četudi je govora **o** samem subjektu, ostane na ravni abstraktne občosti, ki izključuje subjekta v njegovi neidentičnosti, tedaj kot edino mesto vpisa subjekta v njegov govor preostane **sam označevalec v svoji autonomiji.** Govor je praksa, govor presega abstraktno občost prav in edinole v meri, v kateri preneha delovati kot odraz/izraz, v kateri na mesto imaginarne določenosti po referentu ali označencu/smislu stopi **autonomna določenost po samem redu Simbolnega, po označevalnih mehanizmih, ki prekoračujejo imaginarno 'povezanost stvari' ali 'idej'.** Tista konkrecija materialne lokacije obče določenosti, o kateri je bilo pravkar govora, nad-določenost te določenosti, to je njen vpis v avtonomno označevalno artikulacijo. »Simbolna določenost **ali** naddoločenost« (E), v tem se skriva odločilni vpogled: dokler govor ostane znak, v osnovi ne-avtonomen (četudi nezvedljiv) medij, sredstvo mišljenja, praktične komunikacije itd., na koncu vselej zgubimo razsežnost zgodovinskosti/neidentičnosti/resnice. Kar pravi Lukacs ob dialektiki subjekta in objekta (da prava 'gibljivost pojmov' nastopi šele v refleksiji njune posredovanosti, tj. da vsaka dialektika, ki abstrahira od temeljnega sklopa posredovanosti subjekta in objekta, kljub še tako poudarjeni 'gibljivosti', 'dialektičnosti' itd. ostane zavezana trdni istovetnosti 'stvari'), moramo prenesti na razmerje imaginarno-'realne' ravni do Simbolnega: na imaginarno-'realni' ravni ima istovetnost vselej prednost pred razliko; zaobseženost razlike z istovetnostjo (kot istovetnostjo istovetnosti in neistovetnosti) pri Heglu je zgolj pokaz njegovega ostajanja v mejah Imaginarnega, 'materialistični obrat' Hegla kot afirmacija materije v pomenu ne-identičnega mora nujno potekati na ravni **označevalca.** Prav in edinole v tem presežku nad abstraktno občostjo, v njeni naddoločenosti — avtonomni simbolni določenosti, se v jezik vpisuje subjekt: »paradoksalni učinek, da se s pomočjo načelno občih opredelitev zajame polna konkretnost tistega, kar pravzaprav ni istovetno s tem občim«, se izkaže za učinek naddoločenosti, ki subvertira v govoru o »objektivnih dejstvih«, v znaku vladajočo razliko obče/posebno. Če pri Lacanu »govor ne razlikuje več primera od ideje«, tedaj se prav na ta način skuša izslediti evokacijo subjekta govora v njegovi »absolutni določenosti«. Od tod pa vidimo nesmiselnost očitka, po katerem Lacan razpusti subjektivnost v objektivnih strukturah: kot da ni njegova namera prav v tem, da bi se naučili prisluhniti tisti besedi, ki reprezentira samega subjekta kot še-ne-objektiviranega, še-ne-Jaza, vzpostavljenega z imaginarnimi/zrcalnimi identifikacijami.

Materialistična teorija označevalne prakse, to je tisto, kar manjka Habermasu, zaradi česar se za označitev procesa interakcije, procesa, ki bi moral ohraniti sled neidentičnega, mora zateči k formulam, ki pravzaprav — kot pripadajoče idealizmu — že predpostavljajo skrito jedro prvenstva istovetnega (samorefleksija itd.). Naddoločenost **ali** simbolna določenost, se pravi: vsa zgodovinskost, ki jo nahajamo v neposredno/navidez trans-simbolnih praksah, je že 'avtonomni' učinek Simbolnega. Označevalna praksa zato ni niti ena izmed praks niti moment totalitetnega Praxisa marveč pravzaprav **edina** praksa v strogem pomenu. Red Simbolnega kot mesto resnice, to je edini način ohranitve jezika samega kot prakse brez zapadlosti spekulativnemu idealizmu, kajti **sam govor je lahko praksa, (samo) sprememba v stvari sami, edinole če je sam opora resnice, ne zgolj njen izraz/odraz.** Kot pri Heglu je tudi na ravni označevalca **govor sam praksa prav v tisti meri, v kateri presega abstraktno občost,** nasprotipostavljenost občega in posamičnega. Kajti abstraktno občost presega prav skozi naddoločenost, naddoločenost pa pomeni 'avtonomno« določenost samega Simbolnega, govor sam kot mesto resnice. Roland Barthes piše: Jacques Lacan nadomešča tradicionalno abstraktnost pojmov s popolnim prodorom slike v polje govora, tako da govor ne ločuje več primera od ideje in sam postane resnica.« (KSM) Obe trditvi sta sami zase dovolj razumljivi (1. govor ne ločuje primera od ideje, gre pač za 'slikovito, metaforično izražanje'; 2. govor sam postane resnica, se pravi da ni pasivni odraz, marveč strukturira naše dojemanje 'realnosti') in ju je torej kaj lahko zvesti na že znano raven (misel o vseleišnji metaforičnosti, konotativnosti itd. vsakdanjega jezika, ter transcendentalni simbolizem); teže je uvideti **njuno istovetnost,** ki šele odpre razsež-

nost vsake od njiju pri Lacanu: da se zamaje klasična razlika občega pojma do posamičnega primera, **to pomeni, da** postane sam govor mesto resnice. Zamajanje razlike ideja/primer je namreč sama vselejšnja **naddoločenost obče določenosti/ideje/pojma,** ta naddoločenost pa je pri Lacanu sinonim za **simbolno** določenost, tj. 'avtonomno' določenost po samem redu Simbolnega. Naddoločenost je raven, na kateri govorica ne deluje več kot 'odsev realnosti' **ali** 'realnost' kot odsev strukturiranosti govorice, pri čemer je 'medij' tega odsevanja sama zavest, ki ji v jezikovni strukturi odseva struktura 'realnosti' **ali** ki si s strukturacijo jezika 'ustvarja' način, kako ji je dana realnost. Točneje: govorica ni več dojeta na ravni **imaginalnih** dvojic imaginarno-realno, znotraj-zunaj, subjekt-objekt, pa naj bo zunaj/objekt izraz znotraja/subjekta ali znotraj/subjekt odsev zunaja/objekta. Njeno mesto je glede na to imaginarno/zrcalno relacijo **Drugo Mesto,** mesto označevalne artikulacije, kjer se označevalci vežejo v verige po svoji 'avtonomni' logiki. Na ravni analize: interpretacija — tako kot v Heglovi Fenomenologiji duha — ni takšno ali drugačno, boij ali manj ustrezno tolmačenje nasebne, interpretaciji vnanje Stvari same, 'objektivne' želje, marveč temeljna (samo-)sprememba 'ekonomije' same želje, tj. z interpretacijo se spremeni prav Stvar sama, resnica, artikulacija označevalnih 'investiranj'/vmestitev.

Navidez smo tu kategorijo naddoločenosti (ki smo jo najprej razvili ob primerih 'realnih' družbenih razmerij pri Marxu) nedopustno zožili na 'jezikovno problematiko'; toda prav zato, ker je označevalna praksa vselej že na delu sredi same 'realnosti', lahko 'družbena razmerja' beremo kot 'tekst', konkretno: lahko kategorijo **naddoločenosti,** ki je kategorija 'avtonomne' **simbolne** določenosti, tj. določenosti označevalnega/diferencialnega 'sistema', tako učinkovito uporabimo na 'tekstu' družbenih razmerij, nam lahko služi prav kot vodilo konkretno-dialektične analize, najdemo zanjo toliko sicer 'divjih', 'intuitivnih', a zato toliko lepših primerov že pri Marxu. Uporabljivost kategorije naddoločenosti za konkretno družbeno analizo je prav indeks tega, koliko že sama navidez 'zunajjezikovna' družbena razmerja delujejo kot označevalni/diferencialni sklop, tj. sklop, v katerem je fetiš 'pomena' posameznega elementa razrešen v križišče razlik/posredovanj, četudi ne gre za označevalca v običajnem pomenu 'čutne plati znaka'.

Toda vrnimo se k izhodišču: Naddoločenost je pogojena s temeljno 'neuravnotežnostjo' Simbolnega, saj označevalna artikulacija nikoli ne doseže simetrije/ravnotežja Celote, saj v samem njenem osrčju zeva luknja, manko, ki se ga nikoli ne da zapolniti, ker je sam obstoj Simbolnega paradoks, tj. ker obstoji le, dokler obstoji v njegovem osrčju ta manko. Če bi se Celota zapolnila, bi izginila sama diferencialnost/brez-opornost označevalca.

»Iracionalni značaj par excellence želje in njenega objekta izhaja iz tega, da se neskončni način (mode), na katerega se proizvaja, realizira na končni način (manière); in iz vsega tega jarka med tem neskončnim načinom in končnostno realizacijo privreta užitek in tesnoba. Ker to nasprotje med redoma končnega in neskončnega ostane nerazumljeno, se nezavedno in psihoanalizo zapre v končni red ... in diskurz nezavednega ali želje postane diskurz o nezavednem ali o želji ... Eno najučinkovitejših sredstev zagotovitve tega sestopa je **označitev** (designation).« Skozenj postane »nezavedno množica, ki je označljiva in torej brez učinka na tistega, ki jo lahko označuje, razmejuje, ki naj bi jo vedel (supposé le savoir); označljiva in prosta konteksta, kjer se označuje, torej objekt »znanstvene obravnave.« (IC)

Kar se tu — ne povsem primerno — imenuje »prelom med končnim in neskončnim«, lahko navežemo na Heglovo razlikovanje »končne«, razumsko-formalne, in »neskončne«, spekulativne sodbe; jedro njune razlike ni zgolj v tem, da pač razumska sodba ostane pri togih, 'nedialektičnih' opredelitvah, medtem ko spekulacija razvija gibljivost pojmov, posredovanja, prehode med njimi, marveč predvsem v tem, da je v spekulativni sodbi kot enotnosti teorije in prakse v to, '**o** čemer je govora', **vpotegnjen sam subjekt**, ki govori, da pride torej do posredovanja 'subjekta izjavljanja' in 'subjekta izjave', tj. subjekta, ki misli, in njegovega 'objekta', subjekta misli, sodbe. Na ta način že Hegel — seveda idealistično, kar pomeni, da v zaključenem krogu krogov tega posredovanja subjekt izjavljanja in subjekt izjave sovpadeta, da je razsežnost Drugega, subjektova razsrediščenost, ukinjena v absolutu **samozrcaljenja** — zruši »prelom med končnim in neskončnim«. Lacanovsko razmerje subjekta govora do označevalca, vselejšnja naddoločenost, asimetrična/mnogotera določenost označevalne verige, skuša prav 'materialistično obrniti' Heglovo raven spekulativne sodbe, odpravo preloma med končnim in neskončnim; za isto

gre Kristevi ob 'tekstualnosti', kjer postane feno-tekst zgolj strdina/nosilec neskončnosti procesa pomenjanja, geno-teksta: »... obstoje teksti, ki z uvajanjem neskončnosti procesa v konstitutivne elemente lingvističnega sistema in v končne izjave socialnega koda (se pravi v ideologeme, ki izražajo socialno kodirana razmerja produkcije in reprodukcije) delujejo na (tistih) mejah, kjer je ogrožena skupkova logika (la logique ensembliste) socialnega sistema« (RLP). Tu nakazana 'socialna razsežnost' te navidez zgolj logično-jezikovne problematike je razvita že v »dialektiki razsvetljenstva«: da v nalaganju meta-govoric nikoli ne pridemo do mesta samega subjekta, v tem se kaže virtualno zničenje subjekta, ki ga prinaša logični pozitivizem kot teorijski izraz izpolnitve dialektike razsvetljenstva. Tukaj logika **označevalca** subvertira sodobno formalno logiko z njeno problematiko skupkov/množic in meta-jezika: slednja je logika »končnega« par excellence. V nji namreč pridemo do stopnjujočih se zaprtih, 'končnih' ravni govoric, ki jim lahko v 'slabo neskončnost' pridodajamo nove in nove meta-govorice. Pri tem sta si — kar je poteza slehernega reda 'slabe neskončnosti' — končno in neskončno abstraktno nasprotipostavljena, vsaka raven (meta-)govorice ostaja zaprta v svojo končnost, neskončnost se kaže zgolj v tem, da ji lahko (vnovič) priredimo njeno lastno meta-govorico, ki pa spet ostane na ravni končnega itd. To nezadostnost logično-pozitivističnega dojetja jezika lahko zlahka pokaže že transcendentalna usmeritev:

»Pod pogojem abstrakcije od pragmatične razsežnosti znaka namreč ne obstoji noben človeški **subjekt** argumentacije in zato tudi ne možnost **refleksije za nas vselej že** predpostavljenih pogojev možnosti argumentacije. Namesto tega obstoji — kajpada — neskončna hierarhija **meta**-jezikov, **meta**-teorij itd., v katerih se **refleksijska kompetenca** človeka kot **subjekta argumentacije** hkrati pusti zapažati in prikriva. ... In vendar vemo zelo točno, da se za aporijo neskončnega regresa prikriva naša **refleksijska kompetenca** — točneje: na ravni sintaktično-semantičnih sistemov a priori izključena samo-refleksija človeških subjektov miselnih operacij ... Prav v zatrditvi tega, da se subjektivnih pogojev možnosti argumentacije ne da objektivirati v sintaktično-semantičnem **modelu** argumentacije, se izraža **samorefleksivna** vednost transcendentalno-pragmatskega subjekta argumentacije.« (K. O. Apel, Transformation der Philosophie II)

Navidez gre tu za isto kot pri Lakanovski nemožnosti meta-jezika, tj. 'objektivacije' jezika:

»Naj bo postavljena označevalna baterija v svoji polnosti, ne da bi v nji že nastopal subjekt kot element, ki manjka, in subjektu (sicer pri tem vselej pod-razumljenemu) lahko pripade le operacija brezmejnega podvojevanja baterije: tako pride do tega, da se nad jezik postavljajo »metajeziki«, preko katerih podvrže subjekt svoj diskurz kritični akciji, ki se lahko nadaljuje kolikor hočemo, ne da bi ta diskurz zaradi tega prenehal biti »krpan«. Se pravi, ne da bi se pokazalo, da je vsak označevalec v zadnji instanci nadomestnik samega subjekta. Strukturalizem v svojih pogojih le nadaljuje po svojih lastnih metodah z govorom nespoznanja, ki ga je pred njim imel logični pozitivizem.« (PeS)

In res, mar ni prav filozofija tista, ki ohranja polje resnice, in sicer z izstavitvijo **ontološke** ravni v razliki do ontične vednosti: kot vemo, se resnica 'formalno' razlikuje od vednosti predvsem po tem, da **zmeraj že je** (»iščeš me, ker si me že našel«), da je pot k nji pot tja, kjer vselej že smo, medtem ko je vednost 'odprt' proces prodiranja tja, kjer prav **še nismo,** 'razširjanja spoznanja o svetu' itd., in mar že v Platonovem Menonu ne najdemo opredelitve spoznanja (vrojenih) idej kot **spominjanja,** kot **vračanja** tja, kjer že smo? Mar ni jedro novoveške transcendentalne refleksije prav v obratu-nase subjekta k vselej-že-danemu transcendentalnemu ustroju, ki a priori določa sleherno empirično/ontično 'napredovanje vednosti'? Da temu ni tako, nam pove prav dejstvo, da to polje refleksije ontološke konstitutivnosti v razliki do ontične vednosti še vedno **zakriva, da Drugi ne ve,** zakriva manko v samem mestu Resnice, tj. nastopi obratno prav kot mesto **absolutne** vednosti: Drugo Mesto, mesto resnice, mesto, kjer vselej že smo, ki ga pa zastira motnost čutnega zora, se pravi: mesto idej. Sokratova ne-vednost je takorekoč 'model' filozofskega postopka: **ve,** da nič ne ve, in tako pride — ostavši znotraj vednosti — do mesta absoluta/resnice. Tisto, o čemer je dvomil, je bilo zgolj območje spremenljivega/čutnega/aposteriornega/ontičnega, **on sam** se je temu izvzel,

dvomil je **o** stvareh; tako ga ontični dvom pripelje do ontološke gotovosti.[2] Drugače povedano: tisto mesto, ki ga filozofski refleksijski obrat izstavi kot mesto 'nas samih', je že ideološka krparija. Tu bi morali slediti genialni slutnji Adorna, da je konstitutivna moč transcendentalnega subjekta zgolj narcistično sprevrnjen učinek njegove nemoči, omejenosti, nezmožnosti, da bi prebil njemu **dano** mejo lastnega obzorja.

Tu filozofija v svojem temeljnem koraku, ko preseže slabo neskončnost ontičnega k nezvedljivi ontološki pred-postavki, **laže**, zakrpa radikalno brezdanjost, brez-opornost, **označevalskost** tega mesta Resnice. Kajti to, da sam Drugi ne ve, manko v samem Drugem, mestu Resnice, pomeni zgolj to, da je Drugi/Resnica **označevalec**, arbitrarna/diferencialna, brez-oporna »evokacija odsotnosti« (E). Tako filozofija v refleksijskem obratu k ontološki ravni za razliko od ontične vednosti črpa svojo možnost iz polja resnice, ki pa ga hkrati v njegovi lastni razsežnosti spregleda. In jedro pozitivizma leži prav v zgubi te v klasični filozofiji/metafiziki še pričujoče, čeprav spregledane razsežnosti resnice; s tem seveda kljub vselejšnjemu 'skepticizmu' še kako stoji na mestu subjekta-ki-naj-bi-vedel. (Pričujočnosti te instance subjekta-ki-naj-bi-vedel v sami neopozitivistični metodologiji znanosti se je najjasneje zavedel njen utemeljitelj Pierce, ki je to metodologijo opredelil kot izstavitev postopka, ki bi nas, če bi ga uporabljali v neskončnost, brez empiričnih omejitev, pripeljal do resnice 'na sebi', ne zgolj do boljalimanj utemeljenih, zgodovinsko omejenih prividov.) Odveč je pripomniti, da je prav metodično-dvomeči postopek novoveškega subjekta najbolj dovršen 'primer' ostajanja v polju vednosti, dvoma o stvareh, o vsem mogočem, ki v samem izvrševanju dvoma samega subjekta dvoma 'postavi na varno', zaradi česar ni čudno, če se taisti subjekt nato 'najde' kot absolutna podstat. Kot pravi Marx, da nahajamo v kapitalistični produkciji razlago za prejšnje, nižje epohe družbene produkcije, da je ključ za anatomijo sužnjelastniškega in fevdalnega reda kapitalizem, tako moramo reči, da je novoveška filozofija ključ za filozofijo kot tako.

Tu je možen očitek, da imamo — formalno vzeto — opravka s **tremi** in ne dvema pozicijama: ontični-vnanji dvom, filozofski dvom nad celoto ontičnega, ki pripelje do ontološke gotovosti, in označevalno zdvomljenje nad »mankom v Drugem«, mestu resnice. Kajti filozofski dvom nad **celoto** ontičnega je treba strogo ločiti od **ontično-vnanjega** dvoma o nečem določenem: prvi ima vselej že 'eksistencialni' značaj, v njem smo **mi sami** so-postavljeni v vprašanje, zato tudi gotovost, do katere pridemo skozenj, ni vnanja gotovost, da je nekaj (ontičnega) tako, marveč zadeva sam omogočujoči temelj celote 'sveta'. Ali: Z dvomom nad celotno vnanjo-ontično vednostjo, ki se zadržuje v abstraktni razliki med mestom, **o** katerem govorimo, in mestom, **od koder** govorimo, pridemo do ontološke resnice kot resnice samega tistega 'transcendentalnega' mesta, od koder govorimo mi sami in o katerem zato ni mogoč noben vnanji dvom; ni mogoč, ker manjka prav tista stvari sami izvzeta distanca, iz katere bi lahko o stvari dvomili. Tako pridemo do tiste trdne oporne točke, od katere abstrahirati je v strogem pomenu **nesmiselno**, npr. Marx — kot že rečeno — do totalnosti družbenega produkcijskega procesa.

Toda prav od tod se pojasni, za kaj nam gre: Iz pozicije analitika, tj. s tem, ko zdvomimo nad samo ontološko resnico, ko skusimo brezopornost/brezno samega mesta resnice, mesta, od koder govorimo, ko skusimo njegovo 'označevalskost', se hkrati pokaže, da je filozofsko-ontološka resnica vselej zgolj **krparija**, ki zakriva to brezno označevalca, Simbolnega kot mesta, od koder govorimo (smo govorjeni), da je torej njen 'eksistencialni' značaj vselej že lažen, da vselej že **zastira** Resnico kot mesto, na katerem gre 'za nas same'; da je, drugače povedano, filozofska resnica vselej že zaznamovana z (vnanjo) vednostjo. 'Definicija' psihoanalize — ena izmed 'definicij' — pri lakanovcih, »naučiti se umreti«, se navidez pokriva z 'definicijo' filozofije, ki jo najdemo na

---

[2] Morda najlepši primer tega, kako je ta temeljni filozofski korak iz dvoma nad ontično/vnanjo vednostjo k ontološki resnici dejaven tudi še v misli, ki ni več metafizična v ožjem pomenu, kako lahko torej sam 'preobrat' idealistične metafizike **ponovi** njen temeljni korak, najdemo pri mladem Marxu, ki se mu (vzorno v rokopisu Privatna lastnina in komunizem ter na začetku Nemške ideologije) kot tisti omogočujoči, vse-posredujoči temelj, nad katerim 'dvomiti', od katerega abstrahirati je nesmiselno, ker je sam ta akt abstrakcije vselej že skozenj določen, posredovan, pokaže družbeni produkcijski proces kot dejanska/dejavna enotnost človeka z naravo: od njega lahko na abstraktno-miselni ravni 'abstrahiramo', toda refleksija družbenih predpostavk samega tega koraka 'abstrakcije' pokaže navideznost njegove samostojnosti.

njenih začetkih, v Platonovem Faidonu. Toda Sokrat, ki se mu pripisuje to opredelitev,

»je lahko rekel »(jaz) nimam prav« edinole potem, ko je postavil svoj »jaz« in njegovo postavitev na varno mesto, izven aktualne smrti, kot da obstoji le končna (finale) smrt ali katerekoli »vrhovno dobro«, ki naj se ga priznava ali želi. Toda tu nam bolj malo pomenita Sokrat ali to, da je spetje kastracije in zapolnitev temeljne nepolnosti privid, ki nujno očaruje filozofijo: gre za nezavedno in za psihoanalizo. Če psihoanalizirati resnično pomeni naučiti se umreti . . ., tedaj obstoji v tem »naučiti se« vsa nevarnost, s katero zaznamuje »progresistična« zahodna civilizacija vse, kar zadeva uk: da se učinek resnice v nji pogrezne v vednost; **nevarnost, da se naučimo zgolj vedeti o smrti, ne pa sposobnosti umreti,** kar zahteva, da se sami postavimo v to zadevo . . . In če ni malo ljudi, ki izidejo iz psihoanalize tako celi, ne bomo si drznili reči tako nedotaknjeni, tedaj predvsem zato, ker obstoji velika razlika med umirati — se pravi živeti prekoračitve, »vsprejemati«, imeti v sebi prelome — in med biti pokojen ali definiran (četudi kot analitik), se pravi v vednosti; v skrajni točki »biti na tekočem«. Pravtako kot obstoji razlika med tem, da smo zmožni reči »nimam prav«, da bi rekli, da **smo** resnično **po krivem,** in tem, da damo vedeti, da obstoje zmote in da smo nedotaknjeni, vsenaokoli celi: to je »biti sposoben priznati svoje napake«. In politični status vednosti v tej družbi je zgolj dal temu logičnemu problemu — artikulacije diskurza — razsežnosti določene civilizacije«. (IC)

Ta »politični status vednosti« je — kot smo že nakazali — pozicija gibanju 'stvari same' izvzetega subjekta gospostva, **meta**-pozicija nadrejenosti, distance do objekta, »ki se ga da označiti in ki je torej brez učinka na tistega, ki ga lahko označuje, razmejuje, za katerega se predpostavlja, da ga pozna« (IC), se pravi: odnos **znaka,** ki govori **o** stvareh, ki ni sam dogajanje resnice, zajemajoče samega subjekta govora, kar seveda »zahteva, da se sami postavimo v to zadevo, ne pa, da smo »nedotaknjeni«, »vseskozi celi«. In ne gre zgolj za to, da bi se nekakšna vsaj načeloma zunajjezikovna raven družbenih razmerij, ki žive skozi jezik, v jeziku utelesila v obliki znaka, marveč je pozicija znakovne distance samo jedro odnosa gospostva v tim. 'zapadni civilizaciji'.

Politični, se pravi: **ideološki** status. Gre prav za tisti »legalni red, ki trdi, da Drugi ve« (AP), za osnovni ideološki učinek subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve (le sujet-supposé-savoir) kot krparije, katere vloga je zamračitev ne-vednosti Drugega, manka v Drugem kot mestu resnice, tj. dejstva, da je Drugi arbitraren/diferencialne red označevalca brez opore v Stvari sami. Učinek, ki mu lahko sledimo na vseh ravneh 'materialne sile ideologije', od tradicionalne avtoritete popov, zakonov in sodišča, vseh vrst učiteljev, tja do avtoritete 'pozitivnega' znanstvenika, njegove 'objektivne' vednosti, in (pseudo-) analitika, ki igra vlogo 'tistega, ki ve'. (Avtoriteta 'objektivne znanosti' je lažna, v kolikor — kot bi rekel Habermas — ponuja navidez vrednostnih-razmerij proste tehnične rešitve na mestu, kjer je potrebna praktična/intersubjektivna rešitev; s tem pravtako kot tradicionalne ideološke avtoritete zakriva nezvedljivo odprtost, ne-vednost, praktično-intersubjektivnih razmerij.)

Tukaj — mimogrede povedano — jasno vidimo nesmiselnost 'kritike', po kateri ostane Lacan pri 'patriarhalnem' načelu očetovske avtoritete: **Ime-Očeta ni le sujet-supposé-savoir,** marveč nosilec brezna simbolne kastracije, ki ga prav zastira avtoriteta patriarhalnega lika imaginarnega očeta kot Drugega-brez-manka, Boga itd. Ime-Očeta, to je prav grozljivo skustvo, kako za avtoriteto subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve, glasnika Stvari same, Vrhovnega Dobra itd., naj gre za učitelja, 'realnega' očeta itd., stoji edinole avtoriteta same Besede, kako je sleherna opora v Stvari sami goli ideološki videz legalizacije pozicije gospostva.

Celotna »kritika« Lacana in sploh 'strukturalizma' pri Deleuzu, Rancieru itd., ki meri na domnevno 'gospostvo', 'vzgojiteljsko' naravno strukturalizma itd. (tipa: pozicija analitika glede na množice, ki so obsojene na življenje v Imaginarnem, je pozicija Vzgojitelja), izvrši usodno lažno identifikacijo, tj. potvori pozicijo analitika v pozicijo metagovorice ali gospostva. Samo to lažno identifikacijo moramo vzeti kot simptom — **zakaj** ostane v teh 'spodbijanjih', v teh afirmacijah 'spontanega' subjekta, **nemišljena** pozicija analitika?[3]

---

[3] Pri Althusserju je ta poteza diskurza 'vzgojitelja' nedvomno pričujoča (v sami dikciji, v psevdo-ortodoksiji stila itd.), toda kot zastiranje lastne resnice, resnice same, brezna označevalca, utemeljena v zastrtju brezna resnice s tem, da se neprekoračljivost označevalne pregrade potvori/premesti v razliko/pregrado realnega objekta in objekta spoznanja. Glede tega prim. nadaljevanje našega spisa.

Raven vednosti skuša prebiti že marksistična teorija kot imanentno-praktična: tudi ona »zahteva, da se sami postavimo v to zadevo«, historični materializem ni objektivna teorija, do katere pridemo po poti brezinteresnega spoznavanja, marveč **predpostavlja** preboj (novoveško-metafizično rečeno) hkrati spoznavnega **in vrednostnega** ideološkega polja, eksistenčno (nas same zadevajoče) **zdvomljenje** nad lastno družbo, in s to (samo-)spremembo subjekta se v aktu spoznanja dvojno spremeni sam objekt spoznanja: samo to zdvomljenje ruši ideološko legitimacijo kot temeljni sestavni del 'objekta', pomeni 'svobodo, ki je pogoj osvoboditve' (Marcuse), hkrati pa je ta osvoboditev od ideološkega pritiska smiselna le kot spoznanje objektivne revolucionarne možnosti, kot teorija, ki meri na revolucionarni prevrat obstoječega. Je torej svobodna (od prisil ideologije), ki meri na osvoboditev (dejanski revolucionarni obrat). Po tem se marksizem kot praktično-kritična teorija loči od diamata, ki motri zgodovino kot naravnonujni proces, ne da bi v tej nujnosti uzrl negativno razsežnost 'druge substance', tj. postavljajoč jo na isto raven kot neposredno-naravne procese. Morda najjasneje pride to na dan pri Plehanovu, ki ob določitvi razmerja svobode do nujnosti, ki se mu zenači z razmerjem 'subjektivnega privida' svobode do 'objektivne določenosti' subjektivno-svobodnih odločitev (nikakor ni slučajno, da se ob tem večkrat skliče na Schellinga kot na Hegla!), to 'objektivno določenost' kot določenost po družbenih zakonih postavi **na isto raven** kot 'objektivno določenost' v pomenu vpetosti človeka kot dela narave v zakone fiziologije:

»Vsak nujen proces je zakonit. Spremembe družbenih odnosov, ki jih ljudje ne slutijo, ki so pa nujna posledica njihovih dejanj, se očitno vrše po določenih zakonih. Teoretična filozofija **jih mora odkriti.** ... Ko pa bo teoretična filozofija izpolnila to nalogo, bo dala **praktični** filozofiji popolnoma novo, neomajno podlago. Kakor hitro so mi znani zakoni družbenozgodovinskega gibanja, lahko vplivam nanj v skladu z mojimi nameni ... Seveda ne bom mogel jamčiti za vsakega posameznega rojaka, zlasti če pripada »razredu inteligence«; vendar pa bom poznal v glavnih potezah smer družbenih sil in treba se mi bo samo opirati na njihovo rezultanto, da dosežem svoj namen.«

Seveda tu nastopi stara kantovska dvojnost teoretičnega in praktičnega, nujnosti in svobode, seveda svobode 'manipuliranja' v skladu z »mojimi nameni«, ki so 'stvari sami' **zunanji.** Kot da ni posebnost marksizma prav v tem, da prevlada to **kantovsko** razcepljenost teoretičnega in praktičnega! Kot da nista v marksizmu kot zgodovinski misli teoretično in praktično isto, tj. kot da ni vpogled v zgodovinsko tendenco družbenih procesov ('objektivno nujnost') **istoveten** z vpogledom v »moje namene«, tj. z izkustvom 'subjektivne nuje'! in ustrezno prevladi nasprotja teorijskega in praktičnega momenta nastopi tudi temeljna razlika glede ravni **resnice:** Engelsova znana stališča proti agnostikom: resničnost mojih spoznanj mi vsakodnevno potrjuje oblast nad prirodo, ki mi jih daje njihova praktična uporaba, če lahko določen predmet — na podlagi spoznanj — proizvedem, je s tem konec njegove nasebnosti, (stališča, ki — mimogrede — skoro dobesedno sovpadejo z Adornovim in Horkheimerjevim opisom naravnanosti razsvetljenstva, ki ji priroda velja za spoznano le, v kolikor jo obvlada, lahko z njo tehnično razpolaga); ta stališča o 'praktičnem značaju našega spoznavanja' gotovo ostanejo na ravni samorazumevanja pozitivne vednosti in tedaj bistveno ne zadoščajo za dojetje praktičnega značaja historičnega materializma. Glavni protiargument historičnega materializma skepticizmu — ki ga Engels na omenjenem mestu sicer ne navede — tudi je, da spregleda bistveno različnost tega objektivnega/pozitivnega spoznanja do zgodovinsko-praktičnega samospoznanja ter da s tem že a priori pristane na to, da nam družba stopa nasproti na isti ravni kot narava, na ravni od nas različnega, nam nasprotipostavljenega substancialnega sklopa s svojimi 'objektivnimi zakonitostmi', ki jih 'eksperimentalno preverjamo', da torej že s svojim miselnim pristopom dejanskosti pristane na njen odtujeni značaj. Če ostanemo na ravni pozitivne/prirodne znanosti, ohrani pravzaprav skepticizem — kljub Engelsovim že navedenim protiargumentom — svojo težo, vsaj 'v zadnji instanci', za to polje pač velja Engelsova lastna misel, da gre v njem zgolj za nadomeščanje bolj absurdnih z manj absurdnimi nesmisli: »Zgodovina znanosti je zgodovina postopnega odpravljanja tega nesmisla oz. njegovo nadomeščanje z novim, toda vedno manj absurdnim nesmislom«. In celo to 'gibanje na boljše' je treba relativirati glede na vsakokratno sedanjost: preteklo spoznanje je 'bolj nesmiselno' glede na to, »kaj bi danes imenovali nesmisel«, ne na glede na naivno-progresistično 'asimptotično približevanje absolutni resnici'. Če bi Engels ostal pri tem, se ne bi v ničemer bistvenem razlikoval od naivnega scientističnega, agnostično obarvanega evolucionizma druge polovice prejšnjega stoletja, in to kljub argumentom proti agnostikom. **Toda** gornjemu stav-

ku pri Engelsu sledi: »Ljudje, ki imajo to (odpravljanje nesmisla — S. Ž.) na skrbi, pripadajo spet posebnim sferam delitve dela in se jim samim zdi, da obdelujejo neodvisno področje...« (pismo C. Schmidtu — 27. X. 1890). Tu nastopi **zgodovinska** refleksija: spoznavanje ni v praznem lebdeče napredovanje, ki mu izstavitev njegove vključenosti v družbeno totalnost poda zgolj vnanjo 'socialno genezo', načelno neodvisno od imanentne logično-epistemološke problematike (kot pri vseh pozitivističnih in neopozitivističnih teorijah znanosti). To **zgodovinsko** (samo-)spoznanje (ker gre — kot povzema Marx po Vicu — za spoznanje tistega, kar smo sami naredili, za razliko od narave) se giblje na načelno drugi ravni od spoznanja pozitivne znanosti; konkretno: historični materializem pač **ni** relativistična 'nadomestitev večjega nesmisla z manjšim', ne zato, ker bi bil nekakšno 'absolutno' spoznanje, marveč zato, ker gre za spoznanje nas samih, samospoznanje subjektov družbene prakse, in zato preprosto manjka tista vnanja postavka 'absoluta', glede na katero bi se spoznanja relativirala v 'večje ali manjše nesmisle'.

V nasprotju z evolucionističnim relativizmom ter skepticizmom naravnanosti pozitivnih znanosti, ki ga najbolje povzame Popper — v Der Positivismusstreit: obstoji omejeno število tega, kar vemo, hkrati pa — kljub postopnemu naraščanju naše vednosti — vselej neskončno število tega, česar ne vemo. Vednost je ta proces, ki v slabo neskončnost nadomešča — kot pravi Engels — večje nesmisle z nesmisli, ki se vsakokratnemu stanju zde manjši. Tu je objekt spoznanja postavljen kot fenomenalnemu subjektu nasprotipostavljena, načeloma nedostopna transcendenca, nedosegljiva nasebnost, ki se ji paradoksalno približujemo, hkrati pa smo od nje vselej neskončno oddaljeni. — V nasprotju s tem velja za historični materializem »absolutizem resnice« (Marcuse): ker gre za zgodovinsko-dialektično samospoznanje, velja vsakokratni konkretno-zgodovinski odgovor kritične teorije glede na konkrecijo te zgodovinske situacije 'absolutno' (in od konkrecije te situacije tudi na možno — niti miselno — abstrahirati). Vnesti v historičnomaterialistično samospoznanje naravnost, ki velja za pozitivne znanosti, in npr. reči: historični materializem zgolj nadomesti večji nesmisel z manjšim, pomeni **popolnoma zgrešiti njegovo kritično-praktično jedro.** Ta »absolutizem resnice« bi lahko celo nanesli na Kantovo razliko teoretičnega in praktičnega uma, kjer je teoretični naravnanosti dostopna zgolj fenomenalnost, noumenalni svet stvari na sebi pa lahko nastopi edinole kot postulat praktičnega uma; njeno 'racionalno jedro' bi bilo prav načelna različnost kritično-praktične teorije historičnega materializma od pozitivne naravnanosti.

Spoznanje historičnega materializma je praktično v tem pomenu, da — kot spoznanje danega/obstoječega, sodobne konstelacije kapitalističnega produkcijskega načina, ki je hkrati ključ za celotno »predzgodovino« — pomeni predvsem spoznanje zgodovinske možnosti Drugega, pomeni ozavedenje sil, ki znotraj obstoječega nastopajo kot sile njegove negacije. Da je sodobnost spoznana kot zguba človekove bistvene možnosti, kot »odtujena«, pomeni, da je to spoznanje — ki je vselej 'spoznanje spoznavajočih ljudi' — lastno tistemu zgodovinskemu subjektu, ki se mu odpira praktična, dejavna možnost odprave te »odtujitve«. Resnično **konkretno** spoznanje obstoječega ne sme abstrahirati od zgodovinske možnosti revolucionarnega obrata, ki jo odpira obstoječe — brez tega ostane »nekritični pozitivizem«. Kritična teorija skuša torej klasične metafizične dvojice ideal/realnost, bistvo/bivanje itd. dojeti v njihovi zgodovinski napetosti: transcendentni pol (ideal/bistvo) ne nastopa več kot nadempirična/večna bitnost, marveč kot izraz dejanske zgodovinske možnosti. Edino zagotovilo teoriji, da ne izigrava ideala proti realnosti, da ne zapade deontologiji, je v tem, da pokaže razcep v sami realnosti, da ideal skusi kot zgodovinsko možnost, ki jo odpira realnost, to pa seveda zgolj tako, da teorija nastopi kot ozavedenje realnega zgodovinskega subjekta tega obrata. Značaj same odtujene dejanskosti je takšen, da je ni mogoče 'objektivno' spoznati, ne da bi v tem že bili 'zainteresirani' na njeni spremembi. Njeno temeljno razsežnost je mogoče izstaviti zgolj s 'stališča' proletariata, s stališča dejanske možnosti razodtujitve, ki jo odpira, saj jo edino iz tega 'stališča' lahko prepoznamo v njeni 'odtujenosti', razklanosti, negativnosti. Možnost revolucionarnega obrata je del same obstoječe dejanskosti, šele iz te možnosti zadobi njena sedanjost svojo temeljno razsežnost — če od te možnosti abstrahiramo, ostane samo naše spoznanje 'sodobnosti' **abstraktno.** Ni zgolj sedanjost podlaga in ključ za prihodnost, marveč je v sedanjosti vsebovana realna možnost hkrati ključ, ki šele omogoči konkretno-zgodovinsko spoznanje sodobnosti. S tem in edino s tem materialistična dialektika premaga dvojnost biti in najstva, naknadno razlagajoče ali 'objektivno' napovedujoče pozitivne znanosti (njena napovedna vrednost je pač lahko zgolj v tem, da iz sedanjo-

sti obstoječega reda ekstrapolira njegovo še-nadaljšnjost) ter 'subjektivnih' vrednostnih odločitev: Zato stopi na mesto dejstvene 'pravilnosti ali nepravilnosti' nas same zadevajoča **resnica,** in teorija kot mesto izrekanja resnice je mesto, kjer se 'realna' praksa meri glede na njeno ustreznost dejanski zgodovinski možnosti Drugega (idealistično rečeno: glede na svojo ustreznost lastnemu pojmu):

»Konkretni pogoji za udejanjenje resnice lahko variirajo, a resnica ostane ista in teorija navsezadnje ostaja njena zavetnica. Teorija bo vztrajala pri resnici, celo če se revolucionarna praksa oddalji s prave poti. Praksa sledi resnici, ne narobe.« (Um in revolucija)

Ne zaradi 'idealizma', marveč zato, ker resnica ni dejanskosti vnanji ideal, marveč sama dejanska zgodovinska možnost razodtujitve; zato je resničnost v kritični teoriji še vedno dojeta kot adequatio, le da ne v pomenu skladnosti predstave z vnanjo stvarjo. Teorija mora ohraniti dediščino Heglovega idealizma: resnica je skladnost stvari z njenim pojmom, bistvom, šele nato skladnost našega, zgolj subjektivnega pojma s stvarjo, pri čemer se seveda historično-materialistično za 'pojmom' ne razbere več ontološke/brezčasne sfere bistev, marveč samo zgodovinsko možnost udejanitve človekovega bistva.

Marxovo temeljno postavko iz Nemške ideologije, da je misel vselej misel mislečih, dejanskih individuov, je za razumeti kot vselejšnjo navezavo misli na njeno historično predpostavko — dejavno spreminjajoče se individue. Ne gre niti za abstraktno danost 'konkretnega, živega posameznika', niti za abstraktno 'zgodovinskost' (da je pač vsaka misel 'izraz svoje epohe' itd.), marveč za refleksijo vključenosti obravnavanega miselnega sklopa v njegovo dejansko zgodovinsko predpostavko — konkrecijo totalnosti družbene prakse: dano konstelacijo družbene biti, zaris temeljne anatomije danega produkcijskega načina, skozi nanos na katerega dobe ostale ugotovitve svojo konkrecijo, v nji predpostavljen ustroj delitve dela itd. S tem kritika preneha biti **teoretično** ugotavljanje 'netočnosti' ter postane **praktična** — pokaz **praktične** vloge ideologij v družbeni totalnosti. **Vsa** Marxova kritika se zadržuje na tej ravni: ne zanima je skladnost teorije z 'objektom', njena točnost ali netočnost, marveč način njene vključenosti v 'objekt' — ideologija ni neskladna z objektom, ni 'nepravilna' v istem pomenu, kot se npr. ne sklada s stvarjo, če rečem 'v sosednji sobi je miza' in tam mize ni, marveč se takorekoč **ne sklada s pravim objektom,** sam objekt (družbena dejanskost) je 'nepravilen', zato je ta kritika praktična, ker je hkrati kritika teorije in 'stvari same'. To je specifikum materialistične kritike: ob vsakem teorijskem, ideološkem itd. 'mnenju' se mora vprašati, katero je mesto **nosilcev** tega 'mnenja' v totalnosti družbene delitve dela, nobena 'vednost' ji ni nevtralno 'spoznavanje stvari', marveč vselej spada k njenemu lastnemu določilu vključenost v totalnost družbene prakse — brez refleksije te vključenosti ostanemo na abstraktni ravni pozitivne znanosti. Tu je ohranjena sled **resnice:** resnica ni abstraktna vednost **o** stvareh pozitivnega znanstvenika, marveč v temelju samega vedočega zadevajoča vednost, česar seveda ni za razumeti idealistično, marveč historičnomaterialistično: ne gre za abstraktno-filozofsko epistemologijo kot vednost o vednosti, vednost o formalnih predpostavkah spoznavajočega subjekta, marveč je treba premagati ta dualizem formalnega apriorija in aposteriorne vsebine; epistemologija **sovpade** s spoznanjem **vsebine,** spoznati pogoje možnosti lastne vednosti pomeni spoznati lastno mesto v samem 'objektu', torej spoznati samo vsebino. Tu poteka meja med historično- in abstraktnomaterialistično kritiko, npr. kritiko religije: kot pripominja K. Kosik v Dialektiki konkretnega, stoji za histodvoma 'postavi na varno', zaradi česar ni čudno, če se taisti subjekt nato 'najrični materializem religiozna zavest na **višji** ravni od njene abstraktno-razsvetljenske kritike: četudi je stališče naivno-razsvetljenskega materializma bolj 'točno' (človek je 'res' nastal iz prirode, boga 'res' ni itd.), pa je religija kot 'sprevrnjena' zavest ustrezen izraz sprevrnjene **dejanskosti,** družbene biti, in ta nanos na družbeno dejanskost, ki določa **temeljno** razsežnost religije, v abstraktnem materializmu izostane.

Kako pa je s tem v lakanovski psihoanalizi? Maud Mannoni pravi:

»Psihoanaliza kot **znanstveni diskurz** ni vezana na **politične** pogoje. Če ima subverzivne učinke, je lahko sprejet ali ne, tako kot ga lahko privzame določena razredna ideologija, ki skuša narediti njegove učinke neškodljive. Lacanov diskurz ne meri na to, da bi prišel na mesto določene revolucionarne akcije, toda v sebi lastnem področju ima lastno koherenco.« (PFP)

Nič lažjega kot reči, da psihoanaliza s tem obtiči na ravni 'objektivne' znanosti, kjer politika nastopa zgolj kot **ideološka** instanca, tuja pravi naravi spoznavne prakse; da torej spregleda zgodovinsko-praktično razsežnost marksistične misli. Mar ni historično-materialistično gledano ta zatrditev samostojnosti »omenjenega polja, ki je njeno« (PFP) (in sam Lacan pravi, da priznava marksizmu njegovo lastno raven revolucionarne prakse, zahteva le, da se psihoanalizi prizna območje **resnice**), mar ni ta zatrditev znamenje, da objekt lakanovske psihoanalize še vedno ostane **abstrakten,** tj. ni zmožen domisliti lastne konkretno-zgodovinske posredovanosti, **dejanskosti?**

»Če se postavlja izbira, potem je to izbira neposrednega angažmaja v revolucionarni akciji, ne pa kompromis, ki s tem, da si »politično« prisvoji analitski diskurz, povzroči zastoj vsega znanstvenega raziskovanja.« (PFP)

Odstavek pred tem je govora o »ohranitvi znanstvenih pozicij, prostih vseh predsodkov« (PFP); mar s tem nismo na ravni nasprotja 'objektivnega', brezinteresnega znanstvenega spoznanja in politične dejavnosti? Mar prav marksizem ne prevlada tega nasprotja, s tem ko pokaže, da si 'interes', 'predsodek', tj. dejstvo, da do 'stvari same' nismo indiferentni, in 'resnično spoznanje' nista v nasprotju, da je njuno nasprotje v »znanostih o človeku« prav rezultat odtujenega stanja, kjer sta si posameznikov subjektivni 'interes' in 'objektivne' zakonitosti, ki uravnavajo družbeno totalnost, res vselej nasproti-postavljena? Če naj si »'politično' prisvoji analitski diskurz«, in če pri tem ne gre za ideološko prisvojitev, tedaj to pomeni zgolj, da analiza reflektira zgodovinskost, družbeno posredovanost/proizvedenost svojega objekta in sebe same, da svoj objekt (»nezavedno«) ne sprejme kot dano predpostavko, marveč kot rezultat družbene prakse, kot tisto, kar družbena praksa 'naredi' iz nagonske ustrojenosti ljudi. Vloga analize »ni v privilegiranju določenega družbenega razreda, marveč v tem, da dopusti »pacientu«, da se osvobodi notranjih ovir, na katere naletuje v svojem dostopu do želje in resnice«; veljavnost njenih znanstvenih značkovanj (repéres) »bo vselej ostala isto odprto vprašanje, ki se v istih terminih zastavlja v proletarski ali buržoazni družbi« (PFP). Toda mar ni gornja dilema lažna? Mar ideologija določenega razreda ne učinkuje prav v načinu »notranjih ovir« posameznikov? Mar tedaj ni narava teh ovir vselej družbeno posredovana? Če — banalno znan primer — se mali kapitalist sredi 18. stoletja zaradi »notranje ovire« ne more prepustiti sproščenemu čutnemu uživanju, kar proizvede nevrotične simptome, tedaj tega sklopa ne moremo konkretno dojeti brez navezave na znamenito tematsko polje 'protestantske etike in kapitalizma', prvenstva akomulacije nad potrošnjo, torej sploh pogojev družbene (re)produkcije zgodnjega kapitalizma. Če danes v ZDA uradnik v veliki korporaciji postane žrtev nevroze, tega ne moremo dojeti brez ideologije družbene 'uspešnosti', ki jo moramo dojeti v njeni zgodovinski konkreciji itd. itd. Mar tu ne vidimo, kako tudi pri Lacanu učinkuje isto 'pozitivistično' jedro, ki ga najdemo že pri Althusserjevem razbitju historičnega materializma kot enotne kritične/'filozofske' znanosti, ki je svoja lastna meta-teorija (»epistemologija«), na **historični materializem** kot znanost s svojim lastnim objektom in **dialektični materializem** kot epistemologijo, prinašanje-na-dan ideologičnosti, tj. reprezentacijo **politike** v znanosti. Reprezentacija politike v znanosti je definirana kot **ideološka** instanca, znanost pa se vzpostavi s prebojem ideološkega polja, kar pomeni, da ni že znanost sama v sebi politično, tj. interesno opredeljena, da ostane »**interes** za boljšo družbo lastno **teoretičnemu procesu** vnanji« (A. Schmidt): znanost ostane brez-interesna, sama v sebi politično neopredeljena. Rezultat tega je razbitje marksovskega pojma prakse kot vselejšnje enotnosti **miselnega** in **dejavnega** elementa: ta enotnost razpade na teoretično prakso in politično prakso, na miselni in dejavni element, pri čemer kot gonilo politične prakse (ker smo pač v nji 'zainteresirani') nujno nastopi ideološka raven ('socialistični humanizem' itd.). Tako Althusser pravi o ljudeh kot zgodovinsko-dejavnih individuih:

»Oni delujejo v določitvah in pod določitvami **oblik obstoja** historičnih družbenih razmerij produkcije in reprodukcije (proces dela, delitev in organizacija dela, proces produkcije in reprodukcije, razredna borba itd). Toda treba je iti dalje. Ti dejavniki so lahko dejavniki **edinole če so subjekti**. ... »Oblika-subjekta« je dejansko oblika historičnega obstoja slehernega individuuma, ki je dejavnik družbenih praks: kajti odnosi produkcije in reprodukcije nujno vsebujejo kot **integrirajoči** del to, kar je Lenin imenoval »(pravno-)**ideološka družbena razmerja«,** ki za svoje »funkcioniranje« nalagajo vsakemu individuumu-dejavniku obliko **subjekta.** Toda to, da so nujno subjekti, ne naredi iz dejavnikov socialno-

-historičnih praks **ta** subjekta, niti **teh** subjektov (**le**, ni **les** sujet(s)) zgodovine (v **filozofskem** smislu termina: **subjekt nečesa (sujet de)**). Dejavniki-subjekti so aktivni **v** zgodovini zgolj pod določitvijo razmerij produkcije in reprodukcije in v njihovih oblikah.« (Réponse a John Lewis)

S tem Althusser izstavi nezvedljivost preloma med individui kot **zgodovinsko-delujočimi** (kakršni ostanejo zavezani ideologiji) in mestom **teoretične** prakse, ki proizvede strukturalni sklop in tako prebije ideološko polje, in upravičeno mu lahko očitamo, da je tako zgubljena specifično-marksovska raven prakse kot **enotnosti** miselnega in dejavnega momenta; v **politični** praksi se ljudje nujno obnašajo kot **subjekti**, kar pomeni, da ostanejo na tej ravni zavezani **humanistični ideologiji**, da ostanejo na empiriční, »imaginarni« ravni; šele **teoretična** praksa izstavi asubjektivno strukturo, njeno metonimično vzročnost.

Pa vendar lahko vso to 'kritiko', vključno z izpostavitvijo 'političnih konsekvenc', ki naj bi se nalagale iz nje, opredelimo kot **abstraktno:** kot kritiko, ki — če lahko tako rečemo — ne upošteva naddoločenosti in konkrecije same Althusserjeve misli, tj. ne upošteva temeljnega dejstva, da je Althusserjeva misel zrasla kot prenos iz polja, v katerem naddoločenost zaznamuje specifičnost simbolne določenosti, kot prenos iz polja Lacanove 'psihoanalize'. Lacanova misel je mesto, kjer so zastavljena (in kjer zanje odgovarjamo) vprašanja, katerih belino pri Althusserju smo mi izkoristili, da bi se izognili teorijskemu **delu**, ki naj bi te beline tematiziralo na njihovi lastni ravni, z vdorom 'ugodja'/olajšanja, ki ga poda njih zapolnitev in s tem zvedba na **že dane** miselne sklope, tj. 'prihranek energije' v tej zvedbi. Kajti iz skustva označevalca, Simbolnega, kot »nemožnosti Reelnega«, nam 'vzvratno' ni težko ugotoviti, v čem je ideološka laž Althusserja: ne v tem, da izstavi neprekoračljivo pregrajo med objektom spoznanja in realnim objektom, marveč v tem, da **potlači/potvori pravo mesto te pregraje:** edini način, da se izognemo paradoksom Althusserjevega epistemologizma, ki z ene strani vztraja pri neprekoračljivosti pregrade med objektom spoznanja in realnim objektom, z druge strani pa ohrani pojem spoznanja kot spoznanja **realnega** objekta, leži v tem, da 'objekt spoznanja' de-epistemologiziramo, če se že hoče: 'ontologiziramo', da ga — naddoločeno strukturo — dojamemo kot sam red Simbolnega, da torej to **neprekoračljivost** meje, nedostopnost Reelnega, prenesemo v 'stvar samo', ne zgolj v proces njenega spoznavanja. Že pri Althusserju 'realni objekt', znamenita 'izven glave obstoječa realnost', nastopi pravzaprav kot čista odsotnost, tj. vselej je evociran zgolj kot nedostopen, manjkajoč. Althusserjeve stavke, po katerih struktura obvladuje »celoto ekonomske **realnosti**, tja do vidnih detajlov empiričnih fenomenov«, je potemtakem treba reinterpretirati kot 'vladavino Simbolnega nad realnim':

»Gotovo da poznamo pomembnost imaginarnih vtisov v razdorih simbolne alternative, ki dajo označevalni verigi njen potek. Nič manj pa zato ne mislimo, da tej verigi lastni zakon obvladuje za subjekt določujoče psihoanalitične učinke: to so izriv, potlačitev, zanikanje — pri čemer moramo glede teže, ki jim pripada, pojasniti, da ti učinki tako zvesto sledijo razmeščanju označevalcev, da imaginarni faktorji kljub svoji nosilnosti posedujejo le podobo senc in zrcaljenj.« S tem pa so »označevalne premestitve« in ne imaginarno-realni faktorji tiste, ki »določajo subjekte v njih dejanjih, v njih pripravnosti, v njih upiranjih, v njih zaslepitvah, v njih uspehu in usodi, ne upoštevaje njih prirojene zmožnosti in njih družbene pridobitve, ne glede na značaj in spol« (E).

Tu odpade razlika »objekta spoznanja« in »realnega objekta«, kot se zastavi Althusserju: »realni objekt« je že imaginaren, kar pomeni, da je že 'posredovan' s Simbolnim, ki 'vlada nad realnim', (nad)določujoč njegovo vselejšnjo pomenljivost, ne pa »neodvisen, zunanji« itd.; zato Simbolno ni 'praksa med praksami', marveč je resnica, kjer vselej že smo, ki nas vselej že (nad)določa pri vsem 'odnosu do realnega', razčlenjenega v prakse. Realno, ki ni simbolno posredovano, pa je samo »nemogoče«, njegovo »spoznanje« je »mit«. S tem pa se seveda zruši razumevanje družbene totalnosti kot mnogoterosti praks, s tem je vnovič pridobljena enotnost praxis-a, vendar v pomenu Simbolnega, **označevalne** prakse. Torej moramo reči, da se skriva 'pozitivistično jedro' Althusserja prav v njegovem 'epistemologizmu', v omejitvi Simbolnega, naddoločene strukture, na 'objekt spoznanja', produkt teorijske prakse, v načelni različnosti do ostalih praks. 'Pozitivistično' pojmovanje družbene totalnosti kot celote različnih praks, celote različnih 'serij' praks, kot temu pravijo že ruski formalisti, je potemtakem **pred**-strukturalistični ostanek, ki

nastopi prav kot učinek zvedbe Simbolnega na objekt pozitivne znanosti. In s to vmestitvijo neprekoračljive pregraje v 'stvar samo' je **hkrati** ohranjena dvoravninskost/razcepljenost 'stvari same': je **hkrati** odprta pot tematizaciji subjekta same 'strukture', subjekta, ki ga re-prezentira označevalec, za razliko od imaginarnega subjekta, »jaza«; **hkrati** tisto, kar nastopa kot ideologijo-prebijajoča instanca, ni več 'pozitivno' znanstveno **spoznanje,** tj. spoznanje **sami teorijski praksi vnanjega** 'realnega objekta', marveč nas-same-eksistencialno-zadevajoča **resnica,** tj. označevalna artikulacija kot 'mesto nas samih', a priori nedostopna sleherni 'objektivni' **vednosti;** je **hkrati** ohranjena **praktičnost** same teorije prav v pomenu vključenosti v gibanje 'stvari same', ne zgolj kot posebne/omejene ravni teorijske prakse.

Že pri Althusserjevi »epistemologiji« se ponavadi spregleda njeno temeljno različnost od novoveške epistemološko naravnane transcendentalne filozofije, ki naj izstavi »pogoje možnosti« spoznanja in ga tako »utemelji«: Althusserjevo 'ponižanje' filozofije, ki se ji odreče možnost utemeljitve posebnih znanosti, tj. ki se omeji na izstavitev **diskurzivnih** mehanizmov, ki proizvedejo 'učinek spoznanja', ne da bi segla v samo realnost ter tako premostila brezno med objektom spoznanja in realnim objektom, kar hoče transcendentalno-novoveška utemeljitev posebnih znanosti, ki naredi spoznavajočega subjekta za konstituensa same empirične, objektivne realnosti, ter tako 'zagotovi' njegovo možnost; to 'ponižanje' hkrati pomeni epistemološko gledano **ireduktibilno** diskontinuiranost realnega objekta in objekta spoznanja, torej — povedano v klasičnih terminih — tako 'močan' agnosticizem, da sploh ni več agnosticizem, ker agnosticizem v običajnem pomenu še vedno predpostavlja, da **vemo,** da nam resnično spoznanje ne more biti dano, ali — kot pravi končno Althusser — »da je razdalja, ki loči teorijo od empirično-konkretnega, vključena v samo teorijo« (LC): to je belina vseh 'skepticizmov', ki npr. pojmujejo spoznavni objekt kot bolj ali manj ustrezen, subjektivno zaznamovan 'model' transcendentne stvarnosti, in ki v tem predpostavijo, da so takorekoč **sami izvzeti** tej omejenosti, saj je samim njim lastna razdalja 'modela' do realnosti. (Gre v bistvu za isto napako, kot jo Lukacs očita historicizmu (da še vedno predpostavlja obsolut, glede na katerega so zgodovinska spoznanja relativna), in ki jo je prvi razkril Hegel ob kritiki kantovske reči na sebi.) Gre torej za učinek tistega, kar Lacan imenuje **manko Drugega:** da Drugi, red Simbolnega, ne ve. In res nastopa Althusserju 'zunaj glave obstoječa realnost', katere spoznanje naj bi bil objekt spoznanja, zgolj kot **prazno mesto,** evocirana zgolj kot odsotnost, nikoli dana v svoji 'naravni goloti', vselej že posredovana z imaginarnim, mrežo ideologije. Tukaj Althusser **krpa,** tukaj — razen Levi-Straussa edini vseh 'strukturalistov' — ohrani **spoznanje** (connaissance), četudi s subtibilnim premikom, da mu gre za »učinek spoznanja« (v pomenu 'efekta', tj. gen. ob., kot 'učinek lepote', kadar nekaj 'izpade lékpo'), za učinek diskurzivnih mehanizmov, ne pa premostitev diskontinuiranosti objekta spoznanja in realnega objekta. **Kljub** temu premiku, kajti če bi Althusser vzel »učinek spoznanja« dobesedno, bi **odpadla** vsa 'marksistična ortodoksija'. Drugače povedano, Althusserju stopi **spoznanje** — kot preboj imaginarne/ideološke ravni — na mesto **resnice,** kar je zgolj drugi strani netematiziranosti **subjekta** »strukture«, tj. Simbolnega, »objekta spoznanja«. S tem prestopom iz resnice v spoznanje seveda izgine temeljni pomen diferencialnosti Simbolnega: da **Drugi ne ve;** to radikalno 'zdvomljenje' zakrpa zagotovitev, da je objekt spoznanja spoznanje realnega objekta, s čimer 'realnosti' kljub vsemu pripade vloga — vselej manjkajoče — **opore.** Formalno vzeto 'ista' kritika historičnega relativizma/skepticizma pri (mladem) Lukacsu in Lacanu pripelje do temeljno različnega rezultata: pri Lukacsu do praktično-zgodovinskega samo-spoznanja (kjer je nespoznatnost transcendentnega ukinjena s tem, da gre v spoznanju za zgodovinsko samo-spoznanje družbenega subjekta), pri Lacanu do temeljnega zdvomljenja, ne-vednosti Drugega. Drugače povedano, Lukacs ostane na Heglovi ravni: protislovje skepticizma, relativizma itd. razreši tako, da mu sama historičnost kot 'relativna' postane absolut, tj. edini nam dostopni svet, ki ga postane nesmiselno relativirati, kajti to bi lahko storili le glede na nek zgodovini vnanji absolut; medtem ko Lacan ravno radikalizira sam 'skepticizem', kjer mi (imaginarni, zavestni jazi) ne vemo, kjer pa se ravno s tem izvzamemo na varno kot razsodniki, v radikalno zdvomljenje, kjer sam Drugi ne ve. Tu je Lukacs še 'idealist'; kajti zdi se nam, da priv alternativni odgovor, do katerega privede isto sklepanje, tj. izstavitev protislovnosti historističnega evolucionizma in skepticizma: **ali** absolutizacija samega historizma, kjer odpade instanca končnemu/relativnemu nasproti-postavljenega absoluta, (in to je Heglov odgovor: neskončno ni 'onstranost', neskočno je — v svoji neposredovanosti, kot temelj, — sama absolutna posredovanost končnega) **ali** pri-

stanek pri nas-same-zadevajočem zdvomljenju, kjer na mesto historičnega relativizma stopi sama »ne-vednost Drugega«; da ta alternativa zaznamuje vpis dvojice idealizem/materializem.

Materializem: prav tisto zdvomljenje, ki je že načelo samo kritično teorijo. Pesimizem, lasten pravemu materializmu, o katerem govori pozni Horkheimer, je treba domisliti na ravni tega hkrati 'praktičnega' in 'teorijskega' zdvomljenja. Temeljito skustvo Adornove »negativne dialektike« je nezadostnost takšnega materialističnega obrata Hegla, ki v heglovskem 'subjektu kot substanci' prepozna 'komunizem pojma', ki mu torej heglovska »prednost subjektivnega« nastopi kot idealistična mistifikacija dejanske »prednosti subjektivnega« v skozi revolucionarno dejavnost udejanjujoči se ukinitvi vladavine družbene substance; skustvo torej, da »prednost objektivnega« nad subjektivnim ni zgolj — miselno in praktično — dejstvo odtujene (pred)-zgodovine, kjer vlada objektivna zgodovinska substanca nad dejavno subjektivnostjo, marveč (da) je hkrati »prednost subjektivnega« — miselno in praktično — dejstvo odtujene (pred-)zgodovine, temeljna poteza h gospostvu in tehnični manipulaciji naravnega uma, da se je torej v prvotnem liku kritične teorije prehitro zaupalo emancipatoričnemu-kritičnemu potencialu, ki naj bi bil — sicer v sprevrnjeni obliki — izražen v novoveški transcendentalni misli, ki poudarja »prednost subjektivnega«, subjektovo konstitutivnost, korelativnost subjekta in objekta. Vprašanje — hkrati temeljno vprašanje Adorna v Negativni dialektiki — je torej takšen 'materialistični obrat Hegla', ki ohrani »prednost objektivnega«, ne da bi zapadel abstraktnemu objektivizmu/ontologizmu kot miselnemu izrazu/dejstvu reificiranega sveta. (In kaj je zadnja faza Lukacseve misli (»ontologija družbene biti«) drugega kot obupan poskus, združiti raven subjektivne prakse, metodološko gledano: konkretne totalnosti kot jedra marksovske analize, s »prednostjo objektivnega«, seveda ne v Adornovem pomenu, marveč na ravni ontologizma (tipična je tu Lukacseva naslonitev na N. Hartmanna): družbena praksa nastopi kot najvišja, na nižje kvalitativno nezvedljiva raven v ontološki slojevitosti sveta. S stališča praktično-kritičnega marksizma je seveda vprašljiva prav ta ontologizirana občost 'sveta', v katerem človeška praksa ne nastopi kot njegov 'obči medij', ki ga ne moremo abstrahirati niti pri dojetju najbolj 'čiste' narave, marveč zgolj kot določena, omejena 'plast'.)

Že Adornova odprtost za nemišljeno, pripoznanje vselejšnje fragmentarnosti/prizmatičnosti našega zapopadanja dejanskosti, nastopi kot zlom »absolutizma resnice«, ki opredeljuje začetni lik kritične teorije, absolutizma, ki ga najjasneje izrečeta Horkheimer in Marcuse, **ne kot klasični skepticizem vedočega.** Če bi se hoteli poslužiti ne povsem primerne analogije, bi torej lahko rekli, da je treba klasično dvojnost **vednosti,** ki kroži okoli ne-spoznatne **'stvari na sebi',** ponoviti v samem polju **resnice;** tako na mesto dvoma stopi zdvomljenje. Torej prebiti običajni postopek, kjer je skepticizem vednosti premagan z absolutizmom resnice. Od tod lahko jasno odgovorimo na vprašanje, zakaj je potrebna pot skozi Hegla: Hegel je zlomil instanco subjekta-ki-naj-bi-vedel, instanco resnice v njeni abstraktni nasebnosti, pokazal je notranjo protislovnost substancialne določenosti subjekta. Subjekt se glede nasebne resnice stalno vara, mir izpolnitve doseže šele v ukinitvi te razsrediščenosti, šele, ko vednost in resnica, zasebnost in nasebnost, subjekt in substanca, sovpadeta, v izpolnjeni absolutni refleksiji. Po Heglu torej ni mogoče več afirmirati Drugega v pomenu substancionalne določenosti subjekta, in če naj afirmiramo subjektovo razsrediščenost, resnico v njeni nezvedljivi drugosti, »zvijačnost« (označevalnega) »uma«, ki je subjekt ne more totalizirati, katere mesto ostane Drugo Mesto, tedaj se mora njen značaj v temelju premestiti: Drugi preneha biti mesto polne pričujočosti absoluta. Drugače povedano, bila bi najbolj groba in neumestna prevara, če bi hoteli Lacanovo razsrediščenost subjekta dojeti tako, da Drugi pomeni pač glede na zavestnega subjekta vselej razsrediščeno mesto Resnice v pomenu substancialne polnosti, prisebnosti 'stvari same' brez manka; to bi pač pomenilo predheglovsko abstraktno substancialnost nasebne resnice, 'stvari same', nasproti subjektovi vednosti, in temeljni Heglov mehanizem meri prav na to, da pokaže, kako je ta pozicija končnega subjekta, ki mu stoji nasproti od njega vselej ločena, njemu nedostopna transcendentna nasebna resnica, v sebi protislovna, da pokaže, kako je ta slabost in omejenost subjekta **vselej hkrati slabost in omejenost stvari same, absoluta,** ki pač ni dovolj močan, da bi že lahko na sebi primeren način stopil v prikazovanje. (Tipičen primer je — poleg kritike Kanta — njegova kritika vzhodnjaškega misticizma: nedoumljiva globina 'stvari same', tistega nadpojmovnega, neimenljivega, ki se ga da zgolj

metaforično nakazati, priča prav o **revnosti** tega absoluta, o njegovi napol-zatopljenosti v naravno, zaradi česar duh preprosto še ni prišel do sebe v prisebnost miselnega zapopadanja.) Bila bi prevara, ker Lacanu kot tisti vselej Drugi, mesto resnice, NE nastopi nekak absolut brez manka, Vrhovno Dobro, stvar sama, marveč prav Simbolno, tj. Označevalec, ki je pač vselej »evokacija odsotnega«, v središču katerega je vselej manko. Skozi ta »manko v Drugem« se šele vzpostavi red Drugega kot red **diferencialnega** označevalca. Čim pa je pripoznan manko v Drugem, se pravi: čim je Drugi, mesto Resnice, dojet kot Označevalec, so vnaprej spodnešena tla vsakršni ukinitvi te subjektove izvirne odtujitve', razsrediščenosti njegove želje. Edina možna 'razodtujitev' postane zlom ideološko-imaginarne ravni, imaginarnih identifikacij, ki zastirajo raven Simbolnega. **Edini** način, da se hkrati s »prednostjo objektivnega«, torej vselejšnjo razsrediščenostjo subjekta, ohrani **resnico** v razliki do vednosti, je premestitev heglovske spekulativne refleksije v postopek analize; je v tem, da se kot tisti Drugi, mesto Resnice, pripozna raven **označevalca.** Izhajajmo znova iz Hegla: temeljni potezi kontemplativno-teoretične naravnosti sta najprej to, da samo spoznanje, spoznavna dejavnost, ne spremeni objekta spoznanja, tj. da je objekt predpostavljen kot abstraktna na-sebnost, indiferentna do svoje spoznanosti (učinek same spoznavne dejavnosti je lahko edinole vnašanje subjektivnih elementov, ki potvorijo to, kar je treba spoznati), in nato (temu ustrezno na 'subjektivnem' polu), da je tudi subjekt predpostavljen kot izvzet 'stvari sami', od koder lahko 'dvomi' o ustreznosti svojega spoznanja, pri čemer je sam razkrojevalni moči tega skepticizma vselej že odtegnjen, postavljen na varno. Tudi če gre za obrat na samega subjekta, tj. transcendentalno refleksijo, ohrani le-ta **formalen** značaj, ostane pri nasprotstvu subjekta in objekta, oblike in vsebine, intelekta in zora itd. Nasprotno pa **spekulativno** spoznanje kot spoj teorijskega in praktičnega momenta v samem aktu spoznanja (samo-)spremeni prav stvar samo, hkrati pa zadeva subjekta spoznanja (saj se to dvoje končno skusi ko istovetno). Ali, glede na negativni moment dvoma: ker padeta oba momenta spoznavnega procesa, stvar sama v njeni nasebnosti in način, kako je stvar za njega, za spoznavajočega subjekta, v samo zavest, zadene skustvo neustreznosti spoznanja ali neustreznosti, kako je bil objekt za subjekta, **tudi stvar samo,** s tem pa samega subjekta, od koder se teorijski dvom poglobi v praktično **zdvomljenje.** In če leži torej jedro heglovskega »zdvomljenja«, tisto jedro, po katerem le-to presega tradicionalni novoveški »dvom«, v dejstvu, da je — izhajajoč iz razlike resnice in vednosti, momenta nasebnosti in momenta biti-za-zavest, 'naivno' povedano: predmeta spoznanja, kot je 'sam po sebi', in tega predmeta, kot je za spoznavajočo zavest — v igro vpotegnjena **sama resnica,** nasebnost, da je s tem zlomljena temeljna **epistemološka** zastavitev, značilna za novoveški transcendentalizem, saj je — kot pravi Hegel v Uvodu Fenomenologije — skustvo zavesti v tem, da se ji ne zlomi zgolj njena vednost o predmetu, marveč hkrati samo merilo, nasebnost, tisto, kar ji je veljalo za resnico in ob čemer je merila pravilnost ali nepravilnost svoje vednosti (saj je temeljna metodična predpostavka poti Fenomenologije, da oba pola, merilo in merjeno, nasebnost in bit-za-zavest, padeta **v** zavest samo, da se mora zato, če se skusi neprimernost merjenega merilu, spoznanja resnici, naše vednosti o predmetu predmetu, **hkrati zrušiti samo merilo,** sam predmet); če to zrušenje objekta hkrati pomeni **zrušenje samega subjekta,** ki s tem preneha biti **izvzet sami stvari,** postavljen na varno zunaj nje, od koder lahko »dvomi«, postavlja vprašanje, če mu je 'stvar sama' dostopna ali ne, obtiči pri 'fenomenalizmu', 'agnosticizmu', 'skepticizmu' itd. — v »skustvih zavesti« ne gre za to, da bi subjekt skušal nasebno, objektivno resnico v novih in novih »likih zavesti«, o katerih bi vedno znova »podvomil«, marveč gre **(ontološko** in ne zgolj gnoseološko) za samega subjekta, ki se skozi »skustva zavesti« (samo)spreminja: subjekt, ki se ob koncu poti, v absolutnem samozrcaljenju, prepozna za substanco, se je dobesedno skozi to pot zavesti šele ustvaril: edino tako je **sama pot do resnice** lahko del resnice (in v tem je pot Fenomenologije enotnost teoretičnega in praktičnega: ne moremo reči, da je subjekt vedno že bil edina substanca, da se pa kot tak prepozna šele s Heglom, kajti šele to samoprepoznanje kot spekulativna misel naredi substanco za absolutnega subjekta, brez tega bi ostali pri abstraktni razliki končnega/formalnega subjekta do substancialne nasebnosti); če torej vse to drži, tedaj moramo reči, da je prav označevalec v svoji 'arbitrarnosti'/diferencialnosti, tj. nezvedljivi **brezopornosti,** tisti glede na subjekta razsrediščeni Drugi, mesto **resnice-z-mankom,** katerega izkustvo se subjektu kaže kot **nezvedljivo** teorijsko/praktično zdvomljenje, načelno različno od slehernega 'skepticizma', ki pač zadeva zgolj **vednost.**

Tako vidimo, kako se vnovič zastavi vprašanje 'materialističnega obrata Hegla', in to v povsem drugačnem, da, prav obratnem pomenu kot doslej: mar ne pomeni **materialistično** obrniti Hegla ne pristati na njegov temeljni 'mehanizem' negacije negacije, kjer se moment razlike, odtujitve, posredovanja v svoji absolutnosti že sprevrne, kjer je absolutna razlika že istovetnost, absolutno zdvomljenje že samogotovost, absolutna odtujitev že razodtujitev, absolutno posredovanje že (posredovana) neposrednost? Izstaviti **razliko,** ki se je ne da zvesti na (samo-)razlikovanje istovetnega, **posredovanost,** ki se je ne da zvesti na samoposredovanost neposredovanega absoluta, in — končno — **zdvomljenje,** ki se ne sprevrne v samogotovost subjekta kot substance. Ki torej **ostane**. **To** je Lacanov 'materialistični obrat Hegla', **to** je 'predmet psihoanalize': prav »prednost objektivnega« kot tisti paradoksalni 'objekt **a,** ki vselej manjka na svojem mestu, ki se ga zato ne da 'objektivirati' v imaginarno-drugo, v krog samozrcaljenja subjektivnosti, ki uhaja imaginarni relaciji subjekt-objekt. Objekt **a** je tisto, kar razbije, odloži, razcepi, razloči zapolnitev kroga absolutnega posredovanja, subjekta kot substance: tisti 'objekt', ki ga subjekt ne more s posredovanjem razrešiti v svoje povnanjenje. In kakršnokoli ali naivno-materialistično pripoznanje 'predhodnosti objektivne realnosti' ali transcendentalno zatrjevanje nezvedljivega nasprotstva subjekta in objekta, kjer subjekt nastopi kot oblikodajna instanca (na miselni ali realno-delovni ravni) materialne danosti, zgreši to »prednost objektivnega«. Skupaj z Adornom moramo torej navidez paradoksalno reči, da je Hegel prav kot »absolutni idealist«, ki izstavi miselnega subjekta kot substanco, vselejšnjo subjektivno posredovanost vse objektivne danosti, bliže materializmu od vseh filozofskih materializmov. Zato lakanovsko zdvomljenje popolnoma pristane na rezultate **vseh** doslejšnjih kritik 'naivnosti' materializma itd., naj gre za Heglovo ali Husserlovo, vse te mu zgolj potrjujejo vselejšnjo imaginarno določenost tega, kar nam stopa nasproti kot 'realnost', in tako zgolj pripomorejo k temu, da se približamo skustvu manka **Reelnega.** Materialistična premestitev se kaže v tem, da je za drugim vselej Drugi, red Simbolnega, ki prepreči spravo imaginarnih subjektov v vzajemnem priznavanju, občosti, ki povzame vase gibanje posebnega: naddoločenost pomeni prav presežek nad občo določenostjo, ki ga le-ta ne more zaobjeti, četudi je domišljena kot konkretna občost. Rezultat borbe za priznanje (jaz, ki je mi, in mi, ki je jaz, tj. občost kot medij duha, ki ohranja individualnost) predpostavlja vladavino občosti, predpostavlja končno zmago samo-zrcaljenja (refleksije), torej imaginarnega.

Rezultat Lacanovega 'materialističnega obrata Hegla' je torej premestitev temeljnega 'mehanizma' Heglove misli: dvojica 'za zavest' in 'za nas' se premesti v dvojico imaginarne ravni subjekta izjave in mesta analitika. Analitik prav skuša razliko med tem, kar je 'za zavest', kar subjekt 'hoče reči', kar 'meni', in pomenjanjem, ki ga izza hrbta zavestnega subjekta priigra označevalec v svoji 'avtonomiji'. Pozicija 'za nas', pozicija resnice, se iz heglovske absolutne vednosti filozofa premesti v 'absolutno ne-vednost', skustvo ne-vednosti samega Drugega, pri analitiku. Edinole skustvo **ne-vednosti** Drugega odpre analitika razsežnosti označevalne resnice, ne pa nekakšna 'pozitivna' več-vednost. Kajti ohranitev subjektove razsrediščenosti, heglovsko rečeno: ohranitev nezvedljive razlike resnice do vednosti, **ne** potegne za sabo konsekvence, da mora samemu analitiku, ki izstavlja učinke resnice, pripasti stvari sami izvzeto mesto, 'objektivna distanca' do objekta. Prav zato, ker Drugi ni 'objektivna' določenost subjekta, marveč njegovo lastno razsrediščeno mesto, ki ga a priori ne more objektivirati, **samemu analitiku** ne pripada mesto 'objektivnega znanstvenika', ki bi v distanci pozitivne znanosti izstavljal 'objektivne' mehanizme, obvladujoče subjekta za njegovim hrbtom. Posebej dandanes, ko je tisto, kar lahko imenujemo freudovska **vednost,** postalo 'obče znano' (dandanes 'vsakdo pozna' Oidipov kompleks itd.), moramo poudariti, da tisto, kar analitika loči od 'ostalih ljudi', ni, da bi **kaj več vedel:** njegov 'presežek' je zgolj v tem, da ve, da obstoji 'vednost v vednosti', tj. da se v govorico onstran njene znakovne ravni (vednosti, sporočanja **o** objektih), toda hkrati **vanjo,** v sam njen 'stil', vpisuje **resnica** subjekta; torej zgolj v skustvu razsežnosti resnice, ne-vednosti Drugega. Dojetje Drugega/Resnice kot označevalca, mesta diferencialne paradigme, ne Uma, premesti »zvijačnost uma« v »zvijačnost označevalca«, ki vselej prinaša-okoli zavestno-menjeno, 'intendirano'. Že Heglu je resnica na strani tega, kar **izrečemo,** ne pa tega, **kar menimo;** v okviru tega razvije celo strategijo, kjer **to izrečeno v svoji dobesednosti spodbija zavestno 'intenco'.** Vzemimo Zenona (eleata), njegovo izstavitev protislovnosti gibanja, sploh množtva: Zenon seveda 'hoče reči', da gibanja, ker je protislovno, ni, da je zgolj videz, da obstoji Eno, brezrazlična bit; svoj postopek hoče vzeti kot **stvari sami vnanji,** tj. pot prek videza zadeva zgolj naše

spoznanje, ne pa biti na sebi, saj v tej poti prav spoznamo, da videz zaradi protislovnosti ne obstoji. (Podobno je s Kantovo transcendentalno dialektiko: s tem, da se um, ko glede aplikacije kategorij transcendira polje njih konstitutivnosti, zapleta v protislovja, hoče Kant pokazati prav nedostopnost stvari na sebi; protislovje **ni** protislovje v stvari sami.) Taka je stvar 'za zavest' tj. za Zenona; za nas, ki vemo, da je spoznavna pot k resnici del same resnice, da resnica ni abstraktna istovetnost rezultata, marveč šele nastopi skozi posredovanje poti, za nas pa Zenon določi naravo končnega: končno je tisto kar sili preko sebe, preko svoje meje, gonilo njegovega razvoja je njegova protislovnost, in neskončno, večno, ni abstraktna istovetnost Resnice, postavljene nasproti Videzu, (saj bi s tem Neskončno bilo nasprotje končnemu, torej spet končno) marveč je njena istovetnost, neposredovanost, sama absolutna posredovanost videza/končnega; ali, kot pravi Hegel v Fenomenologiji: Nadčutno ni abstraktna onstranost pojava, nadčutno je pojav kot pojav. In — kar je bistvenega pomena — vse to sam Zenon **izreče,** stori: do prave biti pride skozi posredovanost protislovnosti Videza. To je treba zgolj **vzeti dobesedno:** Bistvo je absolutna posredovanost (negacija negacije) videza, kar pomeni, da ni abstraktna nasebnost, marveč **samo gibanje posredovanja Videza.** Tako velja da:

»Že Heglova fenomenologija lahko pojasni, kako se mora samozavest na temelju svoj spregledujoče (verkennenden) funkcije stalno negirati. Pravi motor dialektičnega dogajanja tako nikakor ni stalno glede sebe varajoče se ozavedanje (Bewusstwerden), marveč preje »nezavedna« zvijača uma, ki tej zavesti spet in spet priigrava novo resnico. Seveda vemo, da to »decentriranje« končno predstavlja prehodno dogajanje in se v zaključku najde ukinjeno v absolutni samozavesti. Freudov »pojem« nezavednega pa nasprotno govori o za vselej vztrajajočem razsrediščenju ali razcepu (Spaltung). Pojmi zavest, samozavest in jaz, ki merijo na ukinitev (Aufhebung) in sintezo, tako vselej ostanejo zavezani prividu.« (L)

Pravzaprav je že sámo jedro postopka Heglove **Fenomenologije** »nemožnost meta-govorice«: nemožnost subjekta, ki bi iz čisto **vnanjega** zora govoril **o** stvari, za katero gre, nemožnost **izjave,** v katero se ne bi so-vpisala sama subjektova **pozicija izjavljanja.** Določen lik zavesti se zruši, postavi ga na laž obrat k poziciji izjavljanja, ki jo zavestna naperjenost subjekta spregleda v fetišistični zaslepljenosti z izjavljenim: tako se npr. asket na ravni »izjave« ponižuje, ravna s sabo kot z neživim predmetom itd., toda sama njegova pozicija »izjavljanja«, dejstvo, da gre za **samozavedanje,** ki ravna s sabo kot s stvarjo, pokaže 'resnico' asketizma, prav obratno »izjavnemu« videzu samoponiževanja: 'resnica' asketizma je v tem, da je sama zavest dovolj močna, da zaobseže tisto sebi zoperstavljeno predmetno, da je dovolj močna, da 'postane objekt'. Hegel seveda meri na končno **refleksijsko** ujemanje izjavljanja z izjavo, Lacanov 'materialistični obrat' pa izhaja iz nezvedljive/konstitutivne razsrediščenosti »procesa izjavljanja« glede na »proces izjave«; prav »proces izjavljanja« je vsebina Freudovega pojma Nezavednega: »subjektovo transcendentalno mesto« (E), tj. vpis samega subjekta v govorico onstran s strani subjekta zavestno intendirane 'vsebine', 'pomena' itd. Da meta-govorica ne obstoji, to pomeni, da ne obstoji »proces izjave«, v katerem ne bi interveniral »proces izjavljanja«: tudi tam, kjer smo na ravni »izjave«, govora **o,** znaka, z meta-govorno distanco izvzeti 'stvari sami', smo s samo pozicijo »izjavljanja« že 'zajeti v stvar'. Tako npr. Samuel Weber v svoji interpretaciji znamenitih Schreberjevih **Denkwürdigkeiten** . . . , tj. knjige, v kateri Schreber opisuje lastno 'norost' (psihozo), upravičeno pripomnja, da moramo v interpretaciji predvsem odgovoriti na vprašanje, **kako samo pisanje in objava te knjige delujeta v 'ekonomiji', nezavednem 'računu' Schreberja, njegove 'norosti',** ki je navidez zgolj 'predmet' knjige, tisto, 'o' čemer piše Schreber. Z distanco meta-govorice, od koder piše 'o' svoji norosti kot 'objektivni opazovalec' (in mar ni znano, da se pri shizofrenikih ne le ohrani, marveč celo stopnjuje sposobnost nevtralnega samoopazovanja?), se Schreber nikakor ni iztrgal svoji 'norosti'. Odpovedati se moramo torej lažnemu vprašanju, ali je v Schreberjevih spominih njegova 'norost' predstavljena 'potvorjeno' ali 'objektivno', ali so 'zanesljiv vir' za njegovo 'diagnozo' itd. — ne da so morebitne 'potvorbe' nekaj indifernetnega, obratno, prav kot take, kot 'potvorbe', nas ne oddaljijo od 'stvari same', marveč so vključene vanjo.

Ponovimo: ukinitev razsrediščenosti je možna le tako, da se vsa problematika zvede na raven **imaginarnega;** najjasneje to izstopi ob vprašanju »absolutne negativnosti«: prav meja imaginarnega naredi, da **absolutna zguba**

pravzaprav ni mogoča, da je absolutna negacija že negacija same negacije, absolutna razlika že razlika od same razlike in s tem vrnitev k poziciji/istovetnosti. Red **Simbolnega** pa je prav tista absolutna zguba, zdvomljenje nad tem, da sam Drugi ne ve, da je — če naj uporabimo besede samega Heglovega besednjaka — tista resnica, ki se vselej izmika vednosti, ne-vednost Drugega: označevalec samega vstopa v Simbolno je falos, znamenje zgube, objekta **a**, izključitve Reelnega, kot znamenje čiste razlike, svojega lastnega nedostatka, ki pa zato ni istovetnost. Je torej tisto potlačeno Heglove dialektike, ki preprosto **ne more misliti** omejeno (formalno/končno/razumsko) negacijo presegajočo negativnost, ki ne bi — kot neskončna, torej nase nanašajoča se negacija — že bila negacija same negacije, ne more misliti čisto razliko, presegajočo golo različnost v sebi istovetnega, ki ne bi bila že razlika od same razlike. **Zato** se zaključi v teleološkem procesu samoudejanitve smotra, kjer »ni ničesar zgubljenega«, kajti to, kar se v časovnem poteku zgublja, je — absolutno gledano — zguba same zgube, končnega. Nemožnost izpolnitve »kroga krogov«, kjer »ni ničesar zgubljenega«, kjer ni možen »čisti utrošek«, pomeni sam **materializem**, »prednost objektivnega« (Adorno), kjer subjekt svojega drugega, ne-istovetnega, ne more več zajeti v narcistični krog samozrcaljenja. H. Lang skuša to razliko Hegel/Lacan povzeti takole:

»Tu jezik vseobsegajočega pojma, totalno opredmetujočega se mišljenja, tam jezik, ki mu v najglobljі plasti ostane inherentna še neka prapotlačitev, ki pusti, da se v vsem našem rekanju, naj še tako zelo postulira razvidnost enakosti mnenja in menjenega, soizreče neko nerečeno, ki mnogo pove (ein vielsagendes Ungesagtes). Tu subjekt, ki se s tem, da se totalno prinese predse (dank seines totalen Vorsichgebrachthabens), absolutno ve, tam vztrajanje praznega mesta, ki obsodi vsak poskus objektivirajoče subjektivacije na imaginarno iluzijo; tu absolutni odgovor, tam vsej dialektiki afirmacije in negacije predhodno vprašanje, na katero ne vemo odgovora, marveč smo v naši »blodnji«. Tu znanost »spominjanja/ponotranjanja«, tam zgodovina zgube, tu razploditev duha v omnilogizaciji same zgodovine, tam radikalno omejujoča prisila ponavljanja entropije niča.«

In vrhunska točka Heglovega 'sistema' — izpolnjen **krog krogov** — je hkrati izpolnjeno mesto **Imaginarnega** v Lacanovem pomenu: mesto izpolnjenega samozrcaljenjenja, kjer objekt mišljenja sovpade s subjektom, kjer je končno zvedeno tisto Drugo »za hrbtom« subjektov, ki je storilo, da se v procesu skustva, zavesti »predmet vedno znova izkaže kot različen od tega, na kar se je najprej fiksirala zavest« (L), da se ji je vedno znova zamajala ne le njena lastna vednost o predmetu, marveč samo tisto, kar ji je pri razliki vednosti in resnice, biti-za-zavest in biti-na-sebi, veljalo za nasebnost, resnico, da to nasebnost skusi kot bit-za-zavest. V Heglovi Fenomenologiji duha zavest vselej znova skuša, kako se ji hkrati s spremembo vednosti spreminja sama resnica, stvar sama: ob spremembi podobe zavesti ne gre za to, da bi pač zavest skusila nezadostnost svoje dotlejšnje vednosti, dojetja nasebne resnice, tj. razkol med vednostjo in resnico, ter skozi to skustvo prešla k drugi vednosti, ki bi naj bila bližja pravi naravi resnice, itd. do končnega ujemanja vednosti in resnice v absolutni vednosti; v zdvomljenju se ne zlomi naša vednost, marveč prav tista **stvar sama**, resnica, nasebnost, glede na katero smo skusili nezadostnost naše vednosti, tisti transcendentni smoter, h kateremu je težila. V **tem** pomenu ostane končna zavest razsrediščena: **ne** tako, da je odsekana od nedosegljive transcendentne nasebnosti resnice, da ostane samo substancialno bistvo vselej vnanje temu, kar se prikazuje končnemu subjektu, marveč tako, da skusi v zdvomljenju, kako se je prevarala prav glede tistega, kar ji je veljalo za stvar samo, nedosegljivo resnico, da vselej znova skusi, kako ji v resnici gre za **nekaj drugega** od tistega, kar ji nastopa kot nedosegljivi smoter, nasebnost stvari same, kako je torej vsaka od teh resnic, stvari samih, že samoprevara. Tu pride Hegel do roba **simbolnega** manka: razpon med vednostjo še-končnega subjekta in transcendentno nasebnostjo resnice bi namreč ostal **imaginarni** manko tega subjekta, če bi le le-ta skozi različne »podobe zavesti« postopoma približeval vselej isti resnici, transcendentni stvari sami, in se končno v absolutni vednosti z njo zlil. Toda — kot pravi Hegel — če se tisto merjeno ne ujema z merilom, če vednost ne dosega resnice, moramo zaradi posredovanosti subjekta in objekta, zasebnosti in nasebnosti, **zamenjati samo merilo**, ne zgolj iskati novo vednost, ki bi se bolj prilegala merilu. Drugače povedano, manka, razcepa med zasebnostjo vednosti končnega subjekta in nasebnostjo resnice, se ne da zapolniti drugače kot tako, da **zamenjamo celotno polje** tako resnice kot vednosti. Manko torej nikoli ni zgolj manko končnega subjekta, marveč je vselej hkrati manko v samem Dru-

gem (resnici, stvari sami), ali — kot pravi Hegel — omejenost končnega subjekta, ki ne more zapopasti samega absoluta, je vselej hkrati omejenost samega absoluta. Toda zaradi 'idealizma', prednosti istovetnega nad razliko, občega nad posebnim, ki — obče — samo nastopi kot moč svojega posredovanja s posebnim, se ta razsrediščenost subjektu ukine z absolutno refleksijo. Lacanu pa je razsrediščenost subjekta, razpon resnice in vednosti, nezvedljiva, ker je kot samo tisto Drugo, mesto resnice, pripoznano Simbolno, red označevalca kot evokacije odsotnosti, tistega, kar vselej manjka na svojem mestu, v čigar srcu je torej vselej manko. Tu nastopi objekt **a**: stvar sama, ki poganja željo, se skusi za paradoks objekta, ki je svoj lastni nedostatek, ki vselej manjka na svojem mestu, in kot tak poganja željo **vselej drugam.** Označevalec je prav tisti paradoks, ki ga Hegel ni mogel misliti, katerega izključitev poganja dialektični proces: da je v srcu samega Drugega, 'absoluta', manko, ki prepreči izpolnitev imaginarnega kroga samozrcaljenja, ujemanja vednosti z resnico.

Tu vidimo, kako gre ob tem za **materializem:** kajti Drugemu, Simbolnemu, manjka prav Reelno, Simbolno pomeni nemožnost Reelnega. Materializem, ki hoče ohraniti Heglovo dediščino konkretne občosti, se mora izvršiti kot prehod iz **imaginarnega** samozrcaljenja konkretne občosti k **označevalni** naddoločenosti, diferencialnosti. **Edini** način, da se hkrati z ohranitvijo heglovske dediščine konkretne občosti ohrani materialistična »prednost objektivnega«, je z ene strani pripoznanje subjektove razsrediščenosti, heglovsko rečeno: nezvedljive razlike vednosti in resnice, z druge strani pa skustvo manka v samem tem drugem, razsrediščenem subjektovem lastnem mestu, njegovi vednosti izmikajoči se resnici. Kakršnakoli zvedba subjekta na Reelno, materijo, ki spregleda Simbolno, je že prikriti idealizem, ker se že giblje **znotraj** imaginarnega, razlike subjekta in objekta itd. Edino možno polje **tega** materializma je torej Simbolno, označevalec. Označevalec je edini, ki 'materialistično razreši' paradoks 'misli ki se zaveda svoje lastne meje' (in ki se v obliki sofizma »lažnivec« pravzaprav ponavlja skozi vso zgodovino filozofije). Prav označevalec je tisto 'protislovje', ki ga Hegel izključi kot nesmisel, nemožnost, in katerega izključitev 'daje energijo' spekulativnemu samozrcaljenju: čista razlika od samega sebe, ki pa s tem ni že istovetnost, svoj lastni nedostatek, ki pa s tem ni že polnost-brez-nedostatka itd. **To** je označevalec: če pravimo, da je »evokacija odsotnosti«, tedaj tega ne smemo razumeti v banalnem pomenu, da znak pač pošilja k nečemu odsotnemu, česar znak je, marveč je stvar preje v tem, da je takorekoč 'odsoten glede na samega sebe', **svoja lastna** odsotnost, to, kar vselej manjka na **svojem lastnem** mestu; edinole kot tak lahko 'odpre svet', 'simbolizira univerzum', brez tega čistega označevalca bi očitali na neposredni ravni signala, ki res zgolj pošilja k nečemu odsotnemu.

Tako vidimo, da je — v nasprotju z razširjenim mnenjem o 'antiheglovstvu strukturalizma' — jedro Lacanove misli, njen temeljni postopek, mogoče dojeti zgolj z nanosom na pot »zdvomljenja« Heglove Fenomenologije, kot njen 'materialistični obrat'. V historičnem materializmu in Lacanovi 'psihoanalizi' imamo tako opravka z dvema 'materialističnima obratoma' Hegla. Oba ohranita temeljno potezo Heglove misli, ki jo zgubi post-heglovski pozitivizem **in** 'idealistične', iracionalistične itd. reakcije nanj: zgodovinskost/praktičnost teorije. Indeks te 'praktičnosti' nam je bil 'manko v Drugemu', ohranjen tako v historičnem materializmu kot pri Lacanu.

(Glede na novejše poskuse, rehabilitirati **Schellinga** kot vrh nemške klasične filozofije, moramo pripomniti, da pri Schellingu še ni prisoten prav ta središčni sklop Heglove misli, ki smo ga poimenovali 'manko v samem Drugem', Resnici, Stvari sami: pri Schellingu je pot do resnice še vedno pot do absoluta, ki vztraja v svoji identičnosti kot nedostopna transcendenca, ki — heglovsko rečeno — še ni dovolj močan, da bi vzel nase razcep.)

Teorija historičnega materializma je 'praktična' prav zato, ker je kritična do samega svojega 'drugega', do objekta spoznanja: ne gre ji zgolj za to, da bi 'nepravilno' ideološko spoznanje nadomestila s 'pravilnim', marveč je hkrati s kritiko ideološkega 'spoznanja', njegove 'napačnosti', kritika 'napačnosti', odtujenosti samega 'objekta', 'stvari same', in v tem praktična zahteva njegove spremembe. Lacanova 'psihoanaliza' pa — v nasprotju z Marxom, ki za Heglovo Fenomenologijo, kot njeno 'skrivnost', 'racionalno jedro', razbere proces družbenega dela, tj. samoustvarjanja človeškega rodu v produkciji — heglovsko dvojnost **resnice** in **vednosti,** nasebne Stvari same in njene zasebnosti, biti-za-zavest, prestavi v dvojnost resnice in vednosti v 'strukturalističnem' pomenu. Resnica postane resnica označevalca, ki je vselej razsrediščena glede

na subjektovo imaginarno vednost; razsrediščenost subjekta je nezvedljiva, ker je sam Drugi, mesto resnice, **označevalec.**

Razlika teh dveh 'obratov' Hegla najjasneje izstopi ob problemu **odtujitve:** Lacan uporablja odtujitev pravzaprav v dvojnem pomenu: najprej gre za samo Drugost označevalca kot subjektovega »vzroka«, za dejstvo, da noben subjekt govora ne more biti causa sui, in ta »odtujitev« je kot pra-potlačitev nezvedljiva; nato pa gre za odtujitev kot imaginarno identifikacijo, relacijo a-a', subjekt-objekt, jaz-drugi(jaz) itd. kjer je pra spregledana instanca želje kot želje Drugega, raven subjekta govora. In če je temeljna poteza odtujitve 'vladavina mrtvega nad živim', tedaj moramo reči, da je to **že sama govorica,** seveda govorica ne kot znak, marveč kot Simbolno, saj »Simbolno vlada nad realnim«, saj »je svet besede tisti, ki ustvari svet stvari« (E). Beseda ni »umor stvari« zgolj v običajnem, znakovnem pomenu, da pač stopi na mesto 'stvari same', ki je v nji vselej manjkajoča, marveč **ta »umor« zadeva prav »stvar samo«,** saj z vstopom v red Simbolnega »vse, kar obstoji, obstoji le na predpostavljenem temelju odsotnosti« (E), se enost Reelnega razcepi na imenljivo-realno in vselej manjkajočo 'stvar samo' kot svoj lastni nedostatek, objekt **a.** Ob tem lahko skusimo laž religije, ki izstavi Boga kot **causa sui,** Vrhovno Dobro, samozadostno/popolno Bitje: Ni groza kastracije v tem, da nas 'kastrira' vsemočni-'potenteni' oče, marveč **obratno** v tem, da skupimo »manko v Drugem«, ki ga reprezentira Ime Očeta, da skupimo, kako je 'realni' oče prav tisti, ki je najbolj 'integriral svoj manko'. Da skusimo, kako je edina opora boga Simbolno, kako je Bog **vselej mrtev** Bog, tj. Ime Božje. »Kajti to, kar religija stori v absolutu afirmacije Ljubezni, je absolutna negacija Zakona.« (Saf) Na tej ravni je treba iskati »resnico, ki jo potlači religija« (Saf): ne v tem, da živo pričujočost družbenega subjekta podredi vladavini odtujene substance — **boga,** in tako ideološko utrdi vladavino odtujene **družbene** substance, kjer torej kot 'resnica' tega ideološkega videza nastopi neodtujeno racionalno gospostvo družbenega subjekta nad pogoji lastne (re)produkcije, da je torej treba ukiniti samo 'vladavino mrtvega nad živim', marveč obratno v tem, da spregleda značaj tega Drugega, 'subjektovega vzroka', 'mrtvega, ki vlada nad živim': Simbolno. Da Drugega zvede na raven Imaginarnega, ga dojame kot pričujočost 'absolutnega bitja' brez manka. Da potlači resnico, ki je v tem, da je res **mrtvo** (označevalec) tisto, kar vlada nad živim. Da potlači **manko v Drugem.** Lacanova kritika religije je torej zastavljena drugače kot Feuerbachova in Marxova: pri le-teh deluje Bog kot **imaginarno** dopolnilo tostranski bedi: Bog je to, kar človek ni. Božja vsemoč je imaginaren protipol človekovi dejanski nemoči, personalizirano gospostvo odtujene zgodovinske substance: »človek obrača, bog (to se pravi: tuje gospostvo kapitalističnega produkcijskega procesa) pa obrne« (Engels, Anti-Dühring). Religija je ideološki-sprevrnjeni izraz dejstva, da se človeška zgodovina loči od naravnega poteka po tem, da jo določa ustroj prakse kot svobodne zavestne-smotrne dejavnosti. Njena 'laž principa' je v tem, da ji kot subjekt(i) te dejavnosti ne nastopajo dejanski, živi, tostrani individui, marveč onstranski absolutni subjekt, tj. bog. Ta laž je hkrati izraz dejanskega stanja, da individui tudi **niso** subjekti lastne zgodovine, da jim zgodovina stopa nasproti kot obvladujoča substanca. Odpraviti jo je torej mogoče, ko se odpre dejanska zgodovinska možnost odprave 'naravnega' značaja same 'tostranosti', ko se odpre možnost konca predzgodovine (tj. odtujene zgodovine, kjer je racionalni značaj produkcije — njena zavestna smotrnost — v stalnem nasprotju z iracionalnim značajem celotnega zgodovinskega gibanja in družbenih razmerij, ki ostane na ravni 'naravnega' procesa), ko se odpre možnost, da tudi celotni zgodovinski proces pride pod kontrolo družbenih individuov. To je temeljni impulz razsvetljenstva, ki ga ohrani marksizem v svoji klasični podobi: da nastopi mitsko obvladovanje realnosti z magijo itd. zaradi odsotnosti dejanskega obvladovanja, država kot iluzorična občestvenost zaradi odsotnosti dejanske skupnosti, kot vnanje zagotovilo »interesa skupnosti« zaradi v bazi vladajočega »interesa posameznika«, ki je abstraktno zoperstavljen skupnosti, da nastopi verovanje v zgodovino kot izvrševanje »božjega načrta«, teološko dogajanje, kot iluzorična kompenzacija in hkrati pristanek na to, da se dejanska zgodovina dogaja kot slepa sila, ki ni podvržena kontroli družbenih individuov itd.

Toda že obrat k »težnji po povsem Drugem« pravzaprav predpostavlja, da tisto odtujitev, na katere ukinitev meri marksovska »udejanitev filozofije« v praktično-revolucionarni spravi bistva in bivanja, subjekta in objekta itd., podvojuje neka druga, 'izvirnejša', ki je že v tem, da si — kot pravi pozni Horkheimer v naslonitvi na židovsko religijo — 'izdelamo božjo podobo', da 'boga imenujemo', tj. da ukinemo čisto transcendenco pravega 'predmeta' težnje/hrepenenja. To pa v osnovi premesti celotno 'strategijo borbe proti ob-

stoječemu': zahtevati — homologno »udejanitvi filozofije« — 'praktično udejanitev povsem Drugega' pomeni **nesmiselno** zahtevo, gre obratno prav za to, da se ohrani sled povsem Drugega v njegovi nezvedljivosti na samo 'tostranost'. Slehemi projekt udejanitve, vključno z marksovsko »udejanitvijo filozofije«, že potlači to čisto transcendenco in se ga zato drži dvoznačnost, ki kulminira v »upravljanem svetu« kot zgodovinski dejanskosti, v katero se izteče/sprevrne sama Marxova »udejanitev filozofije«. Najjasneje pride to na dan pri Horkheimerju, ko le-ta opredeli novo nalogo kritične teorije kot ohranjanje zgodovinskega spomina na to, kar z napredkom zgubljamo; kot enostaven primer vzame kontracepcijsko pilulo, ki uniči pravo erotično ljubezen. Protirazsvetljenska ost je tu očitna, kajti Horkheimerju ta hkratnost napredka in zgube ne nastopi kot tista specifična dialektika odtujene zgodovine, kjer napredek produkcijskih sil, namesto da bi prinašal srečo, zgolj stopnjuje odtujitev, torej dialektika, ki jo mora prebiti prav revolucionarni proces, marveč zadeva — kot smo videli — samo jedro revolucionarnega procesa, idejo »carstva svobode«.

Mar se »povsem Drugo« — vsaj v obliki, v kateri nastopa pri Horkheimerju, kot tista neizrekljiva transcendenca, ki jo izda vsaka 'pozitivacija', in v tem pravi 'predmet' težnje — pravzaprav ne ujema z Lacanovim »objektom **a**«? Še zdaleč ne, in prav ob razliki imaginarnega in simbolnega manka lahko natančno opredelimo, kako sama misel »povsem Drugega« pri Horkheimerju, ki jo spremlja slutnja simbolnega manka, še ostane zavezana Imaginarnemu. Čim nastopi instanca, ki ni več diferencialna/označevalna in ki naj kot taka omeji, zaključi igro označevalnega napotevanja, že celota zgubi značaj diferencialnosti/arbitrarnosti. Drugače povedano, označevalec nujno napotuje **zgolj** k drugemu označevalcu, verigo lahko sledimo, kolikor hočemo, nikoli ne pridemo do opore Reelnega; tisto Zadnje, kar poganja verigo, ni istovetnost Stvari same, četudi nikoli dosegljiva, vselej odlagajoča se, marveč ravno »čisti označevalec« (E), označevalec, ki je sama razlika. Formula 'nedosegljivosti ideala' torej celo v svoji najbolj skrajni obliki (da je za sam ideal bolje, da ostane neuresničen) ohrani ideal na ravni označenca ali 'stvari same' in prikrije tisto zares grozno: da je 'stvar sama' že označevalec. Da tisto Zadnje, kar poganja naprej sledenje označevalcev, ni — četudi vselej manjkajoča — 'stvar sama', marveč pravtako že označevalec. **Zato** — mimogrede povedano — Lacanovo misel o metonimiji želje, njenem vselejšnjem preseganju označevalne zahteve, ki pač lahko zahteva le končno-bivajoče, ne zadene Hegla kritika 'slabe neskončnosti' uresničevanja ideala: objekt **a**, katerega znamenje je označevalec/falos, **ni** abstraktna **istovetnost** ideala, postavljena nasproti mnogoličnosti 'realnega sveta', abstraktna istovetnost neskončnega, postavljena nasproti končnemu, abstraktna istovetnost neposredovanosti, postavljene nasproti posredovanju; objekt **a** je marveč takorekoč **čista razlika**, ki naredi, da 'steče' diferencialna igra označevalcev, **čista posredovanost**, ki naredi, da 'steče' vselejšnja posredovanost/sistemskost označevalcev. »Povsem Drugo« pri Horkheimerju pa še vedno ostane nedostopna/transcendentalna istovetnost Stvari same, **ne** čista razlika, svoj lastni nedostatek; heglovsko rečeno: pozicija poznega Horkheimerja je še vedno v temelju pozicija 'nesrečne zavesti', ki se zaveda svoje lastne nedostatnosti, odsekanosti od Resnice, polnosti Stvari same, »težnja k povsem Drugemu« še vedno zastira, da je manko, nedostatek končnega subjekta, vselej hkrati nedostatek v samem 'absolutu', resnici. Lacanovsko rečeno, odtujenost tostranosti, sveta krivice, smrti itd., ki nas vrže v težnjo k povsem Drugem, je še vedno imaginarni manko, kjer povsem Drugo nastopi kot polnost brez manka. Zato se ne smemo čuditi, če Horkheimer povsem Drugo naveže na Boga (seveda ne 'pozitivnega' boga teologije, marveč Boga kot neizrazljivi transcendentni objekt težnje/upanja). Tu je pozicija »težnje k povsem Drugem« eksistencialno 'lažna', navidez pride do roba skrajnega zdvomljenja, toda to zdvomljenje še vedno zakriva tisto pravo grozo: da nedostatek zadene že samo mesto »povsem Drugega«.

Lahko bi celo tvegali in označili premik od »povsem Drugega« k »objektu **a**«, od težnje/hrepenenja po povsem Drugem k želji objekta **a**, s heglovsko dvojico **na sebi / za sebe**: **Na sebi** so že pri Adornu prisotne vse poteze Simbolnega, prvenstvo neidentičnega/posredovanega, »prvenstvo objektivnega«, zlom narcizma subjektovega samozrcaljenja itd. Toda še zmeraj se gibljemo znotraj temeljnega polja **produkcijske** prakse, še zmerom je spregledana raven označevalca. Vse aporije Adornove »negativne dialektike« bi potemtakem lah-

ko interpretirali kot notranje protislovnosti pozicije, ostajajoče znotraj polja, ki ga 'na sebi' že prebija.[4]

Gre nam torej predvsem za izstavitev nekolikanj zanemarjenega dejstva, da je že pri Adornu 'na sebi' pričujoč/delujoč 'materialistični obrat Hegla', ki se giblje **na drugi ravni** od Marxovega, in da ta 'obrat' najde svoja 'prava tla' šele s tematizacijo **označevalne** prakse.

Tu bi morali — ker smo se v pričujočem spisu še gibali na ravni **conflicting dogmas** — tematizirati **zgodovinske pogoje** tega, da je po Marxovem nastopil še drugi 'materialistični obrat Hegla'; tematizirati tisto dogajanje, o katerem govori že Adorno, ko pravi na začetku Negativne dialektike, da je filozofija vstala od mrtvih, ker je bil zamujen trenutek njene udejanitve. In šele ta zgodovinska konkretizacija bi nas pripeljala do ravni, ki — s poskusom, prebiti sámo polje Simbolnega — odpre vnovično možnost navezave na marksizem, tj. do teorije pisanja.

To pa je že naloga kakega drugega spisa.[5]

Literatura: T. W. Adorno, Minima moralia (Frankfurt 1969) (MM), Žargon pravšnjosti (Ljubljana 1973) (JE), Negative Dialektik (Frankfurt 1966); L. Althusser, Lire le Capital I—II (Paris 1968) (LC), Réponse a John Lewis (Paris 1973); anon., Autour de la passe, v Scilicet 4 (Paris 1973) (AP); anon., L'infini et la castration, v Scilicet 4 (IC); K.-O. Apel, Transformation der Philosophie II. (Frankfurt 1973); R. Barthes, Književnost, semiologija, mitologija (Beograd 1971) (KSM); F. Engels, Anti-Dühring (Ljubljana 1958), Štiri pisma o historičnem materializmu, v Marx-Engels: O historičnem materializmu (Ljubljana 1956); F. Engels in K. Marx, Izbrana dela I—II (Ljubljana 1969—1971); J. Habermas, Philosophisch-politische Profile (Frankfurt 1971) (PPP); G. W. F. Hegel, Die Phänomenologie des Geistes (Hamburg 1952); J. Kristeva, La révolution du langage poietique (Paris 1974) (RLP); J. Lacan, Ecrits (Paris 1966)(E); H. Lang, Die Sprache und das Unbewusste (Frankfurt 1973) (L); S. Leclaire, Démasquer le réel (Paris 1972) (DR); G. Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstsein (Berlin 1923); M. Mannoni, Le psychiatre, son »fou« et la psychoanalyse (Paris 1970) (PFP); H. Marcuse, Um i revolucija (Saravejo 1966); K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Europäische Verlagsanstalt 1953); G. Plehanov, Prispevki k zgodovini materializma (Ljubljana 1950); K. Popper, Die Logik der Sozialwissenschaften, v Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Berlin 1969); M. Safouan, De la structure en psychoanalyse, v Qu'est-ce que le structuralisme? (Paris 1968) (Saf); F. Wahl, La philosophie entre l'avant et l'apres du structuralisme, v ibid. (PeS).

---

[4] Bralca, ki ga ta trditev na tem mestu bržkone preseneča, si dovoljujemo napotiti k prispevku **K Adornovemu stilu** (v Časopisu za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 4—5—6, Ljubljana 1974), kjer S. Žižek izvede navezavo same teorijske **prakse** Adorna na polje teorije označevalca.

[5] Prim. zadnji dve poglavji knjige **Znak/označitelj/pismo, prilog marksističkoj teoriji označiteljske prakse,** v tisku v mali kolekciji »Ideja«, Beograd.

OBDELOVANJE POJMOV

Pojem: nam je tu občno ime za vrsto »ideološki pojem — filozofska kategorija — znanstveni koncept«; izbira je bolj davek jezikovnemu čistunstvu kakor sad kritičnega preudarka (vendarle tudi plod veselja, da je tu pojem pojem pojma); **obdelovanje:** glagolnik, ki nam omogoča izkoristiti dragoceno dvoumnost genitiva, in hkrati zaznamovati, da pojem ni drugo kakor njegovo delovanje, njegovo delo. Na vprašanje »kdo dela?« smo se navadili odgovarjati s subjektom, kar nas ne začudi, če pomislimo, da se pravzaprav vselej razveže v vprašanje »kdo ali kaj je, ki . . .?« (način razstavitve glagola, ki ima tudi svojo tradicijo v evropskem razmišljanju o jeziku), in če se spomnimo, kaj vse so premislili o tej grški vrsti spraševanja — in o njeni usodi vse do današnjega zahoda. Da je subjekt trpen, se šele učimo misliti, in da je zaznamovan s svojim vzrokom, pomeni predvsem, da se vzrok v svojem učinku ne izčrpava. Odpreti to razdaljo je posel tudi te rubrike — ne le, ker je v pojmu vpisan kraj, od koder se nekdo prek njega izjavlja (in spet nam je dragocen ta medij), temveč tudi, ker je sam pojem ves le razdalja, od svojega vzroka, od dela, ki se razdeluje, razdeljuje, razdaljuje. Vselej ob delu, naj bo pojem tu obdelan.

RAZČLENITEV

Če pravimo, da je semiotika materialistična gnoseologija, nas paradoksna filozofičnost te opredelitve ne moti, narobe, prav v njej bi okusili sol navadno sicer plehkih parol, ki definicijo kot politično dejanje tako rade zamenjujejo za proces, iz katerega edinole lahko črpa svoj »pomen« — kot obči (iluzorični) résumé delovanja tega procesa v označevalcu. Da — glede na druge (posebne) znanosti — izvaža koncepte ven iz polja njihove legitimnosti, s čimer zadeva nujno ob vprašanje njihove »apriorne« možnosti, da torej ne le lahko, ampak **mora** obdelati možnosti »slehernega« (kot vsakega posebej, torej v njihovi heterogenosti) spoznanja, je obseženo v njenem imenovanju za »gnoseologijo«; s čimer je hkrati zadosti poudarjena njena navezanost na metafiziko zahodne **episteme.** Da je materialistična, sledi že iz tega, da to episteme v njenih prelomih, zatorih in »nachträglich« vdorih zatrtega — kot učinek specifičnih, ne nujno preprosto primerljivih označevalnih ekonomij — konfrontira s procesom njene »produkcije« kot **negativacije** teh spoznavnih-prezenčnih učinkov; vendar je pomembno še nekaj: da se ta materializem, kolikor je gnoseologija, vpisuje v polje idealizma zahodne metafizike in je torej slovita opozicija filozofskega diskurza (kakor opozarja Slavoj Žižek, gl. K vprašanju »strukturalizma«, Časopis za kritiko znanosti . . ., 1/1) nesimetrična, določena z dominacijo idealizma, s čimer je jasno pokazana naddeterminiranost slehernega posameznega diskurza v tem polju (naddeterminiranost, ki pa se ne izčrpa s to dominanto: vprašanje (ekonomske) determinante nas pripelje do vprašanja filozofije kot intervencije politike v polju teorije in instance subjekta, ki jo bržčas prevzema filozofija v tem polju, iz katerega je »subjekt« na določen način abstrahiran — izključen, pri čemer je seveda prav **način te izključitve** konstituanta **tega** subjekta znanosti v njegovi »specifiki«; navrzimo v tem oklepaju še hipotezo, da, kolikor je »politično« po marksizmu iluzorična forma skupnostnega (ne glede na idealistične usedline v marksovskem pojmu skupnostnega), in je filozofija reprezentant političnega v heterogenem polju teoretičnega posebnega, filozofija nemara opravlja funkcijo povrnitve **zatrte** označevalne prakse kot **prečnice** (cf. S. Žižek) posebnih praks v obliki iluzorne občosti, diskurza dominacijske instance) — kar bo nemara pripeljalo semiotiko do njene specifične **meje,** da se, nažrta od tega idealizma in vselej, vsakokrat posebej, spodbijajoč ga, sprevrača v diskurz, zavezan neki slabi neskončnosti. (Če lahko, nemara po nepotrebnem, opozorimo spet na posebno slastnost položaja, v katerem se meja kaže kot mučna brezmejnost.)

S tem smo se nemara že dotaknili vprašanja, ki je za nas vsaj dvojno pomembno: tako glede na predmet analize (denimo literarni diskurz) kakor glede na njen instrument (semiotika) (pri čemer je ta **način** izražanja prav tako dvakratno neustrezen: ker gre za ekonomijo branja in ne za kakršnokoli instrumentalno-predmetno dejavnost; in ker celotno zadevo res prikazuje ekspresivno, izpuščajoč na način opozicije med sredstvom in predmetom prav subjekt, glede na katerega se ta opozicija vzpostavlja: ker torej ne gre za ekspresijo kakršnegakoli subjekta, temveč prav za zgoraj omenjeno); namreč vprašanja o razpostavitvi posebnih praks v njihovi posebnosti, torej, drugače povedano, vprašanja o kriteriju za diferenciranje posamičnih praks. — Odgovorimo najprej z Marxom: **Glieder einer Totalität;** kar lahko pomeni tudi: različne prakse vzpostavljajo v njihovi različnosti razlike med njimi. Ta drugi stavek bo nemara bolje ustrezal duhu današnjega časa, ki po mnenju nekaterih rad potrjuje paradokse; pa tudi terminologiji sodobnega marksizma, ki v svojem nemara malce prehitrem antiheglovstvu preganja totalnost in njen mlado-lukacsevski pojmovnik, raje govoreč o »tout complexe à dominante«.

Toda berimo dalje Marxa: Unterschiede innerhalb einer Einheit. Poleg »enotnosti« bo Marx vpeljal tudi pojem »organske celote«, v celotnem Uvodu v Očrte prizadevajoč si proizvesti koncept materialistične naddeterminirane strukturne celote. Glede na to, da je snov znana (četudi Althusser izkorišča **Grundrisse** ... v zelo omejenem obsegu in bi to nemara veljalo pripisati vprašanju njegovega branja Hegla; to ne velja za celotno »althusserovsko« smer, cf., e.g., N. Poulantzas, A propos de la théorie marxiste du droit, Archives de la philosophie du droit, XII, 1967), in smo jo podrobneje orisali že tudi drugod, se omejimo na sumarne točke.

1. »Momente« družbene ekonomije (distribucija, cirkulacija, menjava, konsumpcija, produkcija) določata razvoj in razčlenitev produkcije (Entwicklung und Gliederung der Produktion).

2. Produkcija, katere členjenje je določilno, je **materialna** produkcija (»Pred nami je najprej materialna produkcija.«).

3. Funkcija determinante, ki jo opravlja materialna produkcija, ni nič preprostega; rečemo lahko vsaj to, da je determinacija strukturna — razčlenjenost določa razčlenjenost, ali, natančneje, »notranja« razčlenjenost neke instance določa »zunanje« odnose med instancami in **s tem** (ker strukturno opozicija znotraj/zunaj ni pertinentna) njihovo notranjo razčlenitev. Toda še ta opredelitev je abstraktna; namreč:

a) tudi produkcija je v svoji **enostranski obliki** sama določena z drugimi momenti;

b) znotraj »momenta« produkcija je »v vseh družbenih oblikah« neka posebna produkcija, ki določa **položaj in vpliv**, torej strukturno **mesto**, vsem drugim — in katere **odnosi** zatorej tudi določajo položaj in vpliv vsem drugim odnosom (»Splošna svetloba je ... posebni eter je ...«)

— Če vzamemo za predpostavko »strukturalistično« stališče, da je vsak element le križišče razlik, ki ga ločijo od drugih elementov, da njegovo istost vzpostavlja sled drugosti, lahko izločimo iz omenjenega Marxovega teksta dva »paralogizma«: produkcija je hkrati določujoča in določena, zaradi česar se »moment« produkcije razcepi v dve »obliki«, ena od njiju pa postane »enostranska«, abstraktna oblika; produkcija se konstituira kot »moment« ali element strukture skoz svojo določujočo funkcijo — vendar prav ta funkcija pritiče eni izmed posebnih produkcij, torej momentu ali elementu momenta »produkcija«: v funkciji determinante je produkcija reprezentirana kot del same sebe, element svojega elementa, to, kar jo vzpostavlja kot moment, denimo, prve vrste (v seriji produkcija, distribucija, menjava itn.), je njen lastni moment druge vrste (v seriji posebnih produkcij) — vendar ta element druge vrste zahteva, če naj bo vzpostavljen kot element, prav obstoj elementa prve vrste, ki je množica elementov druge vrste. (Lahko bi si še izmišljali opise tega položaja, in nemara bi našli katerega bolj duhovitega; vendar je bistveno ,da je to paralogizem tipa Russellove antinomije, ki jih logika rešuje s stratifikacijo predikatov, torej z **metagovorico.** Kakor se Russellova antinomija zvede na nemogoči »tertium«, tj. na hkratno pripisljivost lastnosti in njene negacije, tako je problem naddeterminacije mogoče, tokrat formalno-slovnično, stisniti v nedisjunktivnost aktiva in pasiva (»kot določujoča je določena, kot določena je določujoča«, o čemer na omenjenem mestu govori S. Žižek, in kar dobi svoj pomen, če pomislimo na — kako varljivo! — formalno simetrijo opozicije označevalec/označenec, še lepše razvidno v latinskih imenih obeh konceptov, kar nam za vselej vzame apetit za etimološko »izvornost«); v filozofskem diskurzu se ta problematika navadno (! pač od Hegla) artikulira v triadi posamično-posebno-obče, tako jo tudi misli Marx, vendar je njena pr-

vinskost, ki in kakor gre filozofskemu diskurzu, izpričana že s starinsko kretsko igro z eksistencialnim in univerzalnim kvantifikatorjem; in kar dobi svoj pomen, če pomislimo na Lacanov zapis prvega, »Il ex-siste«.)

Zgolj sumarno in čisto začasno lahko torej na naše vprašanje začnemo odgovarjati takole. (Glede na to, da pišemo s splošnega stališča — v tem spisu vseskoz predpostavljenega — vprašanja o možnosti sociologije **literarne** produkcije, je razumljivo, da se naše opazke omejujejo na problematiko **ideologema znaka,** in še ožje: na družbeno formacijo, v kateri ta ideologem dominira: na kapitalistično družbeno formacijo.) Če se torej družbeno simbolno (družbena »struktura«) konstituira skoz izključitev označevalne prakse kot tiste negativacije posebnosti sleherne prakse, ki to prakso razporeja v njeni posebnosti in — kar je isto — v njenem odnosu do vseh drugih, ima to vrsto heteroklitnih in strukturiranih »posledic«: koincidenca funkcije dominante z determinacijsko instanco (distinkcija med funkcijo in instanco nam **tu** prekriva distinkcijo med strukturnim in strukturirajočim) v družbeni ekonomiji **kot** produkciji materialnih dobrin ima za korelat **avtonomizacijo** strukturnih »nivojev« (ravni), ki se socialno-strukturno uresničuje kot konjunkcija njihove določenosti po produkcijski bazi **plus** njihova lastna sistematičnost (to je: določenost središčnega elementa-odnosa vsake instance po nekem določenem elementu-odnosu produkcijske baze **plus** univerzalizacija tega odnosa na način lastne sistemskosti, ki pa je vselej v nekem določljivem odnosu s sistemskostjo bazične produkcije) — **plus** »residua«, ki so jih te ravni »podedovale« po »za nazaj« koreliranih, a strukturno radikalno heterogenih elementih drugih (poprejšnjih) struktur — in ki zato v njih delujejo kot (na »preseganje« obsojeni) »nesmisel« (cf. Engelsovo pismo Conradu Schmidtu, 27. 10. 1890). V tej formuli označevalna praksa nastopa: 1. kot absenca (posredovanosti) v določenosti po ekonomski ravni (to določenost sociologija navadno koncipira kot takšno ali drugačno homologijo, v najboljšem primeru pa kot sistematizacijo problemov, ki se **postavljajo** — in torej »razrešujejo« ali, bolje, »ne razrešujejo« — na ravni produkcije materialnih dobrin); 2. kot »lastna sistematičnost« (torej spet kot odsotnost: tokrat kot odsotnost **porajanja,** generiranja samega tega sistema v njegovi sistemskosti); 3. in kot »residuum«, kot tisto, česar usoda je »devenir-absent«. Skratka: kot konjugacija trojne odsotnosti. (Na vseh treh točkah je to problematiko zastavil prav Engels, cf. poleg omenjenega pisma predvsem še Izvor ..., kjer sta, kolikor mu dopušča material, katerega obdeluje, maksimalno razdelani prvi dve točki, in Predgovor k prvi izdaji Izvora, kjer je skicirana **teorija** pogojev, iz katerih je to problematiko sploh mogoče razviti.) — Izključeno se **povrne** v obliki »iluzorne« (ali: imaginarne) občosti skoz filozofski diskurz kot intervencijo politike (povzetka razločevalnih sledi v sintezi občega) v »teoriji«, medtem ko praktično »insistira« kot dejanska skupnost, posredovana z odnosi eksploatacije v »občanski družbi« — kristalizirana kot realno občestvo v in po denarju. (Spet opozarjamo, da je v abstraktni sumarnosti teh tez **vsaka** beseda problematična in le nastavek za poznejšo razdelavo; ki jo deloma opravlja že pre-tekst našega pisanja, tekst Slavoja Žižka, loc. cit.) Filozofski diskurz je v **tej** konstelaciji edini, ki lahko govori s stališča utopične točke **Zusammenhang** različnih avtonomnih praks-ravni (ravni kot struktur, strukturiranih po specifičnih praksah). — Za literarni diskurz je potem že jasno, da bo v to konstelacijo pripuščen zgolj kot **diskurz,** tj. kot specifična ideološka produkcija, privlačno središče ideoloških investicij, katerih dejanska podlaga je nostalgična podoba **idealnega obrtnika,** eventualno mistificiranega v genija. **Hkrati** pa bo deloval (četudi ne zavedno-ideološko) kot polje obmejitve in u-mejitve označevalne prakse kot »ene izmed mnogih«, torej avtonomne, kar hkrati pomeni »v določljivem odnosu določenosti« glede na produkcijo materialnih dobrin. Iz česar je razumljivo, da se subverzivni učinki tekstualne produkcije dogajajo prav skoz afirmacijo **posebnosti** literarne prakse — in da so njene ideološke univerzalizacije prav zato, ker na videz prebijajo literarni ghetto, mistifikacije, ki neposredno rabijo utrjevanju obstoječih strukturnih odnosov v kapitalistični družbeni formaciji (prav zato, ker **nedominanten** obrtniški proizvodni način ideološko univerzalizirajo v formaciji, kjer dejansko dominira kapitalistični način, in na posebni ravni ideologije dejavno zakrivajo »splošno« artikulacijo te ravni z njenimi posebnimi načini na strukturo dominantnega načina). Dodamo naj torej, da je tekstualna subverzija prav afirmacija **posebnosti posebnosti** literature. (Nekatere nastavke za teorijo specifike te posebnosti je najti v Lukacsevem delu Die Kategorie der Besonderheit als die Zentralkategorie der Aesthetik, prevedenem v srbohrvaščino s pravzaprav ustreznim naslovom Prolegomena za marksističku estetiku).

PREVOD

Theodor W. Adorno

NEGATIVNA DIALEKTIKA

Uvod*

Filozofija, ki se je nekoč zdela presežena, se ohranja pri življenju, ker je bil zamujen trenutek njenega udejanjenja. Sumarična sodba, da je svet samo interpretirala, da je spričo resignacije pred realnostjo pohabljena tudi v sebi, postane potem, ko ni uspela sprememba sveta, malodušnost uma. Filozofija ne zagotavlja nobenega mesta, s katerega bi se dalo teoriji kot taki konkretno dokazati anahronizem, katerega je prej ko slej osumljena. Morda ni zadoščala interpretacija, ki je obetala praktični prehod. Trenutka, kateremu je bila zavezana kritika teorije, se ne da teoretično podaljševati. Praksa, preložena za nedogleden čas, ni več pritožna instanca proti samozadovoljni spekulaciji, marveč večinoma izgovor, da bi kritično misel, ki bi jo rabila spreminjajoča praksa, z eksekutivo zatrli kot puhlo. Potem ko je filozofija prelomila obljubo, da je eno z dejanskostjo ali da stoji neposredno pred njenim vzpostavljanjem, je primorana samo sebe brezobzirno kritizirati. Kar se je nekoč imelo, spričo videza čutov in vsakega navzven obrnjenega skustva, za tisto ne-naivno nasploh, je postalo sámo tako naivno, kakor je Goethe že pred stopetdesetimi leti imel za naivne bedne kandidate, ki so se objektivno naslanjali s spekulacijo. Introvertirani miselni arhitekt stanuje za mesecem, ki ga zasegajo ekstrovertirani tehniki. Pojmovna ohišja, v katera naj bi se dalo po filozofski šegi spraviti celoto, so vpričo izredno razvite družbe in napredkov pozitivnega naravnega spoznanja podobna preostankom enostavnega blagovnega gospodarstva sredi industrijskega poznega kapitalizma. Nesorazmerje med nočjo in slehernim duhom, ki je medtem padlo do toposa, je postalo tako nezmerno, da obsoja na neuspeh poskuse duha, zapopasti tisto premočno, poskuse, ki jih inspirira njegov lasten pojem. Volja do tega razodeva pretenzijo po moči, ki jo ovrže to, kar hoče zapopasti. Regresija filozofije v posebno znanost, ki so jo izsilile posebne znanosti, je najobčutljivejši izraz njene zgodovinske usode. Če se je Kant po lastnih besedah osvobodil šolskega pojma filozofije z njenim pojmom sveta[1], je filozofija prisilno regredirala v svoj šolski pojem. Kjer ga zamenjuje s pojmom sveta, se njene pretenzije osmešijo. Hegel je kljub nauku o absolutnem duhu, kateremu je pripisoval filozofijo, umel le-to kot goli moment v realnosti, kot dejavnost v delitvi dela, ter jo tako omejil. Iz tega je od tedaj nastala njena lastna omejenost, njeno neskladje z realnostjo, in sicer tem bolj, čim temeljiteje je pozabljala tisto omejitev in kot nekaj njej tujega zavračala premislek o svoji lastni vmestitvi v celoti, ki jo monopolizira kot svoj objekt, namesto da bi spoznala, kako zelo je od nje odvisna vse do svojega notranjega sklopa, do svoje imanentne resnice. Samo filozofija, ki se reši takšne naivnosti, je sploh vredna, da jo mislimo dalje. Njena kritična samorefleksija pa se ne sme zaustaviti pred najvišjimi dvigi njene zgodovine. Vprašati bi se morala, če in kako je po padcu Heglove filozofije sploh še možna, tako kot je Kant povpraševal po možnosti metafizike po kritiki racionalizma. Če predstavlja Heglov nauk o dialektiki nedosežen poskus, da bi bil s filozofskimi pojmi kos tistemu, kar je tem pojmom heterogeno, se je treba, kolikor se je njegov poskus zlomil, izreči o manjkajočem razmerju do dialektike.

Nobena teorija ne ubeži več trgu: vsaka je ponudena na prodaj kot možna med konkurirajočimi si mnenji, vsaka je dana na izbiro, vsako pogoltnejo. Toda tako kot si misel spričo tega ne more nadeti plašnic, tako kot se samopravično prepričanje, da je lastna teorija izvzeta tej usodi, zagotovo sprevrne v

---

* Prevod po izdaji **Negative Dialektik,** Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966. Ostali prevodi Adorna v slovenščino: **Žargon pravšnjosti** (Jargon der Eigentlichkeit, prev. B. Debenjak, CZ, Ljubljana 1972), **K subjektu in objektu** (Zu Subjekt und Objekt, prev. R. Riha, v Časopisu za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 7—8, Ljubljana 1975). Prevodi v srbohrvaščino, poleg krajših revialnih prevodov: **Tri studije o Hegelu** (Drei Studien zu Hegel, Veselin Masleša, Sarajevo 1972), — skupaj z M. Horkheimerjem — **Dijalektika prosvjetiteljstva** (Dialektik der Aufklärung, Veselin Masleša, Sarajevo 1974). Osnovne podatke in bibliografijo je najti v spremni besedi B. Debenjaka k **Žargonu pravšnjosti.** (Op. prev.)

poveličanje samega sebe, tako tudi dialektiki zaradi tega očitka in zaradi nanj pripetega njene odvečnosti, očitka o poljubnosti od zunaj prilepljene metode, ni treba umolkniti. Njeno ime pove zaenkrat samo to, da se predmeti ne razpustijo v svojem pojmu, da pojmi zaidejo v protislovje z običajno normo adekvatnosti. Protislovje ni to, v kar ga je Heglov absolutni idealizem moral neizogibno poveličati: ni neko heraklitovsko bistveno. Je indeks neresnice o identiteti, razpuščanja zapopadenega v pojmu. Mišljenje pa vsebuje videz identitete še po svoji čisti formi. Misliti pomeni identificirati. Pojmovni red se zadovoljeno vrine pred to, kar hoče mišljenje zapopasti. Njegov videz in njegova resnica sta križem zvezana. Videza se ne da dekretorično odstraniti, denimo z zagotavljanjem o nekem na-sebi-bivajočem zunaj totalitete miselnih določil. Na tihem je pri Kantu predpostavljeno — in Hegel je to mobiliziral proti njemu — da je onstran pojma ležeče na-sebi kot tisto povsem nedoločeno nično. Zavest videznosti pojmovne totalitete nima druge možnosti, kot da imanentno prebije videz totalne identitete: po njeni lastni meri. Ker pa je ta totaliteta zgrajena v skladu z logiko, katere jedro je stavek o izključenem tretjem, privzame vse, kar ni v skladu z njim, vse kvalitativno različno, znak protislovja. Protislovje je tisto neidentično z aspekta identitete; primat principa protislovja v dialektiki meri tisto heterogeno v enotujočem mišljenju. Le-to se presega, ko trči ob svojo mejo. Dialektika je konsekventna zavest neidentičnosti. Ne zavzema vnaprej nekega stališča. K njej žene misel njena neogibna nezadostnost, to, kar misel zakrivi nad tem, kar misli. Ugovor zoper dialektiko — v rabi od aristotelovskih kritikov Hegla dalje[2] — češ da spravlja sama vse, kar zaide v njeno kolesje, v zgolj logično formo protislovja, in da ob tem pušča ob strani — tako je argumentiral še Croce[3] — polno raznolikost nekontradiktornega, tega, kar je preprosto razlikovano, zvali krivdo stvari na metodo. To, kar je diferencirano, se kaže divergentno, disonatno, negativno tako dolgo, dokler mora zavest po lastni formaciji siliti k enotnosti: kot zavest meri to, kar z njo ni identično, ob svoji pretenziji po totalnosti. Dialektika postavlja to pred zavest kot protislovje. Protislovnost ima sama spričo imanentnega bistva zavesti značaj neogibne in usodne zakonitosti. Identiteta in protislovje mišljenja sta privarjena drug k drugemu. Totaliteta protislovja ni nič drugega kot neresnica totalne identifikacije, tako kot se v tej manifestira. Protislovje je identiteta pod prekletstvom zakona, ki aficira tudi neidentično.

Ta zakon pa ni zakon mišljenja, marveč je realen. Kdor se pokori dialektični disciplini, bo moral to gotovo plačati z bridko žrtvijo kvalitativne raznolikosti skustva. Toda osiromašenje skustva z dialektiko, nad katerim so ogorčeni zdravi nazori, se izkaže v upravljanem svetu kot primerno abstraktni enoličnosti le-tega. Bolečina dialektike je bolečina nad svetom, povzdignjena v pojem. Spoznanje se ji mora ukloniti, če noče konkretnosti znova ponižati v tisto ideologijo, v katero se je realno začelo spreminjati. Spremenjena verzija dialektike bi se zadovoljila z njeno slabotno renesanso: njenim duhovno-zgodovinskim izpeljevanjem iz Kantovih aporij in iz tistega kar so v svojih sistemih načrtovali, ne pa tudi dosegli njegovi nasledniki. To je moči doseči zgolj negativno. Dialektika razvije ob občega narekovano diferenco posebnega in občega. Medtem ko ji — kot ovedenemu razkolu subjekta in objekta — subjekt ne more ubežati, ko zareže v vse, kar, vključno z objektivnim, subjekt misli, pa bi se v spravi končala. Sprva bi osvobodila neidentično, rešila bi ga še poduhovljene prisile, šele ona bi razkrila mnoštvo različnega, nad katerim dialektika ne bi več imela moči. Bila bi spomin na mnogo, ki ne bi bilo več sovražno, kar je za subjektivni um anatema. Dialektika je namenjena spravi. Demontira logični prisilni značaj, kateremu sledi; zaradi tega jo zmerjajo s panlogizmom. Kot idealistična je bila dialektika speta s prevlado absolutnega subjekta kot sile, ki negativno povzroča tako vsako posamično gibanje pojma kot celoten tek. Takšen primat subjekta je zgodovinsko obsojen, tudi v Heglovi koncepciji, ki je presegala posamično človeško ter celo Kantovo in Fichtejevo transcedentalno zavest. Ne samo da ga spodriva nemoč omagane misli, ki spričo premoči toka sveta obupa nad tem, da bi ta tok konstruirala; tudi nobena od sprav — od logičnih do politično-zgodovinskih, ki jih je uveljavljal obsolutni idealizem — vsak drug je bil inkonsekventen — ni bila dovolj trdna, da bi vzdržala. Da se dosledni idealizem sploh ni mogel konstituirati drugače kot skupek protislovja, je tako njegova konsekventno-logična resnica kot kazen, ki doleti njegovo logičnost kot logičnost; je tako videz kot nujnost. Obnova obravnave proti dialektiki, katere neidealistična podoba je med-

tem propadla v dogmo, idealistična pa v dobrino omike, pa ne odloča edino o aktualnosti nekega zgodovinsko izročenega načina filozofiranja ali filozofske strukture predmeta spoznanja. Hegel je filozofiji znova vrnil pravico in sposobnost, da misli vsebinsko, namesto da se zadovolji z analizo praznih in v emfatičnem pomenu ničnih form spoznanja. Sodobna filozofija znova zapade tam, kjer sploh obravnava nekaj vsebinskega, bodisi v poljubnost svetovnega nazora, bodisi v tisti formalizem, v tisto »enakovredno/ravnodušno« (Gleichgültiges), proti kateremu je nastopil Hegel. To zgodovinsko dokazuje fenomenologija, ki jo je nekoč oživljala potreba po vsebini s svojim razvojem v nagovor biti, ki zavrača sleherno vsebino kot onečiščenje. Heglovo vsebinsko filozofiranje je imelo za svoj temelj in rezultat primat subjekta ali, po slavni formulaciji iz uvodnih razmišljanj Logike, identiteto identitete in neidentitete[4]. Za Hegla je določeno posamezno določljivo z duhom, ker bi naj njegovo imanentno določilo ne bilo drugega kot duh. Filozofiranje bi brez te supozicije, po Heglu, ne bilo sposobno spoznati to, kar je vsebinsko in bistveno. Če idealistično pridobljen pojem dialektike ne hrani izkušenj, ki so — v nasprotju s Heglovim zanosom — neodvisne od idealistične aparature, se filozofija ne more ogniti odpovedi, ki si prepoveduje vsebinski uvid, ki se omejuje na metodiko znanosti, razglaša le to za filozofijo ter se virtuelno razveljavlja.

Filofozija ima glede na zgodovinski položaj svoj resnični interes tam, kjer Hegel, složen s tradicijo, izkazuje svojo nezainteresiranost: pri brezpojmovnem, posameznem in posebnem; pri tem, kar so od Platona dalje odpravljali kot minljivo in nebistveno, in na kar je Hegel prilepil etiketo lene eksistence. Tema filozofije bi bile kvalitete, ki jih kot kontigentne degradira v quantité négligeable. Za pojem postane nujno to, kar ne doseže, kar njegov abstrakcijski mehanizem izloča, kar ni že eksemplar pojma. Tako Bergson kot Husserl, stebra filozofske moderne, sta to sprožila, vendar sta se pred tem umaknila v tradicionalno metafiziko. Bergson je nepojmovnemu na ljubo z nasilno gesto kreiral drugačen tip spoznanja. Brezrazličen tok življenja odplavlja dialektični duh; to, kar je rečevno zatrdelo (das dinghaft Verfestigte), je odpravljeno kot subaltarno, ni zapopadeno skupaj s svojo subaltarnacijo. Sovraštvo do togega občega pojma ustvarja kult iracionalne neposrednosti, suverene svobode sredi nesvobodnega. Bergson je oba svoja načina spoznanja pustil v takšnem medsebojnem dualizmu, kot so to le še nauki Descartesa in Kanta, proti katerim se je boril; intuitivno spoznanje pušča kavzalnomehanično, kot pragmastično vedenje, prav tako pri miru, kot razvezana sproščenost tistih, ki se morajo za svoj privilegij zahvaliti meščanskemu sklopu, le-tega ne ovira. Slavljene intuicije same so videti v Bergsonovi filozofiji precej abstraktne, komaj da presegajo fenomenalno zavest časa, ki celo pri Kantu utemeljuje kronološki-fizikalni — po Bergsonovem uvidu prostorski — čas. Gotovo eksistira intuitivni način obnašanja duha, arhaičen preostanek mimetičnega reagiranja, dejansko še dalje, čeprav se ga da le težko razviti. Predpreteklo tega načina obnašanja obljublja nekaj, kar presega zatrdelo zdajšnjost. Intuicije pa se posrečijo le tu in tam. Vsako spoznanje, tudi Bergsonovo lastno, potrebuje, ravno če naj se konkretizira, racionalnost, ki jo Bergson sam zaničuje. Trajanje, povzdignjeno v absolut, čisto nastajanje, actus purus, bi se sprevrnilo v prav tisto brezčasnost, ki jo Bergson graja na metafiziki od Platona in Aristotela dalje. Ni mu bilo mar tega, da bi bilo moči vizirati to, za katerim tipa — če naj ne ostane samo fata morgana — zgolj z instrumentarijem spoznanja, z refleksijo lastnih sredstev le-tega in da se v postopku, ki je že od začetka neposredovan s postopkom spoznanja, sprevrže v samovoljo. — Logik Husserl pa je sicer izpostavil nasproti generalizirajoči abstrakciji modus, s katerim naj bi z zrenjem izločili bistvo. Toda bistvo, kateremu je bilo to zrenje namenjeno, se ni v ničemer razlikovalo od utečenih občih pojmov. Med prireditvami bistvogledja in njegovim terminus ad quem vlada skrajne nesorazmerje. Oba poskusa preboja se nista izvila idealizmu: Bergson se je, tako kot njegovi pozitivistični smrtni sovražniki, usmeril na donnes immédiates de la consicience, podobno kot se je Husserl na fenomene zavestnega toka. Oba pa ostajata v območju subjektivne imanence[5]. Zoper oba bi bilo treba vztrajati na tem, kar sta si zaman zamišljala; reči — zoper Wittgensteina — kar se ne da izreči. Enostavno protislovje te zahteve je protislovje same filozofije: kvalificira jo kot dialektiko, preden se zaplete samo v svoja posamična protislovja. Delo filozofske refleksije je v tem, da razlaga tisto paradoksijo. Vse drugo je označevanje, naknadna konstrukcija, je predfilozofsko tako danes kot za časa Hegla. Neko četudi še tako vprašljivo zaupanje, da filozofija to lahko vendar opravi; da pojem

lahko presega pojem, tisto, kar opremlja in kar odreže (das Zurüstende und Abschneidende), in da tako doseže brezpojmovno, je za filozofijo neodpravljivo in je tako del tiste naivnosti, za katero boleha. Drugače mora filozofija, in z njo ves duh, kapitulirati. Niti najenostavnejše operacije se ne bi dalo misliti nobene resnice ne bi bilo, emfatično bi bilo vse samo nič. Tisto, kar pojmi zadanejo na resnici čez njen abstraktni obseg, pa ne more imeti druge scene kot to, kar pojmi potlačijo, odvržejo in zaničujejo. Utopija spoznanja bi bila, razpreti nepojmovno s pojmi, ne da bi jim ga prienačili.

Takšen pojem dialektike zbuja dvom v svojo možnost. Zdi se, da antecipacija neprenehanega gibanja v protislovjih uči, pa naj še tako spremenjeno, o totaliteti duha, o prav tisti razveljavljeni identiteti. Duh, ki da neodjenljivo reflektira o protislovju v stvari, da mora biti sam ta stvar, če se hoče drugod ta organizirati glede na formo protislovja. Resnica, ki da v idealistični dialektiki žene čez vsako partikularno kot neko zaradi svoje enostranosti napačno, da je resnica celote; če ne bi bila mišljena že vnaprej, bi dialektičnim korakom manjkala motivacija in smer. Temu lahko odgovorimo, da je objekt duhovnega skustva na sebi, nadvse realno, antagonističen sistem, da to ni šele zaradi svoje posredovanosti z reflektirajočim subjektom, ki sebe zopet najde v njem. Prisilni ustroj realnosti, ki ga je idealizem projiciral v področje subjekta in duha, je treba iz tega področja prestaviti nazaj. Od idealizma ostane, da je objektivna determinanta duha, družba, tako skupek subjektov kot njihova negacija. Subjekti so v družbi nespoznavni in oropani svoje moči; zato je tako obupno objektivna in pojem, kot jo idealizem napak razloži kot nekaj pozitivnega. Sistem ni sistem absolutnega, marveč nadvse pogojenega duha tistih, ki z njim razpolagajo in ne morejo niti vedeti, kako zelo je njihov lasten. Subjektivna preformacija materialnega družbenega produkcijskega procesa, v temelju različna od teoretične konstrukcije, je njegovo nerazrešeno, s subjekti nespravljeno. Njihov lasten um, ki, tako brezzavesten kot transcendentalni subjekt, z menjavo vzpostavlja identiteto, je inkomenzurabilen subjektom, ki jih spravlja na isti imenovalec: subjekt kot sovražnik subjekta. Predhodna občost je tako resnična kot neresnična: resnična je, ker stvarja tisti »eter«, ki ga Hegel imenuje duh; neresnična je, ker njen um še ni um, njena občost pa je produkt partikularnega interesa. Zato filozofska kritika identitete prehaja filozofijo. Neizrekljivo utopije pa je, da je to, kar se ne da subsumirati pod identiteto — po Marxovi terminologiji uporabna vrednost — vseeno potrebno, da bi življenje, celo v vladajočih produkcijskih odnosih, sploh še obstajalo. Utopija sega v to, kar se je zarotilo, da se ne bo realizirala. Vpričo konkretne možnosti utopije je dialektika onlologija nepravih razmer. Prave bi bile od nje osvobojene, ne bi bile ne sistem ne protislovje.

Filozofija, tudi Heglova, se izpostavlja splošnemu ugovoru, da se vnaprej idealistično odloča tako, da so njen material neogibno pojmi. Dejansko ne more nobena filozofija, celo ekstremi empirizem ne, privleči facta bruta za lase in jih predstaviti tako kot primere v anatomiji ali eksperimente v fiziki, nobena ne more, kot jo kako slikarstvo vabeče slepi, lepiti posamične reči v tekste. Toda argument jemlje v svoji formalni občosti pojem tako fetišistično, kot se ta znotraj svojega okrožja naivno razlaga — kot samo sebi zadostno totaliteto, nad katero filozofsko mišljenje nima moči. V resnici merijo vsi pojmi, tudi filozofski, na nepojmovno, ker so sami momenti realnosti, ki primora — primarno zaradi obvladovanja narave — v njihovo oblikovanje. To, kot kar se pojmovno posredovanje kaže samemu sebi, od znotraj, prednost njegove sfere, brez katere da ni nič vedenega, se ne sme zamenjevati s tem, kar je to posredovanje na sebi. Takšen videz na-sebi-bivajočega mu podeljuje gibanje, ki ga izvzame realnosti, v katero je samo vpeto. Iz stiske filozofije, da operira s pojmi, prav tako ne smemo narediti kreposti njihove prioritete, kakor ne smemo obratno kritike te kreposti spremeniti v sumarično obsodbo filozofije. Toda uvid, da njihovo pojmovno bistvo kljub svoji neizbežnosti ni nekaj zanjo absolutnega, je spet posredovan z ustrojem pojma in ni dogmatična ali celo naivno-realistična teza. Pojmi kot denimo pojem biti na začetku Heglove Logike sprva emfatično pomenijo nepojmovno; menijo, kot pravi Lask, čez sebe. K njihovemu smislu sodi, da se ne zadovoljijo v svoji lastni pojmovnosti, čeprav si s tem, da vključujejo nepojmovno kot svoj smisel, le-to tendenčno prienačijo ter tako ostajajo ujeti v sebi. Njehova vsebina jim je tako imanentna: duhovna, kot ontična: njim transcendentna. S samozavedanjem tega se lahko znebijo svojega fetišizma. Filozofska refleksija si zagotavlja nepojmovno v pojmu. Drugače bi bil ta, kot pravi Kant, prazen,

nazadnje bi sploh ne bil več pojem nečesa, ter bi tako bil ničen. Filozofija, ki to spozna, ki izbriše avtarkijo pojma, si sname obvezo z oči. Da je pojem pojem, tudi če govori o bivajočem, ne spremeni ničesar na tem, da je sam vpleten v neko nepojmovno celoto, pred katero se zagradi edino s svojo postvarelostjo, ki ga seveda kot pojem vzpostavi. Pojem je v dialektični logiki moment kot vsak drug. Njegova posredovanost z nepojmovnim preživi v njem zaradi njegovega pomena, ki s svoje strani utemeljuje njegovo pojmovno bit. Zanj je prav tako značilno, da se nanaša na nepojmovno — tako končno po tradicionalni spoznavni teoriji vsaka definicija pojmov potrebuje nepojmovne, deiktične momente — kot to, da se, nasprotno, kot abstraktna enotnost z njim zaobseseženih onta oddaljuje od ontičnega. Tečaj negativne dialektike je, da spremeni to smer pojmovnosti, da jo obrne k nepojmovnem. Z uvidom v konstitutivni značaj nepojmovnega v pojmu bi razpadla identitetna prisila, ki jo pojem brez takšne zadrževalne refleksije nosi s seboj. Iz videza nasebnosti pojma kot enotnosti smisla pelje njegovo samoovedenje lastnega pomena.

Razčaranje pojma je protistrup filozofije. Prepričuje njeno bohotenje: da postane sama sebi absolut. Spremeniti je treba neko idejo, ki jo je zapustil idealizem in ki jo je skvaril bolj kot katerokoli drugo — idejo neskončnega. Ni stvar filozofije, da izčrpno pojasnjuje, kot je to navada v znanosti, da reducira fenomene na minimum stavkov; to najavlja Heglova polemika proti Fichteju, ki da izhaja iz »reka«. Pač pa se hoče filozofija dobesedno potopiti v to, kar ji je heterogeno, ne da bi to spravila v vnaprej pripravljene kategorije. Rada bi se tako tesno privila k njemu, kakor sta si to zaman želela programa fenomenologije in Simmla: filozofija meri na nezoženo povnanjenje. Filozofsko vsebino je moč zajeti edino tam, kjer jo filozofija ne oktroira. Odpovedati se moramo iluziji, da filozofija lahko uroči bistvo v končnost svojih določitev. Mogoče so idealistični filozofi samo zato tako usodno hitro uporabljali besedo neskončen, ker so hoteli pomiriti glodajoči dvom v revno končnost svoje — pa tudi Heglove, njegovi nameri navkljub — pojmovne aparature. Tradicionalna filozofija meni, da ima svoj predmet v lasti kot neskončen, ter tako postaja kot filozofija končna in zaprta. Spremenjena filozofija bi morala razveljaviti tisto zahtevo, ne bi več smela prepričevati sebe in druge, da razpolaga z neskončnim. Toda namesto tega bi sama — previdno razumljeno — postala neskončna toliko, kolikor zavrača, da bi se fiksirala v korpus številnih teoremov. Njena vsebina bi bila raznovrstnost predmetov, ki se ji vsiljujejo ali ki jih išče, raznovrstnost, ki je ne priredi noben shematizem; predmetom bi se resnično prepustila, ne bi jih uporabljala kot zrcalo, v katerem zopet razbere sebe, zamenjujoč svojo zrcalno sliko s konkretnostjo. Filozofija ne bi bila nič drugega kot polno, nezreducirano skustvo v mediju pojmovne refleksije; celo »znanost o skustvu zavesti« je degradirala vsebino takšnega skustva v primere kategorij. Kar žene filozofijo k tveganemu prizadevanju njene lastne neskončnosti, je nezagotovljeno pričakovanje, da sleherno posamezno in partikularno, ki ga razreši, predstavlja v sebi — enako kot Leibnizova monada — tisto celoto, ki se ji kot takšna vedno znova izmakne; seveda bolj po prestabilizirani disharmoniji kot po harmoniji. Metakritični obrat proti prvi filozofiji je obenem obrat proti končnosti filozofije, ki o neskončnosti blebeče, upošteva pa je ne. Spoznanje ne obvladuje popolnoma nobenega svojih predmetov. Ne sme pripravljati fantazem celote. Naloga filozofske interpretacije umetniških del tako ne more biti, da s pojmom vzpostavi njihovo identiteto, da jih v njem použije; delo pa se z interpretacijo razvije v svoji resnici. Kar pa se da naučiti, bodisi kot urejen sosled abstrakcije, bodisi kot uporaba pojmov na tem, kar je z njihovo definicijo zaobseženo, je lahko sicer koristno kot tehnika v najširšem pomenu, a za filozofijo, ki se ne vključuje v nek red, ostaja brez pomena. Principielno lahko vedno zalde; le zato lahko nekaj pridobi. Skepsa in pragmatizem, nazadnje celo njegova nadvse humana Deweyeva verzija, sta to pripoznala; povdarjeni filozofiji bi bilo treba to dovolati kot ferment, ne pa da se ji vnaprej odpovejo v prid njene preizkušnje. Filozofija vsebuje glede na totalno gospostvo metode, korektivno, moment igre, ki bi ga tradicija poznanstvenja rada izgnala iz nje. Tudi za Hegla je bila to nevralgična točka, saj završe » ... vrste in razlike, ki jih določa vnanje naključje in igra, ne pa um«[6]. Nenaivna misel ve, kako malo doseza mišljeno, in mora vendar vedno govoriti tako, kot da bi le-to povsem imela. To jo približa klovnovstvu. Njegovih potez ne sme zatajiti, tem manj, ker ji samo one odpirajo upanje na to, kar ji je preprečeno. Filozofija je tisto najresnejše, toda tako resna pa zopet tudi ni. Kar meri na to, kar ni a priori že samo in nad katerim nima

potrjene moči, pripada, po lastnem pojmu, sferi neukročenega, ki jo je pojmovno bistvo razglasilo za tabu. Pojem lahko samo tako zastopa stvar tistega, kar je potlačila mimesis, da si v svojih lastnih načinih obnašanja prisvoji nekaj od nje, ne da bi sebe izgubil njej v prid. Tako estetski moment filozofiji ni akcidentalen, čeprav iz povsem drugega razloga kot pri Schellingu. Njena naloga pa zato ni nič manj, odpraviti ga v obveznosti svojih uvidov v to, kar je dejansko. Ti uvidi in igra so njena pol. Afiniteta filozofije do umetnosti prve ne upravičuje do posojil pri tej, še najmanj zaradi intuicij, ki jih imajo barbari za prerogativ umetnosti. Tudi v umetniško delo komaj da kdaj udarijo izolirano, kot bliski od zgoraj. Intuicije so zraščene z oblikovnim zakonom tvorbe, če bi jih hoteli iz nje preparirati, bi razpadle. Mišljenje ne varuje docela izvorov, katerih bistrost bi ga osvobodila mišljenja; noben tip spoznanja ni razpoložljiv, ki bi bil absolutno različen od razpolagajočega, pred katerim intuicionizem panično in zaman beži. Filozofija, ki bi posnemala umetnost, ki bi hotela sama iz sebe postati umetniško delo, bi samo sebe razveljavila. V tem, ko bi svojemu ravnanju dopuščala prevlado, kateri se heterogeno kot material a priori ukloni, bi postulirala pretenzijo do identitete: da se njen predmet v njej razpusti: za filozofijo pa je tematičen prav njen odnos do heterogenega. Filozofija in umetnost nimata svojega skupnega v formi ali v oblikujočem postopku, marveč v nekem načinu obnašanja, ki prepoveduje psevdomorfozo. Obe sta svoji vsebini zvesti skozi njuno nasprotje; umetnost tako, da se ograjuje od svojih pomenov; filozofija tako, da se ne oklepa nobenega neposrednega. Filozofski pojem ne opušča hrepenenja, ki umetnosti kot brezpojmovni vdihuje dušo, in katerega izpolnitev ubeži njeni neposrednosti kot videzu. Pojem, organon mišljenja, pa vendar zid med njim in tistim, kar je misliti, negira ono hrepenenje. Filozofija ne more takšne negacije niti zaobiti, niti se ji ne more ukloniti. Njena naloga je v prizadevanju, dospeti s pojmom čez pojem.

Tudi po odpovedi idealizmu ne more filozofija brez spekulacije — seveda v pomenu, ki je širši od Heglovega vse preveč pozitivnega* — ki ji je idealizem prinesel slavo in ki je bila z njim prepovedana. Pozitivistom ni težko očitati spekulacije Marxovemu materializmu, ki izhaja iz objektivnih bistvenih zakonov, ne pa iz neposrednih danosti ali iz protokolarnih stavkov. Da bi se očistili suma ideologije, je zadnje čase bolj primerno imenovati metafizika Marxa, ne pa razrednega sovražnika. Toda varna tla so fantazem, kjer pretenzija na resnico terja, da se vzdignemo nad njih. Filozofije ni moči zadovoljiti s teoremi, ki jo hočejo odvrniti od njenega bistvenega interesa, namesto da bi ga zadovoljili, čeprav z Ne. Gibanja proti Kantu od devetnajstega stoletja dalje so to čutila, vendar vedno znova kompromitirala z mračnjaštvom. Upor filozofije pa potrebuje razvitje. Tudi v glasbi, verjetno pa v vsaki umetnosti, ni impuls, ki oživlja prvi takt, že takoj izpolnjen, marveč je to šele v artikuliranem poteku. Tako glasba kritizira videz, videz zdajšnjosti vsebine tu in zdaj, pa naj je še tako videz kot totaliteta. Takšno posredovanje se filozofiji ne poda nič manj. Če si nepremišljeno lasti, da bo to izrekla, jo zadane Heglova razsodba o prazni globini. Kdor govori o globokem, postane zategadelj prav tako malo globok, kot ne postane roman, ki referira metafizične nazore svojih oseb, zaradi tega metafizičen. Zahtevati od filozofije, da se ukvarja s vprašanjem po biti ali z drugimi glavnimi temami zahodne metafizike, je primitivna vera v snov. Seveda se ne more izmakniti objektivni digniteti teh tem, toda ni se moči zanašati na to, da ji obravnavanje velikih predmetov ustreza. Tako zelo se mora bati utečenih tirov filozofske refleksije, da išče njen emfatični interes

* »Če se sicer na skepticizem še dandanes pogosto gleda kot na neudržljivega sovražnika vsakega pozitivnega vedenja nasploh in s tem tudi filozofije, pa je treba zoper to pripomniti, da je dejansko samo končno, abstraktno razumljivo mišljenje tisto, ki se mora skepticizma bati in se mu ne zmore upreti, medtem ko vsebuje filozofija to skeptično kot moment v sebi, namreč kot dialektični. Filozofija pa se potem ne ustavi pri zgolj negativnem rezultatu dialektike, kot je to primer s skepticizmom. Ta napak razume svoj rezultat, v tem ko ga obdrži kot golo, tj. kot abstraktno negacijo. V tem ko ima dialektika za svoj rezultat tisto negativno, je to prav kot rezultat hkrati tisto pozitivno, kajti tisto, iz česar rezultira vsebuje kot odpravljeno v sebi in ni brez njega. To pa je temeljno določilo tretje forme logičnega, namreč tistega spekulativnega ali pozitivno-umnega.« (Hegel, WW —8, S 194ff.)

zavetje v efemernih objektih, ki še niso preobloženi z intencami. Preoddano filozofsko problematiko je treba določeno negirati, priklenjeno seveda na njena vprašanja. Svet, objektivno spodrecan v totaliteto, zavesti ne izpusti. Nenehno jo fiksira tam, od koder hoče proč; toda mišljenje, ki čilo-veselo začenja od začetka, ne da bi mu bilo mar zgodovinske podobe svojih problemov, postane še toliko bolj njihov plen. Ideje globine je filozofija deležna le zaradi svojega mislečega diha. Model za to je v novejšem času Kantova dedukcija čistih razumskih pojmov; njen avtor v brezdanji apologetični ironiji pravi, da je »zastavljena nekolikanj globoko«[7]. Tudi globina je, in Hegel tega ni prezrl, moment dialektike, ni izolirana kvaliteta. Po neki ogabni nemški tradiciji nastopajo kot globoke tiste misli, ki jih je moči zapriseči na teodicejo zla in smrti. Teološki terminus ad quem je zamolčan in podtaknjen, kot da bi o digniteti misli odločal njen rezultat, potrditev transcendence ali potopitev v notrinskost, golo zasebnost: kot da bi bil odmik od sveta kar naravnost eno z zavestjo temelja sveta. Nasproti fantazmom globine, ki so bili v zgodovini duha vedno naklonjeni zanje preplitvem obstoječem, bi upor bil njihova resnična mera. Moč obstoječega postavlja fasade, v katere udarja zavest. Le-ta si mora prizadevati, da jih prebije. Samo to bi postulat globine iztrgalo ideologiji. V takšnem uporu preživi spekulativni moment: kar ne dopušča, da bi mu njegov zakon predpisovala dana dejstva, jih še v najtesnejšem stiku s predmeti in v odpovedi sakrosanktni transcendenci transcendira. Svoboda misli je to, v čemer le-ta presega tisto, na kar se upirajoč veže. Sledi izraznemu teženju subjekta. Potreba, pustiti trpljenju, da spregovori, je pogoj vsake resnice. Kajti trpljenje je objektivnost, ki bremeni subjekt: tisto kar le-ta izkuša kot svoje najbolj subjektivno, njegov izraz, je objektivno posredovano.

To bo morda pomagalo razložiti, zakaj filozofiji njen prikaz ni vnanjen in ravnodušen, marveč je njeni idejі imanenten. Njen integralni izrazni moment, nepojmovno-mimetičen, se objektivira le s prikazom — z jezikom. Svoboda filozofije ni nič drugega kot možnost, da pripomore svoji nesvobodi, da se glasno izrazi. Če se izrazni moment nameta kot nekaj več, se izrodi v svetovni nazor; kjer se filozofija odreče izraznemu momentu in dolžnosti prikaza, jo zenačijo z znanostjo. Izraz in stringenca zanjo nista dihotomični možnosti. Drug drugega potrebujeta, ni enega brez drugega. Izraz je z mišljenjem, s katerim se trudi tako kot se mišljenje z njim, razrešen svoje naključnosti. Mišljenje postane zavezujoče šele kot izraženo, z jezikovnim prikazom. Kar je ohlapno povedano, je slabo mišljeno. Z izrazom je izraženemu izsiljena stringenca. Ni sam sebi namen na račun izraženega, marveč le-to ugrabi rečevnemu stvoru, ki je sam predmet filozofske kritike. Spekulativna filozofija brez idealističnih substrukcij terja zvestobo stringenci, da bi zlomila njeno pretenzijo po moči. Benjamin, čigar prvotna zasnova Pasaž je povezovala spekulativno zmožnost brez primere z mikrološko bližino do stvarnih vsebin, je kasneje v neki korespondenci sodil o prvi, pravzaprav metafizični plasti tega dela, da jo je moči ovladati le kot »nedovoljeno 'pesniško'«[8]. To oznanilo kapitulacije označuje tako težavnost filozofije, ki noče zdrsniti, kot točko, na kateri je treba gnati njen pojem dalje. Verjetno je imelo za vzrok skoraj svetovnonazorsko prevzemanje dialektičnega materializma z zaprtimi očmi. Da se Benjamin ni odločil za dokončni zapis teorije pasaž, opozarja na to, da je filozofija le tam še več kot pogon (Betrieb — podjetje), kjer se izpostavi totalnemu neuspehu, kot odgovor na tradicionalno izmamljeno absolutno gotovost. Benjaminovo malodušnost nasproti lastni misli je pogojeval ostanek nedialektične pozitivnosti, ki jo je formalno nespremenjeno vlekel s seboj iz teološke v materialistično fazo. Nasprotno pa ima Heglova izenačenje negativnosti z mislijo, ki naj bi varovala filozofijo tako pred pozitivnostjo znanosti kot pred amatersko kontingenco, skustveno vsebino. Mišljenje je že samo na sebi, pred vsako posebno vsebino, negiranje, upor proti tistemu, kar mu je vsiljeno; to je mišljenje podedovalo od svojega pravzora, od odnosa dela do njegovega materiala. Če ideologija danes bolj kot kdajkoli prej spodbuja misel k pozitivnosti, potem zvito registrira, da je ravno ta mišljenju nasprotna in da je potreben prijazen prigovor socialnih avtoritet, da bi misel navadili pozitivnosti. Prizadevanje, ki je implicirano kot nasprotje pasivističnega zrenja v samem pojmu mišljenja, je že negativno, je upor proti prisoji slehernega neposrednega, da se mu mora mišljenje ukloniti. Sodba in sklep, miselni formi, brez katerih tudi kritika mišljenja ne more, vsebujeta v sebi kritične zametke: njuna določenost je vedno hkrati izključitev tistega, kar nista dosegli, resnica, ki jo hočeta organizirati, pa zanika, čeprav z vprašljivo pravico, tisto, kar ti formi nista oblikovali. Sodba, da je

nekaj tako, potencialno zavrača, da je relacija njenega subjekta in njenega predikata drugačna, kot pa je izražena v sodbi. Miselne forme hočejo prek tistega, kar zgolj obstoji, kar je »dano«. Ost, ki jo mišljenje naperi proti svojemu materialu, ni edino obvladovanje narave, ki je postalo spiritualno. Medtem ko mišljenje dela silo temu, nad čemer izvaja sintezo, sledi obenem nekemu potencialu, ki čaka v tem, kar mu stoji nasproti, ter je brezzavestno poslušno ideji, popraviti zopet na posameznih kosih, kar je samo zagrešilo; filozofija se tega brezzavestnega ove. Nespravljivemu mišljenju se pridruži upanje na spravo, ker upor mišljenja proti zgolj bivajočemu, oblastna svoboda subjekta, indentira tudi to na objektu, kar je ta zaradi svoje prirejenosti v objekt izgubil.

Tradicionalna spekulacija je razvila sintezo raznolikosti, ki jo predstavlja, na kantovski bazi, kot kaotično; naposled si je prizadevala, da bi izpredla iz sebe sleherno vsebino. Nasprotno pa je telos filozofije, tisto odprto in nepokrito, tako antisistematičen kot njena svoboda, da razlaga fenomene, s katerimi se goloroka spoprijema. Toda še vedno mora upoštevati sistem toliko, kot ji njej heterogeno stopi nasproti kot sistem. V njega se razvija upravljani svet. Sistem je negativna objektivnost, ne pa pozitivni subjekt. V zgodovinski fazi, ki je odslovila sisteme v ominozno carstvo miselnih pesnitev in je od njih obdržala samo nejasni oris sheme reda, si je težko živo predstavljati, kaj je nekoč gnalo filozofski duh k sistemu. Krepost partijnosti ne sme ovirati opazovanja zgodovine filozofije pri tem, da bi spoznalo, kako visoko je bil več kot dve stoletji tako racionalistični kot idealistični sistem nad svojimi nasprotniki; v primerjavi z njim se zdijo trivialni. Sistemi nekaj razlagajo, svet interpretirajo; ostali pravzaprav vedno samo zagotavljajo: ne gre, resignirajo, odpovejo v dvojnem pomenu. Če bi na koncu imeli več resnice, bi to pričalo o minljivosti filozofije. Vsekakor pa bi njena naloga bila iztrgati takšno resnico subalternaciji in jo izbojevati proti filozofijam, ki se ne imenujejo napihnjeno samo višje: zlasti materializma se vse do danes drži to, da so ga izumili v Abderi. Po Neitzschejevi kritiki je sistem dokumentiral samo še učenjakarsko malenkostnost, ki se je za svojo politično nemoč odškodovala s pojmovno konstrukcijo svoje tako rekoč administrativne pravice razpolaganja z bivajočim. Toda sistematična potreba, ki svojo zahtevo nehote postavi že z obveznostjo vsake posamične sodbe, potreba ne zadovoljiti se z membra disiecta vedenja, marveč doseči absolutno vedenje, je bila svojčas več kot psevdomorfoza duha v neudržljivo uspešno matematično-znanstveno metodo. Namen sistemov, zlasti sistemov sedemnajstega stoletja je zgodovinsko-filozofsko bila kompenzacija. Ratio, ki je, v skladu z interesom meščanskega razreda, razbil fevdalni red in sholastično ontologijo kot njegovo duhovno refleksijsko obliko, je ob razvalinah, ob svojem lastnem delu, takoj začutil strah pred kaosom. Ratio trepeta pred tem, kar je grozeče obstoji naprej pod njegovim območjem gospostva in kar se krepi sorazmerno z njegovo lastno silo. Tisti strah se je v svojem začetku vtisnil v način obnašanja, ki je konstitutiven za celotno meščansko mišljenje, in ki korak k emancipaciji brž nevtralizira s potrjevanjem reda. Meščanska zavest se mora v senci svoje nepopolne emancipacije bati, da jo bo razveljavila neka naprednejša zavest; sluti, da proizvaja zato, ker ni vsa svoboda, samo popačeno sliko le-te: zato razširja svojo avaonomijo teoretično v sistem, ki je hkrati podoben njenim prisilnim mehanizmom. Meščanski red se je lotil iz samega sebe producirati red, ki ga je zunaj negiral. Kot produciran pa ta red že ni več red; zato je nenasiten. Takšen nesmiselno-racionalno ustvarjen red je bil sistem: postavljeno, ki nastopa kot nasebnost. Svoj izvor je moral premestiti v formalno mišljenje, odcepljeno od svoje vsebine; samo tako je lahko vladal nad materialom. Filozofski sistem je bil od vsega začetka antinomičen. V njem je bil nastavek križem povezan s svojo lastno nemožnostjo; prav ona je zgodnjo zgodovino novoveških sistemov obsodila na to, da je vsak naslednji uničil prejšnjega. Ratio, ki je, da bi se uveljavil kot sistem, virtuelno iztrebljal vsa kvalitativna določila, na katera se je nanašal, je zašel v nespravljivo protislovje z objektivnostjo, ki ji je delal silo, v tem ko je trdil, da jo zapopada. Čim bolj jo je podrejal svojim aksimom, naposled le aksiomu identitete, tem bolj se je od nje oddaljeval. Pedanterije vseh sistemov, vse do Kantovih ter kljub njegovemu programu celo Heglovih arhitektonskih obširnosti, so znamenja a priori pogojenega in v prelomih Kantovega sistema z iskrenostjo brez primere označenega neuspeha; že pri Mollieru je pedanterija poglavitni del ontologije meščanskega duha. Kar se na tem, kar je treba zapopasti umika pred identiteto pojma, sili le-tega v pretirana prizadevanja, da se ja ne bi sprožil dvom

v nedotakljivo brezvrzelnost, zaprtost in akribijo miselnega produkta. Veliko filozofijo je spremljala paranoidna vnema, da ni trpela nič drugega kot samo sebe in da zasleduje to z vso zvijačnostjo svojega uma, čeprav se ji pred zasledovanjem izmakne vedno dalje. Najmanjši ostanek neidentitete je bil dovolj, da je demantiral identiteto, ki je totalna po svojem pojmu. Izrastki sistemov od kartezijanske češarike in Spinozovih aksiomov in definicij, v katerih je že stlačen celoten racionalizem, katerega potem deduktivno vzame iz njih, izpovedujejo s svojo neresnico, neresnico samih sistemov, njihovo zmotno.

Sistem, za katerega si je suvereni duh domišljal, da je vanj poveličan, ima svojo prazgodovino v predduhovnem, v animaličnem življenju rodu. Roparice so lačne, skok na žrtev je težaven, dostikrat nevaren. Da ga žival tvega, potrebuje seveda dodatne impulze. Ti se z neugodjem lakote spojijo v bes na žrtev, in njegov izraz zopet žrtev, smotrno, prestraši in ohromi. Napredek v humanost racionalizira to s projekcijo. Animal rationale, ki ima apetit na svojega nasprotnika, mora, že srečen lastnik nad-jaza, najti nek razlog. Čim popolneje sledi to, kar počenja, zakonu samoohranitve, tem manj sme sebi in drugim priznati njegov primat. Le s težavo doseženi status zoon politikón, kakor se novonemško imenuje, bi bil drugače neverjeten. Živo bitje, ki ga hoče požreti, mora biti hudobno. Ta antropološka shema sega sublimirana še v spoznavne teorije. V idealizmu — najbolj izrazito pri Fichteju — brezzavestno vlada ideologija, da je ne-jaz, l'autrui, končno vse, kar opominja na naravo, manjvredno, zato da ga sme enotnost samo sebe ohranjujoče misli potolaženo požreti. To opravičuje njegov princip prav tako, kot stopnjuje, poželenje. Sistem je v duh spremenjeni trebuh, bez značilnost slehernega idealizma; bes zmaliči celo Kantovo humanost, ovrže nimbus višjega in plemenitejšega, v katerega se je vešče odevala. Nazor o človeku v središču je pobraten z zaničevanjem ljudi: ne pustiti ničesar neizpodbitega. Vzvišena neizprosnost nravnega zakona je bila takšnega kova racionaliziran bes na neidentično in tudi liberalistični Hegel ni bil nič boljši, ko je s superiornostjo slabe vesti oštel tiste, ki se upirajo spekulativnemu pojmu, hipostazi duha*. Osvobajajoče Nietzscheja — resnično obrat zahodnega mišljenja, ki so ga kasneje vsi samo uzurpirali — je bilo, da je takšne misterije izrekel. Duh, ki odvrže racionalizacijo — svoje prekletstvo preneha zaradi svojega samoovedenja biti tisto radikalno zlo, ki ga vzburja v Drugem. — Proces, v katerem so se sistemi razkrojili spričo svoje lastne nezadostnosti, pa kontrapunktira družbenega. Meščanski ratio je kot menjalni princip, z rastočim, čeprav potencialno morilskim uspehom, približal sistemu to, kar je hotel narediti komenzurabilno sebi, kar je hotel identificirati, čedalje manj je puščal zunaj. Kar je v teoriji dokazalo svojo puhlost, je praksa ironično potrjevala. Zato se je govorjenje o krizi sistema priljubilo kot ideologija tudi vsem tistim tipom, ki se poprej, potem, ko je ideal sistema že zastaral, v zamerljivem tonu prepričanja niso mogli zadostiti z apercujem. Realnosti da ni treba več konstruirati, ker da bi jo bilo treba preveč temeljito konstruirati. Izgovor za to daje njena iracionalnost, ki se pod pritiskom partikularne racionalnosti krepi: dezintegracija z integracijo. Če bi družbo, kot zaprt in zato s subjekti nespravljen sistem, spregledali, bi bila za subjekte, dokler sploh še so subjekti, vse preveč mučna. Umišljeni eksistencial tesnoba je klavstrofobija družbe, ki je postala sistem. Njen sistemski značaj, še včeraj spoznavno znamenje akademske filozofije, njeni posvečenci namenoma zanikajo: pri tem se smejo nekaznovano nametati kot govorci svobodnega, izvornega, po možnosti neakademskega mišljenja. Takšna zloraba ne anulira kritike sistema. Vsej prodorni filozofiji je bil skupen stavek, da je možna le kot sistem, v nasprotju s skeptično, ki se je prodornosti odpovedala. Ta stavek ni filozofije hromil nič manj kot empiristične smeri. O čemer bi morala šele tehtno soditi, je postulirano, še preden začne. Sistem, forma prikaza totalitete, kateri nič ne ostaja vnanje, postavlja misel nasproti vsaki njenih vsebin kot absolutno in vsebino razblini v misli: idealističen že pred vsakim dokazovanjem idealizma.

Kritika pa ne likvidira preprosto sistema. D'Alambert je na vrhuncu razsvetljenstva upravičeno razlikoval med esprit de systeme in esprit systematique, in metoda enciklopedije je to upoštevala. O esprit systematique ne priča samo

* »Mišljenje ali predstavljanje, ki si zamišlja le neko določeno bit, namreč bivanje, je treba zavrniti nazaj k omenjenemu začetku znanosti, ki ga je zastavil Parmenid, ki je svoje, ter tako tudi predstavljanje prihodnosti razjasnil in povzdignil v čisto misel, v bit kot takšno, ter tako ustvaril element znanosti« (Hegel, WW 4, S. 96)

trivialni motiv povezanosti, ki se vendar bolj kristalizira v nepovezanem: ne samo da zadovoljuje birokratski poniep, ki želi stlaciti vse svoje kategorije. Forma sistema je adekvatna svetu, ki se po svoji vsebini odteguje hegemoniji misli; enotnost in sogiasnost pa sta nkrati neprava projekcija izmirjene, ne več antagonistične razmere na koordinate oblastnega, represivnega mišljenja. Dvojni smisel filozofske sistematike ne dopušca druge izbire, kot da prestavimo nekoč od sistema sproščeno silo misli v odprto dolocito posamičnih momentov. Hegelov Logiki to ni bilo povsem tuje. Mikroanaliza posameznih kategorij, ki nastopa obenem kot njinova objektivna samorefleksija, naj bi, brez ozira na neko od zgoraj povezanjeno, dopuščala, da prehaja sleherni pojem v svojega drugega. Tolaiteta tega gibanja mu je potem pomenila sistem. Med pojmom sistema kot zaključujocem in tako umirjujočem, in pojmom dinamike kot pojmom čistega avtarkičnega ustvarjanja iz subjekta, ki konstruira vso filozofsko sistematiko, vlada tako protislovje kot sorodstvo. Hegel je lahko napetost statike in dinamike poravnal le zaradi konstrukcije principa enotnosti, duha, kot nečesa, kar je na-sebi-bivajoče in obenem cisto nastajajoče, z obnavljanjem aristotelovsko-scholastičnega actus purus. Nesmiselnost takšne konstrukcije, ki subjektivno ustvarjanje in ontologijo, nominalizem in realizem sinkopira v arhimedovi tocki, tudi sistem-imanentno preprecuje razrešitev tiste napetosti. Kljub temu se takšen filozofski pojem sistema dviga visoko nad samo znanstveno sistematiko, ki zahteva urejen in dobro organiziran prikaz misli, konsekventno izgradnjo filozofskih disciplin, ne vztraja pa dosledno, iz subjekta sem, na notranji enotnosti momentov. Naj je postulat te enotnosti še tako zamejen s predpostavko identitete vsega bivajočega s spoznavajočim principom, pa vendar po drugi strani legitimno spominja, brž ko je tako obremenjen kot v idealistični spekulaciji, na afiniteto predmetov med seboj, ki jo scientifistična potreba po redu razglasi za tabu, da bi se nato umaknila surogatu svojih shemat. To, v čemer predmeti komunicirajo, namesto da bi bil vsak tisti atom, v katerega ga zdela klasifikatorična logika, je sled dolocenosti objektov na sebi, ki jo je Kant tajil, medtem ko jo je Hegel želel — proti Kantu — zopet vzpostaviti skozi subjekt. Da stvar samo zapopademo, ne pa da jo samo prilagajamo, nanesemo na sistem nanosov, ne pomeni nič drugega, kot da zaznamo posamezni moment v njegovi imanentni zvezi z drugimi. Takšen antisubjektivizem je dejaven pod šelestečim pregrinjalom absolutnega idealizma in je pripravljen razpreti stvari, ki jih je vsakič treba obravnavati, s prizivom na to, kako so nastale. Koncepcija sistema spominja v sprevrnjeni obliki na koherenco neidentičnega, ki jo deduktivna sistematika poškoduje. Kritika sistema in asistematično mišljenje sta tako dolgo vnanja, dokler ne zmoreta sprostiti silo koherence, ki so jo idealistični sistemi prepisali na transcendentalni subjekt.

Že od nekdaj je sistem vzpostavljajoči princip jaza, čista metoda, nadrejena sleherni vsebini, bil ratio. Nič njemu vnanjega ga ne omejuje, tudi tako imenovani duhovni red ne. Ce idealizem na vseh svojih stopnjah potrjuje svojemu principu pozitivno neskončnost, potem dela iz ustroja mišljenja, iz njegove historične osamosvojitve, metafiziko. Vse heterogeno bivajoče eliminira. To določa sistem kot čisto nastajanje, čisti proces, naposled kot tisto absolutno ustvarjanje, za kar je Fichte, v toliko avtentični sistematik filozofije, razglasil mišljenje. Že pri Kantu je edino vsaj formalno pripoznavanje neidentičnega še zadrževalo emancipirani ratio, progresus ad infinitum. Antimonija totalitete in neskončnega — kajti neutruden ad infinitum razžene v sebi mirujoči sistem, ki se mora vendar zahvaliti zase neskončnosti — je antinomija idealističnega bistva. Posnema osrednjo antinomijo meščanske družbe. Tudi družba se mora nenehno razširjati, če hoče ohraniti samo sebe, če hoče ostati sebi enaka, če hoče »biti«, nenehno mora napredovati, pomikati svoje meje vedno dalje ven, ne sme jih upoštevati, ne sme ostati sebi enaka?. Dokazali so ji, da bi se po svojem pojmu morala odpraviti, brž ko doseže mejo in ne razpolaga več z ne-kapitalističnimi prostori zunaj same sebe. To pojasni, zakaj je bil, kljub Aristotelu, tako novoveški pojem dinamike kot pojem sistema neprimeren za antiko. Tudi Platonu — tako veliko jih izbere aporetično formo njegovih dialogov — bi bilo moči imputirati oboje le retrospektivno. Kant je starodavnike zaradi tega grajala; toda ta graja ni tako preprosto logična, kakor je izrečena, marveč je zgodovinska: je docela moderna. Po drugi strani je sistematika novoveški zavesti tako vcepljena, da so se celo Husserlova antisistematska prizadevanja, ki so se začela z imenom ontologija in od katerih se je potem odcepila fundamentalna ontologija, neudržljivo, za ceno svoje formalizacije, izoblikovala nazaj v sistem. Tako med seboj prepletena, sta statično in dinamično bistvo

vedno znova sprta. Če mora biti sistem zares zaprt, če ne sme trpeti nič zunaj svojega čarnega kroga, postane kot pozitivna neskončnost končen, statičen, pa naj bo koncipiran še tako dinamično. Da tako nosi samega sebe — kot je Hegel hvalil svojega — ga umirja. Zaprti sistemi morajo biti, grobo rečeno, gotovi. Skurilnosti kot denimo tiste, ki so jih Heglu vedno znova očitali: češ da se svetovna zgodovina izpolni v pruski državi niso niti samo zablode v službi ideologije, niti so irevalevantne glede na celoto. Ob njihovem nujnem nesmislu razpade zahtevana enotnost sistema in dinamike. Dinamika ima, v tem ko negira pojem meje in si kot teorija zagotovi to, da je vedno nekaj še zunaj, tudi tendenco, da zanika sistem, svoj produkt. Če bi obravnavali zgodovino novejše filozofije z vidika, kako se je filozofija pomirila z antagonizmom statike in dinamike, bi to ne bilo neplodno. Heglov sistem ni v sebi bil resnično neko nastajajoče, marveč je bil implicitno vnaprej domišljen v vsaki posamezni določitvi. Takšno zavarovanje ga obsoja na neresnico. Zavest bi se morala tako rekoč brezzavestno poglobiti v fenomene, do katerih zavzema stališče. Tako bi se dialektika seveda kvalitativno spremenila. Sistematična enoglasnost bi razpadla. Fenomen ne bi več bil primer svojega pojma, kar pri Heglu ostaja kljub vsem nasprotnim pojasnilom. Misli naloži to več dela in napora, kot tisto, kar Hegel tako imenuje, ker potegne pri njem misel iz svojih predmetov samo to, kar je že samo na sebi misel. Kljub programu povnanjenja se ta zadovolji v sami sebi, oddrdra svoje, pa naj še tolikrat zahteva nasprotno. Če bi se misel dejansko povnanjila na stvari, če bi veljala njej, ne pa njeni kategoriji, bi objekt začel pod mudečim se pogledom misli sam govoriti. Hegel je spoznavni teoriji ugovarjal, da postaneš kovač le s kovanjem, v procesu spoznanja tega, kar se spoznanju upira, kar je tako rekoč ateoretično. Glede tega ga moramo prijeti za besedo: edino to bi vrnilo filozofiji — kot je to imenoval Hegel — svobodo do objekta, ki jo je filozofija izgubila v prekletstvu pojma svobode, smisel-postavljajoče avtonomije subjekta. Špekulativna sila, ki razbije tisto nerazrešljivo, pa je sila negacije. Edino v njej živi naprej sistematična poteza. Kategorije kritike sistema so hkrati tiste, ki zapopadejo posebno. Kar je nekoč v sistemu legitimno presegalo posamezno, ima svoje mesto zunaj sistema. Pogled, ki pomenjujoče zazna na fenomenu več, kot ta zgolj je, ter edino tako, kaj ta je, sekularizira metafiziko. Šele fragmenti kot forma filozofije bi spravili od idealizma iluzorično zasnovane monade k temu, kar one so. Bile bi predstavitev totalitete, ki je kot taka nepredstavljiva v partikularnem.

Misel, ki zunaj dialektične izpolnitve (Vollug) ne sme ničesar pozitivno hipostazirati, plane čez predmet in se ne slepi več s tem, da je eno z njim; misel postane bolj neodvisna kot v koncepciji svoje absolutnosti, v kateri se mešata suverenost in ustrežljivost, v sebi odvisni ena od druge. Mogoče je Kantovo izvzetje inteligibilne sfere od slehernega imanentnega merila na to. Potopitev v posamezno, do skrajnosti stopnjevana dialektična imanenca, potrebuje kot svoj moment tudi svobodo izstopiti iz predmeta, ki jo identitetna zahteva odreže. Hegel bi jo zasmehoval: zanašal se je na popolno posredovanost v predmetih. V spoznavni praksi, razrešitvi nerazrešljivega, postane moment takšne transcendence misli očiten s tem, da razpolaga ta praksa kot mikrologija edino z makrološkimi sredstvi. Zahteva po obveznosti brez sistema je zahteva po mišljenjskih modelih. Ti nimajo samo monadološkega ustroja. Model zadane specifično in več kot specifično, ne da bi ga raztopil v svojih občih nadrejenih pojmih. Filozofsko misliti pomeni toliko kot misliti v modelih: negativna dialektika je skupina modelnih analiz. Filozofija bi se znova ponižala v tolažilno afirmacijo, če bi sebe in druge varala glede tega, da mora, s čemer koli že v sami sebi spravi v gibanje predmete, nanje učinkovati tudi od zunaj. Kar čaka v njih samih, potrebuje poseg, da bi govorilo, s perspektivo, da se od zunaj mobilizirane sile, na koncu vsaka k fenomenom prinešena teorija, v njih umirja. Tudi v toliko meni filozofska teorija svoj lasten konec: s svojim udejanjenjem. Sorodne tendence v zgodovini ne manjkajo. Francoskemu razsvetljenstvu daje njegov najvišji pojem, pojem uma, s formalnega vidika nekaj sistematičnega: konstitutivna prepletenost njegove ideje uma z idejo objektivno umne ureditve družbe pa odvzame sistemu patos, ki ga sistem zopet dobi, brž ko se um kot ideja odpove svojemu udejanjenju in samega sebe zabsolutizira v duh. Mišljenje kot enciklopedija, nekaj, kar je umno organizirano pa kljub temu diskontinuirano, nesistematično, rahlo, izraža samokritični duh uma. Zastopa to, kar je kasneje ubežalo iz filozofije, tako zaradi njene rastoče razdalje do prakse kot zaradi njenega vmeščanja v akadem-

ski pogon, zastopa skustvo sveta, tisti pogled za realnost, čigar moment je tudi misel. Nič drugega ni svoboda duha. Mišljenje seveda prav tako ne more brez elementa hommes de lettre kot ne more brez tega, kar izrablja poznanstvenela filozofija, brez meditativnega povzetja, argumenta, ki si je prislužil toliko skepse. Oba elementa sta stopila skupaj kadar koli je bila filozofija substancialna. Z določene razdalje bi se dalo opredeliti dialektiko kot k samozavedanju povzdignjeno prizadevanje, da bi se ta dva momenta med seboj prežela. Drugače specializiran argument degenerira v tehniko brezpojmovnih strokovnjakov sredi pojma, tako kot se to danes akademsko širi v tako imenovani analitični filozofiji, ki se je lahko naučijo in jo kopirajo roboti. Kar je imanentno argumentativno je legitimno tam, kjer recipira v sistem integrirano dejanskost, da bi zoper njo postavilo njeno lastno silo. Tisto svobodno na misli pa reprezentira instanco, ki že ve za emfatično neresnično onega sklopa. Brez tega vedenja bi ne prišlo do preboja, le-ta pa se ne bi posrečil brez prilastitve nasilja sistema. Razlog za to, da se oba momenta ne stalita brez preloma, je v realni moči sistema, ki pritegne tudi tisto, kar ga potencialno presega. Neresnica samega sklopa imanence pa se razkrije pretresljivemu skustvu, da svet, ki se organizira tako sistematično, kot da bi bil od Hegla glorificiran udejanjeni um, hkrati v svojem starem ne-umu ovekoveča nemoč duha, ki se zdi vsemogočen. Imanentna kritika idealizma zagovarja idealizem, kolikor pokaže, kako zelo je ogoljufan za samega sebe; kako zelo je tisto Prvo, ki je za idealizem vedno duh, zapleteno s slepo prevlado zgolj bivajočega. Nauk o absolutnem duhu neposredno podpira to zapletenost — Znanstveno soglasje je sicer pripravljeno priznati, da tudi skustvo implicira teorijo. Toda ta da je »stališče«, v najboljšem primeru da je hipotetična. Spravljivi zastopniki scientivizma zahtevajo da se mora to, kar jim pomeni dostojno ali čedno (sauber) znanost, izreči o takšnih predpostavkah. Prav ta zahteva je z duhovnim skustvom nezdružljiva. Če od njega zahtevajo stališče, bi to bilo stališče jedca do pečenke. Od tega stališča živi, v tem ko ga použije: šele ko bi v njej zašlo, bi to bila filozofija. Do takrat predstavlja teorija v duhovnem skustvu tisto disciplino, ki jo Goethe že v odnosu do Kanta boleče občutil. Če bi se izkustvo prepustilo samo svoji dinamiki in svoji sreči, ga ne bi bilo več moči zadržati. Na duh, ki, veseleč se samega sebe kot Nietzschejev Zarathustra, neudržljivo postane sam sebi skoraj absolut, preži ideologija. Teorija to preprečuje. Uravna naivnost njegovega samozaupanja, ne da bi zato moral duh žrtvovati spontanost, h kateri je teorija sama usmerjena. Kajti razlika med tako imenovanim subjektivnim deležem duhovnega skustva in njegovim objektom nikakor ne izgine; izpričuje jo nujno in boleče prizadevanje spoznavajočega subjekta. V nespravljenem stanju je neidentiteta izkušena kot negativno. Subjekt se pred tem umika nazaj nase in na obilje svojih načinov reagiranja. Edino kritična samorefleksija ga obvaruje pred omejenostjo njegovega obilja in pred tem, da zgradi med seboj in objektom zid, da suponira svojo zasebnost (Fürsichsein) kot na-sebi-in-za-sebe. Čim manj identitete se da podtakniti subjektu in objektu, tem bolj protislovno je tisto, kar prisojajo subjektu kot spoznavajočemu — neomejena moč in odkrit samopremislek. Teorija in duhovno skustvo potrebujeta svoje medsebojno učinkovanje. Teorija nima odgovorov na vse, marveč reagira na v samem temelju nepravi svet. Teorija nima jurisdikcije nad tem, kar se je morda umaknilo prekletstvu nepravega sveta. Gibljivost je za zavest bistvena, ni neka naključna lastnost. Meni podvojen način obnašanja: tisti od znotraj ven, imanentni proces, pravi dialektični; in nek svoboden način obnašanja, tak, kot da izstopa iz dialektike, nevezan. Oboje pa ni samo nezdružljivo. Misel, ki je ne urejujejo predpisi, je duhovno sorodna dialektiki, ki kot kritika sistema spominja na to, kar bi bilo zunaj sistema; sila pa, ki jo v spoznanju sprosti dialektično gibanje, je sila, ki se upre sistemu. Obe stališči zavesti se povežeta v medsebojni kritiki, ne pa v kompromisu.

Dialektika, ki ni več »pripeta«[10] na identiteto, provocira, če že ne ugovor breztalnosti, ki ga je moč spoznati na njegovih fašističnih sadovih, pa vsaj ugovor vrtoglavega. Občutek le-tega zavzema osrednje mesto v veliki poeziji moderne od Baudelaira naprej; filozofiji so dali anahronistično vedeti, da se ne sme udeležiti ničesar podobnega. Reči moraš, kaj hočeš: Karl Kraus je moral skusiti, da je, kolikor bolj natančno je vsak njegovih stavkov to izpovedoval, prav zaradi takšne natančnosti postvarela zavest kričala, da ji brni po glavi. Pomen takšnih pritožb je mogoče dojeti ob neki navadi vladajočega mnenja. Le-to s posebno ljubeznijo prezentira alternative, med katerimi da je treba izbirati, eno med njim občrtati. Tako se odločitve uprave pogosto zreduci-

rajo na Da ali Ne k ponujenim osnutkom; na tihem je postalo upravno mišljenje zaželjeni vzor tudi še na videz svobodnega. Naloga filozofske misli pa je, da v svojih bistvenih situacijah pri tem ne sodeluje. Ponudena alternativa je že del heteronomije. O legitimnosti alternativnih zahtev bi morala šele soditi zavest, ki ji vnaprej moralistično prisojajo odločitev. Vztrajanje na izpovedi stališča je v teorijo podaljšana prisila vesti. Odgovarja ji poenostavljanje. To po iztrebljanju dodatkov niti pri velikih teoremih ne obdrži njihovo resnično; Marx in Engels sta se denimo upirala temu, da bi dinamično teorijo razredne družbe in njen izostren ekonomski izraz razvodenelí z enostavnejšim nasprotjem revnega in bogatega. Bistvo se z rezimejem bistvenega ponaredi. Filozofija, ki bi se ponižala do tega, kar je zasmehoval že Hegel; ki bi se prilagajala naklonjenim bralcem z razlagami o tem, kaj si je torej treba misliti ob misli, bi se uvrstila v prodirajočo regresijo, toda ne da bi šla z njo v korak. Za skrbjo, kje bi se jo neki dalo zgrabiti, stoji večinoma samo agresija, poželenje zagrabiti jo, tako kot so šole zgodovinsko požirali druga drugo. Ekvivalenca krivde in pokore se je prenesla na sosledje misli. Filozofska refleksija mora sprevideti prav to asimilacijo duha na vladajoči princip. Tradicionalno mišljenje in navade zdravega človeškega razuma, ki jih je to mišljenje zapustilo, potem ko je filozofsko preminilo, zahtevajo sistem nanosov, frame of reference, v katerem najde vse svoje mesto. Razvidnost tega sistema niti ni tako pomembna — lahko je podan celo v dogmatičnih aksiomih — samo da se da vsak premislek lokalizirati in odvrniti nepokrito misel. Nasprotno pa se spoznanje, zato, da bi obrodilo sadove, á fond perdu razdaja predmetom. Vrtoglavica, ki jo to vzbuja, je index veri; šok odprtega, negativnost, kot kakršno se spoznanje v pokritem in vedno-istem nujno prikazuje, neresnica samo za neresnično.

Demontaža sistemov in sistema ni nek formalno-spoznavnoteoretski akt. Kar je nekoč sistem hotel priskrbeti detajlom, se da poiskati edino v njih. Misli ni vnaprej zajamčeno niti ali je to tam, niti kaj da je. Šele tako bi se vseskozi zlorabno govorjenje o resnici kot konkretnem ovedlo samega sebe. Ta resnica primora mišljenje, da se pomudi pred najmanjšim. Filozofirati moramo ne o konkretnem, pač pa iz njega ven. Predajanje specifičnemu predmetu pa je osumljeno pomanjkanja jasne pozicije. Obstoječe ima vse, kar je drugačno od njega, za čarovnijo, medtem ko so v nepravem svetu bližina, domovina in varnost same figure prekletstva. Ljudje se bojijo, da bodo z njimi izgubili vse, ker ne poznajo druge sreče, tudi sreče misli ne, kot te, da se lahko nečesa oklenejo, vztrajajočo nesvobodo. Sredi kritike ontologije zahtevajo vsaj njen košček; kot da ne bi najmanjši nepokrit uvid izrazil to, kar hoče, bolje kot declariration of intention, s katero se potem tudi vse neha. Na filozofiji se potrjuje neka izkušnja, ki jo je Schönberg zabeležil ob tradicionalni glasbeni teoriji: da ta pravzaprav samo uči, kako se stavek začenja in končuje, nič pa o njem samem, o njegovem poteku. Analogno bi naloga filozofije ne bila, da se prevede v kategorije, marveč da se v določenem smislu šele komponira. V svojem razvoju se mora nenehno obnavljati, tako iz lastne moči kot iz trenja ob tisto, s katerim se meri; odloča to, kar se v njej godi, ne pa teza ali pozicija; odloča splet, ne pa deduktivni ali induktivni tok misli. Zato se filozofija v bistvu ne da referirati. Drugače bi bila odvečna; to, da se jo večinoma da referirati, priča proti njej. Toda način obnašanja, ki ne varuje nič prvega in varnega, ki pa vendar že samo zaradi določenosti svojih prikazov priznava relativizmu, bratu absolutizma, tako malo koncesij, da se približa nauku, povzroča neprijetnosti. Vse do zloma žene čez Hegla, katerega dialektika je želela imeti vse, želela je biti prima philosophia in je to v identitetnem principu, v absolutnem subjektu, dejansko bila. Mišljenje pa se s tem, da završe tisto Prvo in trdno, ne absolutizira kot prosto lebdeče. Prav završenje ga pritrdi na tem, kar ono samo ni, in odstranjuje iluzijo njegove avtarkije. Tisto nepravo razbrzdane racionalnosti, ki je sama sebi ubežala, obrat iz razsvetljenstva v mitologijo, je sámo racionalno določljivo. Mišljenje je po svojem lastnem smislu mišljenja Nečesa. Celo v logični abstrakcijski formi Nečesa, kot menjenega ali presojanega, formi, ki ne trdi, da iz sebe postavlja neko bivajoče, nezničljivo preživi mišljenje to, kar mišljenje hoče zatreti, njegovo neidentično, to, kar ni mišljenje. Ratio postane iracionalen, kjer to pozablja, kjer proti smislu mišljenja hipostazira svoje proizvode, abstrakcije. Zapoved njegove avtarkije ga obsoja na praznost ter na koncu na neumnost in primitivnost. Ugovor proti breztalnosti bi bilo treba obrniti proti sebi v samem sebi ohranjujočem duhovnem principu kot sferi absolutnih izvorov; tam pa kjer ontologija, s Heideggrom na čelu, udari po brez-

talnosti, je kraj resnice. Resnica je lebdeča, lomljiva zaradi svoje časovne vsebine; Benjamin je intenzivno kritiziral Goetfrieda Kellerja izvirno meščanski rek, da nam resnica ne more uteči. Filozofija se mora odpovedati tolažbi, da se resnica ne more izgubiti. Filozofija, ki ne more pasti v brezno, o katerem česnajo fundamentalisti metafizike — ne gre za brezno gibčne sofistike, marveč za brezno norosti — postane zaradi zapovedi svojega varnostnega principa analitična, potencialno postane tavtologija. Vsemogočni nemoči varne sporazumnosti kljubujejo samo takšne misli, ki gredo do skrajnosti; samo miselna akrobatika ima še odnos do stvari, katero, sledeč fable convenu, zaničuje zavoljo svojega samozadovoljevanja. Nič nereflektirano banalnega, kot odtis napačnega življenja, ne more biti več resnično. Danes je reakcionaren vsak poskus, da bi misel, zlasti zavoljo njene uporabnosti, zadrževali s frazo o njeni samovšečni prenapetosti in neobveznosti. Ta argument bi lahko vulgarizirali: če hočeš, lahko opravim nešteto takšnih analiz. S tem je prav vsaka razvrednotena. Odgovor je dal Peter Alterberg, ki je po istem vzorcu sumil svoje kratke forme: toda nočem. Odprta misel je nezavarovana pred tveganjem padca v poljubnost; nič ji ne potrjuje, ali se je dovolj naužila stvari, da bi preživela to tveganje. Konsekvenca njene izvedbe, gostota spleta, pa prispeva k temu, da misel zadane to, kar mora. Funkcija pojma varnosti v filozofiji se je obrnila. Kar je nekoč hotelo s samogotovostjo prehiteti dogmo in skrbništvo, je postalo socialno zavarovanje spoznanja, kateremu se ne sme nič zgoditi. Neoporečnemu se zares nič ne zgodi.

V zgodovini filozofije se ponavlja spreminjanje epistemoloških kategorij v moralne; Fichtejeva interpretacija Kanta je najbolj izrazito, čeprav ne edino potrdilo tega. Podobno se je dogajalo z logično-fenomenološkim absolutizmom. Neprijetnost breztalnega mišljenja je za fundamental-ontologa relativizem. Dialektika se odločno zaperstavi tako relativizmu kot absolutizmu; ne tako, da poišče med obema vmesno pozicijo, marveč skozi ekstrema, ki jima je treba na lastni ideji dokazati njuno neresničnost. Z relativizmom je treba tako postopati zato, ker je bila njegova kritika večinoma tako formalno zastavljena, da je bila nit formalističnega mišljenja sorazmerno nedotaknjena. Argumenti proti Spenglerju, denimo, ki je bil priljubljen od Leonarda Nelsona dalje, češ da relativizem predpostavlja vsaj en absolut, namreč veljavnost samega sebe, ter da si tako nasprotuje, je uboren. Občo negacijo nekega principa zamenjuje z njenim povzdignjenjem v afirmacijo, brez ozira na specifično diferenco njune mestne vrednosti. Bolj plodno bi utegnilo biti, če bi spoznali relativizem kot omejeno obliko zavesti. Najprej je bila to oblika meščanskega individualizma, za katerega je individualna zavest, ki je sama posredovana z občim, tisto zadnje, in ki zato prisodi mnenjem vsakokrat posameznih individuov enaki prav, kot da bi ne bilo kriterija njihove resnice. Abstraktno tezo o pogojenosti slehernega mišljenja je treba nadvse vsebinsko spomniti na njeno lastno pogojenost, na zaslepljenost za individualni moment, s katerim individualna zavest edino postane mišljenje. Za tisto tezo stoji zaničevanje duha v prid premoči materialnih razmer, ki da so tisto edino, kar tu kaj velja. Oče postavlja neprijetnim in decidiranim nazorom svojega sina nasproti, da je vse relativno, da je denar, kot v grškem pregovoru, mož. Relativizem je vulgarni materializem, misel moti zaslužek. Takšno zadržanje ostaja, sovražno duhu nasploh, nujno abstraktno. Relativnost vsega spoznanja je moči zatrjevati vedno le od zunaj, dokler ni opravljeno neko obvezno spoznanje. Brž ko zavest vstopi v neko določeno stvar in se ispostavi njeni imanentni zahtevi po resnici ali napačnosti, razpade na videz subjektivna naključnost misli. Relativizem pa je ničen zato, ker je treba tisto, kar ima po eni strani za poljubno in naključno, po drugi strani za ireduktibilno, in kar izvira samo iz objektivnosti — prav iz objektivnosti individualistične družbe — izpeljati kot družbeno nujen videz. Načini reagiranja, ki so po relativistični doktrini lastni vsakokratnemu posamezniku, so preformirani, so skoraj vedno blejanje; posebno velja to za stereotip o relativnosti. Duhovitejši relativisti — kot denimo Pareto — so tako individualistični videz zvedli na grupne interese. Toda plastno-specifične meje objektivnosti, ki jih je postavila sociologija vedenja, so same še toliko bolj izvedljive iz celote družbe, iz objektivnega. Če si Meinnheimova pozna verzija sociološkega relativizma domišlja, da lahko destilira iz različnih perspektiv slojev s »prosto lebdečo« inteligenco znanstveno objektivnost, potem sprevrača pogojujoče v pogojeno. V resnici imajo divergentne perspektive svoj zakon v strukturi družbenega procesa kot nadrejene celote. Svojo neobveznost izgubijo s spoznanjem te celote. Podjetnik, ki noče podleči v konkurenci,

mora kalkulirati tako, da mu pripade neplačani del donosa tujega dela kot profit in si mora misliti, da pri tem menja enako za enako — delovno silo za reprodukcijske stroške; prav tako dosledno pa je treba dokazati, zakaj je ta objektivno nujna zavest objektivno napačna. Ta dialektični odnos v sebi odpravi svoje partikularne momente. Na videz socialna relativnost nazorov uboga objektivni zakon družbene produkcije v privatni lastnini produkcijskih sredstev. Meščanska skepsa, ki jo pooseblja relativizem kot doktrina, je bornirana. Toda vztrajajoča sovražnost do duha je več kot samo poteza subjektivne meščanske antropologije. Vzbuja jo to, da se mora nekoč emancipirani pojem uma znotraj obstoječih produkcijskih odnosov bati, da jih bo njegova konsekventnost razbila. Zato se um omeji. Reaktivno samozaničevanje je skozi vso meščansko dobo spremljalo idejo njegove avtonomije. Duh si ne more odpustiti, da mu ustroj bivanja, ki ga sam vodi, brani tisto razvitje k svobodi, ki leži v njegovem lastnem pojmu. Relativizem je filozofski izraz za takšno stanje; proti njemu ni treba postaviti dogmantičnega absolutizma, zlomi ga dokazilo njegove ozkosti. Relativizmu je vedno pridružen — pa naj se obnaša še tako progresivno — reakcionaren moment, že v sofistiki kot razpoložljivost za močnejše interese. Odločna kritika relativizma je paradigma določene negacije.

Sproščena dialektika pogreša neko trdno prav tako malo kot Hegel. Toda ne daje mu več primata. Hegel ga v izvoru svoje metafizike ni tako povdaril: iz nje bi morala izstopiti na koncu, kot presvetljena celota. Zategadelj imajo njegove logične kategorije značilen dvojni značaj. Te kategorije so nastale (entsprungen), odpravljajoče se in hkrati apriorne, invariantne strukture. Z dinamiko so vsklajene z doktrino o neposrednosti, ki se na vsaki dialektični stopnji gativno dialektiko ni izgubljena. Neposredovano neposrednost, formacije, ki družbo in njen razvoj reprezentirajo misli, tel quel prevzame, da bi z analizo razkrila njene posredovanosti, po meri imanentne diference fenomenov od tistega, kar hočejo biti sami od sebe. Tisto trdno, ki se obdrži skozi vse, tisto »pozitivno« mladega Hegla, je takšni analizi, tako kot samemu Heglu, negativno. Óe v predgovoru k Fenomenologiji je iznačeno mišljenje, smrtni sovražnik one pozitivnost, kot negativni princip*. K temu vodi najbolj enostaven premislek: kar ne misli, marveč se prepušča zrenju, se zaradi tiste pasivne takšnosti, ki v Kritiki uma označuje čutni izvor spoznanja nagiba k slabemu pozitivnemu. Sprejeti nekaj tako, kakor se vsakokrat ponuja, z odrekanjem refleksiji, potencialno že vedno pomeni: pripoznati to, kot pač je; nasprotno sproža virtuelno vsaka misel negativno gibanje. Pri Heglu ostane seveda kljub vsem zagotavljanju o nasprotnem primat subjekta nad objektom neizpodbit. Samo semiteološka beseda duh ga prekriva, pri kateri ni moči izbrisati spomina na individualno subjektivnost. Za to mora Heglova Logika plačati s svojim docela formalnim značajem. Medtem, ko bi morala biti po svojem lastnem pojmu vsebinska, pa izloča, v prizadevanju, da bi bila vse hkrati, metafizika in nauk o kategorijah, iz sebe določeno bivajoče, s katerim bi se njen nastavek lahko šele legitimiral; v tem ni tako zelo daleč od Kanta in Fichteja, ki ju Hegel neutrudljivo obsoja kot zagovornike abstraktne subjektivnosti. Znanost Logike je sama abstraktna v najbolj enostavnem pomenu; redukcija na obče pojme že vnaprej iztreblja njihovo nasprotno, tisto konkretno, s katerim se idealistična dialektika baha, da ga nosi in razvija v sebi. Duh zmaga v bitki proti sovražniku, ki ne obstaja. Heglova prezirljiva izjava o kontingentnem bivanju, o Krugovem peresu*, katerega dedukcijo iz sebe da filozofija lahko zaničuje in mora zaničevati, je vzklik Primite tatu. Heglova Logika, ki ima vedno že opraviti z medijem pojma in ki le obče reflektira o samem razmerju pojma do njegove vsebine, do nepojmovnega, si tako vnaprej zagotovi absolutnost pojma, za katero se je obvezala, da jo bo dokazala. Čim bolj pa avtonomija subjekta kritično spre-

---

* »Dejavnost ločevanja je sila in delo razuma, najbolj presenetljive in največje, ali bolje absolutne moči. Krog, ki miruje sklenjen v sebi in kot substanca drži svoje momente, je neposreden in zato ne-presenetljivo odnos. Toda da dobi akcidentalno kot tako, ločeno od svojega obsega, tisto zvezano in tisto, kar je dejansko samo v svoji povezanosti z drugimi, lastno bivanje in ločeno svobodo, to je ogromna moč negativnega; je energija mišljenja, čistega Jaza.« (Hegel, WW2, S. 33f.)

* »Krugovo pero«: V prvem poglavju Fenomenologije duha Hegel zavrne očitek nekega Kruga deduktivni filozofiji, češ naj filozof deducira pero, s katerim pravkar piše. (Op. prev.)

gleda samo sebe, čim bolj se zave sebe kot nečesa, kar je samo posredovano, tem bolj obvezna je dolžnost mišljenja, da se spoprime s tistim, kar mu prinaša trdnost, ki je v seb nima. Drugače ne bi bilo niti tiste dinamike, s katero dialektika zgiba breme trdnega. Vsako kot primarno nastopajoče skustvo pa se ne sme kar zanikati. Če bi skustvu povsem manjkalo to, kar je Kierkegaard zagovarjal kot naivnost, bi mišljenje — potem ko se mu je zaradi sebe samega zmešalo — ugodilo temu, kar tisto etablirano pričakuje od njega, in bi bilo še toliko bolj naivno. Celo termini kot, denimo, praizkustvo, kompromitirani s fenomenologijo in novo-ontologijo, označujejo neko resnično, v tem ko ga izumetničeno poškodujejo. Misli in dejavnosti bi bile puste kopije, če ne bi spontano ne da bi mu bilo mar lastne odvisnosti, deloval upor proti fasadi. Kar na objektu presega njegova določila, ki mu jih je naložilo mišljenje, obrne objekt k subjektu najprej kot neposredno: kjer se subjekt čuti povsem gotov samega sebe, v primarnem skustvu, pa je zopet še najmanj subjekt. Tisto najbolj subjektivno, neposredno dano, se odtegne njegovemu posegu. Samo da takšno neposredno zavest ni moči zadržati niti kontinuirano niti nasploh pozitivno. Kajti zavest je obenem univerzalna posredovanost in tudi v svojih donnes immediates ne more iz svoje kože. Te ideje niso resnica. Zaupanje v to, da izvira celota iz neposrednega kot trdnega in kar Prvega povsem brez prelomov, je idealistični videz. Neposrednost ne ostane v dialektiki to, kar se neposredno daje. Namesto da bi bila temelj, postane moment. Nič drugega se na nasprotnem polu ne dogaja z invariantami čistega mišljenja. Samo otročji relativizem bi zanikal veljavnost formalne logike ali matematike in bi jo zato, ker je nastala, obravnaval kot efemerno. Le da se invariant, katerih lastna invariantnost je nekaj produciranega, ne da izluščiti iz tega, kar variira, češ da imamo potem v rokah vso resnico. Le-ta je zrasla s stvarnim, ki se spreminja, njena nespremenljivost pa je prevara prve filozofije. Medtem ko se invariante ne razpustijo brezrazlično v zgodovinski dinamiki in v dinamiki zavesti, pa so v njej momenti; brž ko jih fiksirajo kot transcendenco, prehajajo v ideologijo. Ideologija nikakor ni vselej enaka izrazito idealistični filozofiji. Tiči v substrukciji nekega prvega, ne da bi bila njegova vsebina kaj dosti pomembna, v implicirani identiteti pojma in stvari, ki upravičuje svet tudi takrat, ko sumarično poučujejo odvisnost zavesti od biti.

Objektivnost dialektičnega spoznanja ne potrebuje, v ostrem nasprotju z običajnim znanstvenim idealom, nekega manj, marveč nekega več subjekta. Drugače filozofsko skustvo zakrni. Toda pozitivistični duh časa je na to alergičen. Za tako skustvo da niso vsi sposobni. Da predstavlja posebno pravico individuov, ki so determinirani s svojimi prirojenimi sposobnostmi in življenjem; zahtevati takšno skustvo kot pogoj spoznanja da je elitarno in nedemokratično. Priznati je treba, da zares ni vsakdo v enaki meri zmožen filozofskih izkušenj, denimo tako, kot bi morali znati vsi vljudje s približno enakim inteligenčnim kvocijentom ponoviti naravoznanstvene eksperimente ali pa uvideti matematične dedukcije, čeprav je, po običajnem mnenju, za to še toliko bolj potrebna specifična nadajenost. Vsekakor obdrži subjektivni delež v filozofiji, v primerjavi z virtuelno brezsubjektno racionalnostjo znanstvenega ideala, ki ima pred očmi zamenljivost vsega z vsem, nek iracionalen dostavek. Ta delež ni naravna kvaliteta. Medtem ko se oni argument vede demokratično, pa ignorira to, kar naredi upravljani svet iz svojih prisilnih članov. Duhovno se temu lahko zoperstavljajo samo tisti, ki jih ta svet še ni povsem modeliral. Kritika privilegija postane privilegij: tako dialektičen je tok sveta. Fiktivno bi bilo predpostavljati, da bi v družbenih pogojih, vsaj v pogojih izobrazbe, ki jih duhovne produkcijske sile vodijo na povodcu, prikrajajo, pogosto pohabljajo; da v vladajoči bedi slikovitosti in v patogenih procesih zgodnjega otroštva, ki jih psihoanaliza diagnosticira, ne pa tudi realno spreminja, da bi torej v vsem tem vsi lahko vse razumeli ali pa vsaj opazili. Če bi to pričakovali, bi uredili spoznanje po patičnih potezah človeštva, iz katerega so z zakonom vedno-enakega izgnali možnost izkušnje, če je to možnost sploh imelo. Konstrukcija po analogiji z volonte de tous — skrajna konsekvenca subjektivnega pojma uma — bi ogoljufala vse v imenu vseh za to, kar potrebujejo. Naloga tistih, ki so imeli nezasluženo srečo, da se v svojem duhovnem sklopu niso povsem prilagodili veljavnim duhovnim normam — sreča, za katero se morajo v odnosu do okolja dostikrat pokoriti — je, da z moralnim prizadevanjem, takorekoč nadomestno, izgovorijo, kar večina tistih, za katere to pravijo, ni zmožna ali pa si zaradi ustrezanja realnosti (Realitätsgerechtigkeit) prepovedujejo videti. Kriterij resničnega ni njegova neposredna komunikativnost z vsa-

kim. Upreti se je treba skoraj univerzalnemu primoranju, da se zamenjuje komunikacijo spoznanega z njim samim in da se jo po možnosti postavlja višje, medtem ko danes vsak korak k komunikaciji resnico razprodaja in potvarja. S to paradoksijo se medtem muči vse jezikovno. Resnica je objektivna, ne pa verjetna. Prav tako kot neposredno nobenemu ne pripade in kot potrebuje subjektivno posredovanost, tako tudi velja za njen splet, kar je Spinoza preveč entuziastično reklamiral že za posamezno resnico: da je indeks same sebe. Značaj privilegija, ki ji ga očita zamera, izgubi tako, da se ne izgovori na skustvo, kateremu se mora zahvaliti zase, marveč da se spusti v konfiguracije in sklope utemeljitev, ki ji pomagajo, da doseže evidenco ali pa ji dokažejo njeno pomanjkljivost. Elitarna vzvišenost bi bilo zadnje, kar bi pristojalo filozofskemu skustvu. Samo sebi mora dati račun o tem, kako močno je, glede na svojo možnost v obstoječem, zastrupljena z obstoječim, naposled z razrednim odnosom V skustvu se šanse, ki jih obče omahljivo daje posameznikom, obračajo proti občemu, ki sabotira občost takšnega skustva. Če bi bila ta občost vzpostavljena, bi se tako spremenilo skustvo vseh posameznikov in bi odvrglo precej naključnosti, ki ga do takrat, tudi kjer je še dejavno, neozdravljivo maliči. Heglov nauk, da se objektivno reflektira v samem sebi, preživi svojo idealistično verzijo, ker postane subjekt, slečen svoje suverenosti, za spremenjeno dialektiko virtuelno še toliko bolj refleksijska oblika objektivnosti. Čim manj se teorija izdaja za dokončno in vse zaobsegajočo, tem manj se tudi nasproti mislečemu upredmetuje. Le-temu razblinjanje sistemske prisile dovoljuje, da se bolj sproščeno zanaša na lastno zavest in lastne izkušnje, kot pa je to trpela patetična koncepcija subjektivnosti, ki mora plačati svoj abstraktni triumf z odrekanjem svoji specifični vsebini. To je v skladu z emancipacijo individualnosti, do katere je prišlo v periodi med velikim idealizmom in sedanjostjo; njene dosege se kljub zdajšnjemu pritisku kolektivne regresije in zaradi njega prav tako ne da preklicati, kot impulzov dialektike iz l. 1880 ne. Gotovo je individualizem devetnajstega stoletja oslabil objektivirajočo silo duha — silo za uvid v objektivnost in za njeno konstrukcijo — toda obenem ji je pridobil diferenciranost, ki je krepila skustvo objekta.

Prepustiti se objektu pomeni toliko kot pravilno upoštevati njegove objektivne kvalitativne momente. Scientifistično objektiviranje, složno s kvantifikacijsko tendenco vse znanosti od Descartesa dalje, se nagiba k temu, da bi izključilo vse kvalitete ter jih spremenilo v merljive določitve. Sama racionalnost je v rastoči meri more mathematico izenačena s sposobnostjo kvantificiranja. Naj to še tako natančno upošteva primat triumfirajočega naravoslovja, pa ne leži v pojmu ratia na sebi. Ratio je naposled ne nazadnje zaslepljen s tem, da se zapira kvalitativnim momentom kot tistemu, kar je samo treba umno misliti. Ratio ni samo synagoge, dviganje iz raztresenih pojavov k njihovemu rodovnemu pojmu[11]. Prav tako zahteva sposobnost razlikovanja. Brez njega bi sintetizirajoča funkcija mišljenja, abstraktivno poenotenje, ne bila možna; povzeti enako nujno pomeni ločiti ga od neenakega. To pa je tisto kvalitativno; mišljenje, ki ga ne misli, je samo že skopljeno in neenotno s seboj. Platon, ki je prvi postavil matematiko kot metodološki vzor, je na začetku evropske filozofije uma kvilitativni moment ratia še jasno izraził, v tem ko je synagoge enakopravno postavil ob strani diairesis. Meri na zapoved, da naj se zavest, upoštevajoč Sokratovo in sofistično ločitev med phvsei in thesei, privije naravi reči, da naj ne nastopa z njimi samovoljno. Tako kvalitativno razlikovanje ni Platonovi dialektiki, njegovemu nauku o mišljenju, samo vteleseno, marveč je interpretirano kot ureditev nasilnosti razbrzdanega kvantificiranja. Prispodoba iz Faidrosa to brez dvoma potrjuje. V njej se uravnovešata prirejujoče mišljenje in nenasilnost. Morali bi, veli prispodoba, v obratu pojmovnega gibanja »sinteze« biti zmožni, da pri razčlenjevanju v podvrste naredimo rez, sledeč sklepom, skladno z naravo, in ne bi smeli poskušati, tako kot slab kuhar, zlomiti kak ud«[12]. Vsako kvantificiranje ohranja kot substrat tega, kar je treba kvantificirati, kvalitativni moment, ki ga, kot opozarja Platon, ne smemo zlomiti, da se ratio, kot poškodovanje predmeta, ki ga hoče doseči ne bi sprevrnil v ne-um. Racionalni operaciji se tako kot moment protistrupa v drugi refleksiji pridružuje kvaliteta, ki jo je omejena prva refleksija zatajila v njej poslušni in tuji filozofiji. Ni ga kvantificiranega uvida, ki bi ne dobil svoj smisel, svoj terminus ad quem šele v prevedenosti nazaj v kvalitativno. Celo spoznavni cilj statistike je kvalitativen, kvantifikacija je samo njeno sredstvo. Absolutiziranje kvantifikacijske tendence ratia se sklada s pomanjkanjem njegovega samoovedenja. Temu služi vztrajanje na kvalitativnem, ki ne zaklinja

iracionalnost. Kasneje je edino Hegel brez retrospektivno-romantičnega nagnjenja sprožil zavest o tem, seveda v času, ko suprematija kvantificiranja ni še tako nesporno vladala kot danes. Za Hegla je sicer, v skladu z scientifističnim izročilom, »resnica same kvalitete kvantiteta«[13]. Toda v Sistemu filozofije jo spozna kot »do biti ravnodušno, njej vnanje določilo«[14]. Po Veliki Logiki je kvantiteta »sama neka kvaliteta«. Le-ta obdrži svojo relevanco v kvantitativnem; kvantum se vrne h kvaliteti.[15]

Kvantifikacijski tendenci je na subjektivni strani ustrezala redukcija spoznavajočega v obče brez kvalitet, v čisto logičnost. Gotovo bi bile kvalitete svobodne šele v nekem objektivnem stanju, ki bi ne bilo več usmerjeno h kvantificiranju in ki bi ne vbijalo več tistemu, ki se mora prilagoditi, kvantifikaciranja. Le-to pa ni brezčasno bistvo, kot kar se kaže v matematki, njenemu instrumentu. Tako kot je njegova zahteva po ekskluzivnosti nastala, je tudi minljiva. V stvari čaka na kvalitativni subjekt potencial njenih kvalitet, ne pa transcendentalni residuum subjekta, čeprav se ta s svojo, z delitvijo dela povzročeno, omejitvijo okrepi v ta residuum. Toda več kot je njegovih reakcij, kot baje zgolj subjektivnih, prepovedanih, več subjektivnih določil stvari se izmakne spoznanju. Ideal diferenciranega in niansiranega, ki ga spoznanje kljub vsemu science is measurement ni nikoli, vse do najnovejšega razvoja, povsem pozabilo, se ne nanaša samo na individualno sposobnost, ki bi bila za objektivnost nepotrebna. Svoj impulz sprejema ta ideal od stvari. Diferenciran je, kdor je zmožen na stvari in v njenem pojmu razlikovati še najmanjše in pojmu izmikajoče se: edino diferenciranost sega do najmanjšega. V njenem postulatu, v postulatu zmožnosti za skustvo objekta — in diferenciranost je skustvo objekta, ki je postalo subjektivna forma reagiranja — najde pribežališče mimetični moment spoznanja, moment duhovnega sorodstva spoznavajočega in spoznavnega. V celotnem procesu razsvetljenstva se ta moment počasi kruši. Toda povsem ga ta proces ne more odstraniti, če noče anulirati samega sebe. Še v koncepciji racionalnega spoznanja, prostega vse afinitete, preživi tipanje za tisto konkordanco, ki je bila nekoč za magijsko slepilo nevprašljiva. Če bi bil ta moment povsem zatrt, bi bila možnost, da bi subjekt spoznal objekt, povsem nerazumljiva, razbrzdana racionalnost pa bi bila iracionalna. Mimetični moment sam pa se na poti svoje sekularizacije stali z racionalnim. Ta proces se povzame kot diferenciranost. Ta vsebuje v sebi táko mimetično zmožnost reagiranja kot logični organ za odnos med genus, species in differentia specifica. Pri tem ohranja diferencirajoča zmožnost toliko naključnosti kot sleherna nezožena individualnost nasproti občemu njenega uma. Ta naključnost pa ni tako radikalna, kakor bi bilo to povšeči kriterijem scientivizma. Hegel je bil čudno konsekventen, ko je individualno zavest, prizorišče duhovnega skustva, ki navdihuje njegovo delo, obdolžil naključnosti in omejenosti. To se da razložiti le iz poželenja, oslabiti kritični moment, ki se spleta z individualnim duhom. V njegovem oposebljenju je začutil protislovje med pojmom in posebnim Individualna zavest je skoraj vedno, in to utemeljeno, nesrečna zavest. Heglov odpor do nje se zagradi prav pred stvarnim stanjem, ki ga povdarja tam, kjer mu to ustreza: kako zelo tisto individualno vsebuje obče. Po strateški potrebi obdeluje individuum, kot da bi ta bil tisto neposredno, videz katerega je sam razbil. S tem videzom pa izgine tudi videz absolutne naključnosti individualnega skustva. Le-to brez pojmov ne bi imelo kontinuitete. Izkustvo je s svojo udeležbo na diskurzivnem mediju po lastnem določilu vedno več kot samo individualno. Individuum postane subjekt, kolikor se objektivira s svojo individualno zavestjo v enotnost tako samega sebe kot svojih skustev: živali najbrž obojega nimajo. Tudi individualna zavest dosega obče, ker je v sebi obča in kolikor je obča. Še v spoznavno-teoretski refleksiji se izmenično pogojujeta logična občost in enotnost individualne zavesti. To pa ne velja samo za subjektivno-formalno stran individualnosti. Individualni zavesti priskrbi, zavoljo svoje samoohranitve, vsako vsebino njen nosilec, in ta vsebina se s samoohranitvijo reproducira. S samoovedenjem se lahko individualna zavest tega reši, zmore se razširiti. K temu jo žene bridkost tega, da ima občost tendenco, doseči v individualnem skustvu prevlado. Skustvo kot »preizkušnja realnosti« ne podvojuje preprosto vzgibe in želje posameznika, marveč jih tudi negira, da bi lahko posameznik preživel. Subjekt sploh ne more dojeti občega drugače kot v gibanju posamične človeške zavesti. Če bi bil individuum tega gibanja prost, bi ne izskočil nek višji, umazanije naključnosti očiščen subjekt, marveč le takšen, ki bi brezzavestno ponavljal. Na vzhodu je bil teoretski kratek stik v nazoru o individuumu izgovor za kolektivno zatiranje. Partija naj bo zaradi

števila svojih članov glede spoznavne moči, a priori nad slehernim posameznikom, tudi če je zaslepljena in terorizirana. Toda izolirani individuum, ki ga ne omejuje »ukaz«*, lahko dandanes bolj jasno zagleda objektivnost kot kolektiv, ki tako ali tako ni nič drugega kot samo še ideologija svojih odborov. Brechtov stavek, da ima partija tisoč oči, posameznik pa samo dvoje, je tako napačen kakor je sploh lahko napačna pogrešna resnica. Eksaktna fantazija drugače mislečega lahko vidi več kot tisoč oči, pred katere so nataknili rožnatordeča enotnostna očala in ki potem to, kar zagledajo, zamenjujejo z občostjo resničnega ter regredirajo. Temu se zoperstavlja individuacija spoznanja. Ne samo da je od nje, od diferenciacije, odvisna zaznava objekta: prav tako je sama konstruirana od objekta sem, ki zahteva v njej svoj restitutio in integrum. Subjektivni načini reagiranja, ki jih potrebuje objekt, sami prav tako nenehno potrebujejo korekturo z objektom. Ta je opravljena v samorefleksiji, fermentu duhovnega skustva. Proces filozofskega objektiviranja bi bil, rečeno metaforično, vertikalen, znotrajčasoven, nasproti horizontalnemu, abstraktno kvantificirajočemu procesu znanosti; glede tega je Bergsonova metafizika časa resnična.

Njegova generacija, vendar tudi Simmel, Husserl in Scheler, je zaman hrepenela po filozofiji, ki bi se ovsebinjala receptivna do predmetov. Kar tradicija odpoveduje, to si je tradicija želela. To pa ne odvezuje od metodičnega razmisleka, v kakšnem odnosu je vsebinska posamična analiza do teorije dialektike. Idealistično identitetno-filozofsko zagotavljanje, da se prva raztaplja v drugi, je šibko. Celota, ki jo izraža teorija, pa je v posameznem, ki ga je treba analizirati, vsebovana objektivno, ne šele skozi spoznavajoči subjekt. Posredovanost obeh je sama vsebinska, je posredovanost z družbeno totaliteto. Obenem pa je tudi formalna, zaradi abstraktne zakonitosti totalnosti same, zakonitosti menjave. Idealizem, ki je iz tega izdestiliral svoj absolutni duh, obenem šifrira tisto resnično, da pride posredovanost nad fenomene kot prisilni mehanizem; to se skriva za tako imenovanim problemom konstitucije. Filozofsko skustvo nima občega neposredno, kot pojav, marveč ga ima prav tako abstraktno, kakor ono objektivno je. Prisiljeno je na izhajanje iz posebnega, ne da bi pozabljalo to, česar nima, vendar ve. Njegova pot je tako kot Heraklitova dvojna, je pot navzgor in pot navzdol. Medtem ko si je gotovo realne determiniranosti fenomenov s svojim pojmom, pa si le-tega ne more predstaviti ontološko kot na sebi resnično. Spojen je z neresničnim s tlačečim principom in to še zmanjšuje njegovo spoznavno-teorijsko dostojanstvo. Ne stvarja nek pozitiven telos, v katerem bi se spoznanje zadovoljilo. Negativnost občosti pa sama fiksira spoznanje na posebno kot na tisto, kar je treba rešiti. »Resnične so le misli, ki same sebe ne razumejo.« Vsa filozofija, tudi filozofija z intenco svobode, vlači s seboj nesvobodo, v kateri se podaljšuje nesvoboda družbe. Prisilo nosi v sebi; toda samo prisila jo varuje pred regresijo v samovoljo. Mišljenje zmore kritično spoznati prisilni značaj, ki mu je imanenten; njegova lastna prisila je medij njegovega osvobajanja. Svobodo do objekta, ki se je pri Heglu končala z oslabitvijo subjekta, je treba šele vzpostaviti. Do takrat divergirata dialektika kot metoda in kot dialektika stvari. Pojem in realnost imata enako protislovno bistvo. Oblastni princip, to, kar družbo antagonistično raztrga, je isti kot tisti, ki, poduhovljen, povzroči diferenco med pojmom in tem, kar mu je podrejeno. Ta diferenca dobi logično formo protislovja, ker se vse, kar se ne ukloni enotnosti vladajočega principa, po meri principa, ne kaže kot do principa ravnodušno različno, marveč kot kršitev logike. Po drugi strani izpričuje ostanek divergence med filozofsko koncepcijo in izpeljavo tudi nekaj neidentitete, ki niti ne dovoljuje metodi, da bi povsem absorbirala vsebine — in le v teh bi vendar morala biti — niti ne dovoljuje poduhovljenje vsebin. Prednost vsebine se izrazi kot nujna nezadostnost metode. Kar je treba z njo izreči, v obliki obče refleksije, zato da ne bi bili brez obrambe pred filozofijo filozofov, se legitimira edino v izpeljavi, s tem pa je metoda zopet negirana. Njen presežek je vpričo vsebine abstrakten, napačen; že Hegel je moral upoštevati nesorazmerje med predgovorom Fenomenologije in med njo samo. Filozofski ideal bi bil, da postane dajanje računa o tem, kaj delamo, odveč v tem, ko to delamo.

Najnovejši poskus preboja iz pojmovnega fetišizma — iz akademske filozofije, ne da bi opustil zahtevo po obveznosti — je nosil ime eksistencializem. Ostal je idealistično zamejen, tako kot fundamental-ontologija, od katere se je odcepil s političnim angažmajem; sicer pa je ta glede na filozofsko struk-

* Odločba ruskega carja (op. prev.)

turo vseboval nekaj naključnega, je zamenljiv z nasprotno politiko, samo da ta zadošča formalnim karaketristikam eksistencializma. Partizane imamo na tej in na oni strani. Ni postavljena teoretična meja z decizionizmom. Tako je idealistična komponenta eksistencializma sama funkcija politike. Sartre in njegovi prijatelji, kritiki družbe, ki niso bili pripravljeni zadovoljiti se s teoretično kritiko, niso prezrli, da se je komunizem povsod, kjer je prišel na oblast, vkopal kot sistem upravljanja. Institucija centralistične državne partije je posmeh vsemu, kar je bilo nekoč rečeno o odnosu do državne oblasti. Zato je Sartre usmeril vse k momentu, ki ga vladajoča praksa ne trpi več, z jezikom filozofije k spontanosti. Čim manj ji je nudila družbena porazdelitev moči, tem bolj izključno je zahteval Kierkegaardovo kategorijo odločitve. Pri Kierkegaardu ji je dajal smisel terminus ad quem, kristologija; pri Sartru se spremeni v tisti absolut, ki mu bo nekoč služila. Kljub svojemu ekstremnemu nominalizmu* se je Sartrova filozofija v svoji najbolj učinkoviti fazi organizirala po stari idealistični kategoriji svobodnega dejanja subjekta. Kakor za Fichteja je tudi za eksistencializem sleherna objektivnost enakovredna. V skladu s tem so družbene razmere in pogoji postali v Sartrovih dramah v najboljšem primeru aktualni dodatek, strukturalno pa vendar komaj kaj več kot povodi za akcijo. Le-to je Sartrova filozofska brezobjektnost obsodila na iracionalnost, ki jo je konsekventni razsvetljenec gotovo še najmanj imel v mislih. Predstava absolutne svobode odločanja je tako iluzorna, kot je to samo še predstava o absolutnem Jazu, ki sprošča svet iz sebe. Najbolj skromna politična izkušnja bi zadoščala, da bi situacije, ki so zgrajene kot folije za odločanje glavnih junakov, zamajala kot kulise. Še dramaturško se ne bi dalo postulirati takšno suvereno odločitev v konkretni zgodovinski prepletenosti. Vojskovodjo, ki se prav tako iracionalno odloči, da ne bo več dopuščal grozodejstev, kot jih je prej iracionalno izkušal; ki prekine obleganje mesta, ki je zaradi izdaje že v njegovih rokah, in osnuje utopično skupnost, takšnega vojskovodjo bi celo v divjih časih norčavo romantizirane nemške renesanse bodisi takoj umorili upirajoči se vojaki, bodisi bi ga odpoklicali njegovi nadrejeni. S tem se vse preveč dobro ujema, da se je Goetz, usteč se kot Holoternes Nestroya, potem ko je bil seveda poučen o svojem svobodnem dejanju s pomoritvijo mesta luči, ponudil organiziranemu ljudskemu gibanju, prozornemu prikrivanju tistih, proti katerim Sartre izigrava absolutno spontanost. Tako torej ta naslikani svetnik zopet počenja grozodejstva, le da sedaj očitno z blagoslovom filozofije. Absolutni subjekt se ne more rešiti svojih omreženosti; spone, ki jih hoče raztrgati, spone gospostva, so eno s principom absolutne subjektivnosti. Sartru lahko štejemo v čast, da se to manifestira v njegovih dramah in proti njegovemu filozofskemu glavnemu delu; njegove drame razgaljajo filozofijo, ki jo obravnavajo na način tez. Zablode političnega eksistencializma, enako kot frazeologija depolitiziranega nemškega, pa so filozofsko utemeljene. Eksistencializem povzdiguje to, kar je neogibno, človekovo golo bivanje, v prepričanje, ki ga mora posameznik izbrati brez nagiba izbire in ne da bi pravzaprav imel drugačno izbiro. Če uči eksistencializem več kot samo takšno tavtologijo, se spušča na raven za-sebe-bivajoče subjektivnosti kot edinega substancialnega. Smeri, katerih deviza je derivat latinske besede existere, bi rade postavile dejanskost telesne izkušnje zoper odtujeno posebno znanost. V strahu pred postvarelostjo se umikajo pred stvarnim. Nehote jim le-to postaja primer. Kar postavljajo v epohe, se maščuje nad njimi, v tem ko za hrbtom filozofije uveljavi svoje nasilje v odločitvah, ki so za filozofijo iracionalne. Mišljenje, očiščeno stvarnega, ni nad brezpogojno posebno znanostjo; vse takšne ver-

---

* Heglova obnova pojmovnega realizma, vse do provokativnega zagovarjanja ontološkega dokaza za boga, je bila po pravilih igre nereflektiranega razsvetljenstva reakcionarna. Medtem je tok zgodovine upravičil njegovo anti-nominalistično intenco. V nasprotju z grobo shemo Schellerjeve sociologije vedenja je nominalizem sam prešel v ideologijo, v ideologijo pomežikujočega Sai-kaj-takega-sploh-ni-možno, kar oficialna znanost rada uporabi, brž ko omenijo mučne entitete kot denimo razred, ideologija, zadnje čase družba nasploh. Odnos pristne kritične filozofije do nominalizma ni invarianten, zgodovinsko se menja s funkcijo skepse (Prim. Max Horkheimer, Montaigne und die Funktion der Skepsis in: Zeitschrift fur Sozialforschung, VII. Jg. 1938, passim). Pripisovati sleherni fundamentum in re pojmov subjektu je idealizem. Z njim se je nominalizem razšel samo tam, kjer je idealizem hotel biti objektiven. Pojem kapitalistične družbe ni flatus voci.

zije zaidejo, že drugič, v prav tisti formalizem, proti kateremu se bojujejo zavoljo bistvenega interesa filozofije. Naknadno ga potem napolnijo z naključnimi posojili, predvsem pri psihologiji. Intenco eksistecnalizma, vsaj v njegovi radikalni francoski podobi, bi se dalo realizirati ne v distanci do stvarnih vsebin, marveč v njih nevarni bližini. Ločitve subjekta in objekta ni moči odpraviti z redukcijo na človeško bistvo, pa četudi bi to bilo bistvo absolutnega oposameznenja. Vprašanje po človeku, ki je danes popularno vse do marksizma Lukacsovega kova, je ideološko, ker že po sami formi narekuje invariantno možnega odgovora, pa četudi bi šlo za samo zgodovinskost. To, kar naj bo človek na sebi, je vedno samo to, kar je bil: priklenjen je na skalo svoje preteklosti. Toda človek ni samo to, kar je bil in kar je, marveč prav tako to, kar lahko postane; nobena določitev ne zadošča, da bi to antencipirala. Kako malo so šole, tudi ekstremni nominalizem, ki se zbirajo okoli Eksistence, zmožne tistega povnanjenja, po katerem hrepenijo v rekurzu na posamično človekovo eksistenco, pripoznavajo v tem, ko filozofirajo v občih pojmih o tem, kar se ne razpusti v svojem pojmu, kar je le-temu nasprotno, namesto da bi ga s svojo mislijo vzpostavile. Eksistenco ilustrirajo ob eksistirajočem.

Kako bi se dalo misliti namesto tega, to ima svoj daljen in nejasen pravzor v imenih, ki ne zapredajo stvari kategorialno, seveda za ceno svoje spoznavne funkcije. Nezoženo spoznanje hoče tisto, pred katerim mora, kakor so mu to z drilom vcepili, resignirati in kar imena, ki so mu preblizu, zasenčujejo. Resignacija in zaslepljenost se ideološko dopolnjujeta. Idiosinkratična natančnost v izboru besed, kot da bi te morale poimenovati stvar, ni niti najmanjši razlog za to, da je prikaz bistven za filozofijo. Razlog za takšno insistenco izraza pred tóde ti je njegova lastna dialektika, njegova pojmovna posredovanost v samem sebi; ta je tisto mesto delovanja, s katerega je moči tisto nepojmovno zapopasti na njem samem. Kajti posredovanost sredi nepojmovnega ni ostanek po opravljeni substrakciji, in tudi ni nič, kar bi napotilo k slabi neskončnosti podobnih procedur. Pač pa je posredovanost hyle njena implicitna zgodovina. Filozofija zajema, kar jo sploh še legitimira, iz negativnega: da je tisto nerazrešljivo, pred katerim je kapitulirala in s katerega zdrsne idealizem, v svoji takšnosti-in -ne-drugačnosti pač zopet fetiš, fetiš irevokabilnosti bivajočega. Ta fetiš razpade v uvidu, da bivajoče ni preprosto takšno in ne drugačno, marveč da je nastalo pod pogoji. To nastajanje zgineva in prebiva v stvari; ni ga moči ne umiriti v njenem pojmu, ne odločiti od njegovega rezultata in pozabiti. Podobno mu je časovno izkustvo. Idealistična in materialistična dialektika se dotikata v branju bivajočega kot teksta njegovega nastajanja. Toda medtem ko v idealizmu notranja zgodovina neposrednosti le-to opravičuje kot stopnjo pojma, postane materialistično neposrednost mera neresnice ne samo pojmov, marveč še bolj bivajočega neposrednega. S čimer negativna dialektika prebije svoje otrdele predmete, je možnost, za katero je njihova dejanskost ogoljufana, ki pa vendar gleda iz vsakega od njih. Toda celo v skrajnem prizadevanju, da bi jezikovno izrazili takšno v stvari strjeno zgodovino, ostajajo besede pojmi. Njihova preciznost sugerira sebstvo stvari, ne da bi to postalo povsem navzoče; med njimi in tem, kar zaklinjajo, zija praznina. Zato nastavek samovolje in relativnosti tako v izbiri besed kot v celotnem prikazu. Še pri Benjaminu imajo pojmi neko nagnjenje da bi avtoritativno skrili svojo pojmovnost. Samo pojmi lahko opravijo to, kar pojem preprečuje. Spoznanje je sámo trosas iásetai. Določljiva napaka vseh pojmov primora, da prikličemo druge; v tem izvirajo tiste konstalacije, v katere se je edino preneslo nekaj upanja imena. Jezik se imenu bliža skozi svojo negacijo. Kar na besedah kritizira: njihovo zahtevo po neposredni resnici, je skoraj vedno ideologija pozitivne bivajoče identitete besede in stvari. Tudi insistenca pred posamezno besedo in pojmom, bronastimi vrati, ki naj se odprejo, je samo moment, čeprav neodpravljiv. Da bi bilo spoznano potrebuje tisto notranje, h kateremu se privije spoznanje z izrazom, vedno tudi neko njemu vnanje.

Z glavnim tokom novejše filozofije — beseda zveni tako sramotno — se ne da več plavati. Novoveška filozofija, ki do danes dominira, bi rada izločila tradicionalne momente mišljenja, rada bi ga v njegovi lastni vsebini razzgodovinila, zgodovino pa odkazala posebni stroki ugotavljajoče znanosti dejstev. Odkar so v domnevni neposrednosti subjektivno danega iskali fundament vsakega spoznanja, so si — poslušni tako idolu gole zdajšnjosti — prizadevali, da bi izgnali iz misli njeno zgodovinsko dimenzijo. Fiktivni enodimenzionalni

sedaj postane spoznavni temelj notranjega čuta. V tem vidiku harmonizirajo ugledni patriarhi moderne, ki veljajo uradno za antipode: v Descartesovih avtobiografskih pojasnili o izvoru njegove metode in Baconovem nauku o idolih. Kar je v mišljenju zgodovinsko, namesto da bi ubogalo brezčasnost objektivirane logike, izenačujejo s praznoverjem, ki ga predstavlja sklicevanje na cerkveno institucionalno tradicijo zoper raziskujočo misel. Kritika avtoritete je bila popolnoma utemeljena. Toda ne razume tega, da je tradicija samemu spoznanju imanentna kot posredujoči moment njenih predmetov. Spoznanje jih preoblikuje, brž ko zaradi umirjujoče objektivizacije z njimi razčisti. Spoznanje je na sebi, še v svoji glede na vsebino osamosvojeni formi, deležno tradicije kot nezavedno spominjanje; vprašanja bi ne bilo moči niti vprašati, če v njem ne bi bilo spravljeno vedenje o preteklem, ki bi potiskalo naprej. Oblika mišljenja kot znotrajčasnega, motivirano napredujočega gibanja je, mikrokozmično, vnaprej enaka makrokozmični, zgodovinski obliki, ki je bila ponotranjena v strukturi mišljenja. Med doseški Kantove dedukcije zavzema najvišje mesto, da je še v čisti formi spoznanja, v enotnosti Jaz mislim, na stopnji reprodukcije v moči domišljije, ohranil spomin, sled zgodovinskega. Ker pa ni časa brez v njem bivajočega, ne more to, kar Husserl v svoji pozni fazi imenuje notranje historičnost, ostati notranje, čista forma. Notranja historičnost mišljenja je zrasla z njegovo vsebino ter je tako zavezana tradiciji. Čisti, popolnoma sublimirani subjekt pa bi nasprotno bil tisto, kar je absolutno brez tradicije. Spoznanje, ki bi se docela podalo idolu te čistosti, idolu čiste brezčasovnosti, bi sovpadlo s formalno logiko, postalo bi tavtologija: niti transcendentalni logiki ne bi več dajalo prostora. Brezčasnost, h kateri si, morda zaradi kompenzacije lastne smrtnosti prizadeva meščanska zavest, je višek njene zaslepljenosti. Benjamin je dal spodbudo za to, ko se je odločno odpovedal idealu avtonomije in podredil svoje mišljenje tradiciji, ki je seveda kot prostovoljno instalirana, subjektivno izbrana prav tako pogrešala avtoriteto, kakor to očita avtarkični misli. Tradicionalni moment, čeprav nasprotnik transcendentalnega, je kvazi-transcendentalen, ni punktalna subjektivnost, marveč je tisto pravo konstitutivno, je, po Kantu, skriti mehanizem v globini duše. Med variantami vse preveč ozkih izhodiščnih vprašanj Kritike čistega uma ne bi smelo manjkati vprašanje, kako mišljenje, ki mora dati tradicijo od sebe, le-to spreminjajoč ohrani: nič drugega ni duhovno skustvo. Bergsonova filozofija, še bolj Proustov roman, sta se mu zaradi gnusa pred meščansko brezčasnostjo, ki z mehaniko pojma anticipira odpravo življenja, prepuščala, le da sama v prekletstvu neposrednosti. Metheksis filozofije na tradiciji pa bi bila edinole njena določena negacija. Ustvarijo jo teksti, ki jih kritizira. Na tekstih, ki jih tradicija prinaša filozofiji in ki jo sami pooseblja, postane njeno ravnanje komenzurabilno tradiciji. To upravičuje prehod filozofije k razlaganju, ki ne povzdigne v absolut niti to, kar razloži, niti simbol, marveč išče tisto, kar da je resnično, tam, kjer misel sekularizira neponovljivi pralik svetih tekstov.

Filozofija prizna z bodisi očitno, bodisi latentno navezanostjo na tekste to, kar zaman taji z idealom metode, svoje jezikovno bistvo. V njeni novejši zgodovini je bilo le-to, analogno s tradicijo, izobčeno kot retorika. Odcepljeno in degradirano v sredstvo učinkovanje je bilo jezikovno bistvo nosilec laži v filozofiji. Zaničevanje retorike je poravnalo dolg, v katerega je retorika od antike naprej zabredla zaradi tiste ločitve od stvari, dolg, zaradi katerega jo je tožil Platon. Toda preganjanje retoričnega momenta — s tem momentom se je izraz rešil v mišljenje — ni nič manj pripomoglo k tehniziranju mišljenja, h njegovi potencialni odpravi, kot nega retorike v zaničevanju objekta. Retorika zastopa v filozofiji tisto, kar se drugače kot v jeziku ne da misliti. Uveljavlja se v postulatih prikaza, s katerim se filozofija razlikuje od komunikacije že fiksiranih vsebin. Tako kot vsako nadomestilo je ogrožena, ker se zlahka loti uzurpacije tistega, kar prikaz ne more misli neposredno priskrbeti. Nenehno jo korumpira prepričevalni namen, brez katerega pa bi se razmerje mišljenja do prakse zopet izgubilo iz miselnega akta. Alergičnost celotnega aprobiranega filozofskega izročila, od Platona do semantikov, na izraz, je konforma s potezo vsega razsvetljenstva, da zasleduje nedisciplinirane vzgibe še v sami logiki, poteza, ki predstavlja obrambni mehanizem postvarele zavesti. Če se zavezništvo filozofije z znanostjo virtuelno izteka v odpravo jezika in tako filozofije same, potem filozofija ne bo mogla preživeti brez svojega jezikovnega prizadevanja. Namesto da se zadovolji z govoričenjem, reflektira o njem. Utemeljeno postane jezikovna malomarnost — znanstveno: neeksaktnost — zaveznik znanstvene geste nepodkupljivosti z jezikom. Kajti odprava jezika v

mišljenju ni demitologizacija le-tega. Filozofija zaslepljeno žrtvuje z jezikom tisto, v čemer se obnaša do svoje stvari drugače kot samo označevalno: samo kot jezik zmore podobno spoznati podobno. Permanentno ovajanje retorike s strani nominalizma, za katerega je ime povsem brez vsake podobnosti s tem, kar pove, pa se vendar ne da ignorirati, ne da se proti temu kar naravnost pozvati retorični moment. Dialektika, po besednem pomenu jezik kot organon mišljenja, bi bila poskus, kritično rešiti retorični moment; približati stvar in izraz med seboj do indiference. Dialektika posveti sili misli to, kar se je zgodovinsko kazalo kot pomanjkljivost mišljenja, njegovo povezanost z jezikom, ki je ne more nič popolnoma razbiti. To je inspiriralo fenomenologijo, ko si je, sicer naivno, hotela zagotoviti resnico z analizo besed. V retorični kvaliteti navdihujejo kultura, družba in tradicija misel. Gola antiteoretičnost je pobratena z barbarstvom, v katerem se konča meščansko mišljenje. Difamacija Cicera, še Heglova antipatija do Diderota, pričajo o resentimentu tistih, katerim življenjska nuja zagradi svobodo, da bi se povzdignili, in za katere je telo jezika grešno. V dialektiki se retorični moment, v nasprotju z vulgarnim mnenjem, postavi na stran vsebine. Dialektika skuša, posredujoč ta moment s formalnim in logičnim, mojstriti dilemo med poljubnim mnenjem in brezbistveno korektnim. Nagiba pa se k vsebini kot odprtemu, ki ga ogrodje ni že vnaprej odločilo: ugovor zoper mit Mitično je tisto vedno-enako, tako, kot se to naposled razredčilo v formalno miselno zakonitost. Spoznanje, ki želi vsebino, želi utopijo. Utopija, zavest možnosti, se drži konkretnega kot nepopačenega. Konkretno je tisto možno, nikoli ni tisto neposredno dejansko, ki zagradi prostor utopiji; sredi obstoječega se zato dozdeva abstraktno. Neizbrisljiva barva prihaja iz nebivajočega. Njemu je namenjeno mišljenje, del bivanja, ki, pa naj bo še tako negativno, sega do nebivajočega. Toda šele najbolj skrajna daljava bi bila bližina; filozofija je prizma, ki lovi njeno barvo.

Prev. Rado Riha

[1] Prim. Kant Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., WW III, Akademie Ausgabe (Drittes Hauptstück) der Transcendentalen Methodenlehre).
[2] Prim. F. A. Trendelenburg Logische Untersuchungen, I. Bd., Leipzig 1870 s. 43ff., 167ff.
[3] Prim. Benedeto Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Übersetzung von K. Buchler, Heidelberg 1909, S. 66ff., 68ff., 72ff., 82ff.
[4] Prim Hegel, WW4, S. 78*
[5] Prim. Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1856, passim.
[6] Hegel WW 6, Heidelberger Enzyklopädie, S 28.
[7] Kant Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., WW IV. Akademie Ausgabe S. 11.
[8] Walter Benjamin, Briefe Bd. 2, Frankfurt 1966, S. 686.
[9] Prim. Karl Marx Das Kapital I Berlin 1955, S. 621f. Karl Marx/Friedrich Engels, Kommunistisches Manifest, Stuttgart 1953, S. 10.
[10] Kant Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl., WW III, a. a. O., S 109.
[11] Prim. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. I. Tubingen 1859, S. 390.
[12] St. 265.
[13] Hegel, WW 4, S. 402
[14] WW 8, S. 217
[15] Prim. WW 4, S. 291f.
[16] Prim Th. W. Adorno, Thesen über Tradition; in: Inselalmanach für 1956, S. 168

---

* Heglova so citirana po Jubiläumsausgabe, na novo izdal Herman Glockner, Stuttgart, izhaja od leta 1927 naprej, razen Die Vernunft in der Geschichte, Mainer Sonderausgabe.

V originalu nosi vsak odstavek svoj naslov. V našem prevodu so zaradi gostote tiska štirje naslovi odpadli in jih zato navajamo posebej:

str. 93 (začetek) K možnosti filozofije

str. 94 (Ta zakon ...) Realnost in dialektika

str. 96 (Filozofija, tudi Geglova ...) Razčaranje pojma

str. 104 (Dialektika, ki ni več »pripeta« ...) Vrtoglavo

Julia Kristeva

REVOLUCIJA PESNIŠKE GOVORICE*

I. Iz poglavja: Semiotično in Simbolno (str. 61—70)

9. Labilno simbolno. Substitucije v simbolnem: fetišizem.

Tetična faza omogoča konstitucijo simbolnega reda z vso njegovo vertikalno stratifikacijo (referent, označenec, označevalec) in z vsemi modalnostmi logično semantične artikulacije, ki iz tega sledijo. Nobena označevalna praksa ne more mimo tetične faze, ki se začne v »zrcalnem stadiju« in se dovrši preko falične faze v pubertetnih reaktivacijah Ojdipa. Njena absolutna nujnost pa ni izključujoča: semiotično, ki je tej fazi predhodno, jo tudi nenehno trga in ta transgresija daje povod za vse transformacije označevalne prakse: temu se pravi »ustvarjanje«. Naj bo to ustvarjanje na področju metagovorice (kot na primer v matematiki) ali v literaturi, vedno gre za dotok semiotičnega, ki preoblikuje simbolni red. To dejstvo pa je posebno razvidno v pesniški govorici, saj se mora pulzionalna irupcija proizvesti v univerzalnem označevalnem redu, da bi se transgresija lahko realizirala simbolnega, se pravi v redu »naravne« govorice, ki spaja družbeno enoto. Ta transgresija se lahko izvede, ne da bi se subjekt izgubil v psihozi: to dejstvo dela težave celotni metafiziki, tako tisti, ki zastavlja označevalca kot neprekoračljivi zakon, kot tudi tisti, ki ne priznava tetičnega in torej tudi ne subjekta.

Za takšen vdor semiotičnega v simbolno v tako imenovani pesniški praksi je najbrž treba iskati razlago v zelo labilni poziciji tetičnega, v poziciji, ki pa je v svoji labilnosti hkrati močna. Zdi se, da nam analiza **tekstov** pokaže, kako je ta labilnost tetičnega pravzaprav težava imaginarnega zajetja (motnje zrcalnega stadija, ki se kasneje prevedejo v poudarjeno skoptofilijo, v nujnosti zrcala oziroma v nujnosti identificirajočega naslovnika itd.) in odpor proti razkritju kastracije (ohranitev falične matere, ki uzurpira mesto Drugega). V tem ko te težave in odpori zavirajo tetično fazo označevalnega procesa in v tem ko ne morejo preprečiti konstitucije simbolnega (takšna preprečitev bi bila psihoza), prav svoji poziciji in skozi njo ne le pogojujejo »fantazme«, temveč predvsem poskušajo razkrojiti prvo cenzuro socialnega reda: pregrado med označevalcem in označencem in hkrati s tem prvo garancijo subjektove pozicije: najprej signifikacijo in nato smisel (stavek in njegovo sintakso). Govorica teži k temu, da bi bila iztrgana iz svoje simbolne funkcije (znak-sintaksa), da bi se lahko razvila v svoji semiotični artikulaciji: ta semiotična sfera z materialno podporo v glasu omogoča »glasbo« v književnosti.

Vdor semiotičnega v simbolno pa je vendar povsem relativen. Tetično, v proces. Prav zaradi te pozicije muzikalnost ne izgubi pomena, temveč dopuščajoč vdor, še najprej zagotavlja pozicijo subjekta, ki je bil tako vključen se razvije tudi v njej: tukaj so logične sinteze, vse ideologije, najprej razpršene v svoji lastni logiki in nato premeščene proti nečemu, kar ni več ideja, niti znak, niti sintaksa, torej tudi ne več Logos, temveč preprosto semiotično delovanje. Poudariti želimo, da je tetični moment pogoj za takšno heterogenost, ki edina lahko postavlja in odpravlja zgodovinski smisel.

V negaciji te tetične faze, brez katere, ponavljam, bi nobena označevalna praksa ne bila možna, subjekt to fazo premešča, hkrati pa ostaja z njo determiniran, premešča jo na eno od mest, preko katerih gre proces v toku svoje realizacije. V tem ko zanika simbolno, brez katerega sicer ne more ničesar storiti, si subjekt lahko zamišlja tetično na mestu nekega objekta, ali na mestu nekega partnerja. V tej gesti lahko prepoznamo mehanizem fetišizma, ki se konstituira s tem, da zanika kastracijo matere, ki pa morda sega dlje v težavnost, kako razločiti podobo jaza v zrcalu iz telesnih organov, ki so

---

* Objavljamo prevod treh odlomkov iz knjige Julie Kristeve **La révolution du langage poétique** (646 str., coll. Tel Quel, ed. du Seuil, Paris 1974). V problematiko celotne knjige nas uvede že prevedeni pogovor Kristeve z J. — L. Houdebinom **Ekonomija in politika pesniške govorice** (Problemi-Razprave (141—144). Opozorimo še na to, da se zadnji odlomek neposredno nadaljuje v odlomek, ki je že preveden, v Časopisu za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 4—5—6 Ljubljana 1974.

investirani z gibljivo semiotičnostjo. Odrekanje **(Verleugnung)** in zanikanje **(Verneinung)** pri perverznežu, ki se lahko stopnjujeta vse do zavračanja **(Verwerfung)** tetičnega momenta predstavljajo različne modalnosti, ki lahko prikrijejo kastracijo in spolno razliko, ki jo le-ta predpostavlja, kakor tudi genitalno spolnost. Kasneje bomo videli, kako poudarjeno investiranje v analni erotizem pripelje do tega zavržka tetičnega, ki daje možnost za postavitev pod vprašaj simbolnega reda, hkrati pa s tem premesti **tezo** v **objekte**, katerih prototip je iztrebek, ker je na pol pota med avto-erotičnim telesom, ki še ni avtonomno od svojih erotiziranih mišic zapornic, in užitkom, ki bi ga lahko oskrbelo telo ali hipotetični materin falos, ki je zanikan, vendar po kompromisu v ozadju ohranjen. Ker označevalna praksa ni možna brez tetičnega momenta, se ta tetičnost, če si ji ne uspe vzpostaviti v simbolnem redu, nujno vmesti v objekte, ki obdajajo telo in so z njim pulzionalno povezani. Fetišizem pomeni kompromis kar se tiče tetičnega: »teza«, ki je izbrisana iz simbolnega in premeščena v pulzionalno, je kljub temu ohranjena, da lahko sploh pride do označevalne prakse. Zato ne bomo rekli, da je fetišizem inherenten vsaki kulturni realizaciji: inherentno je tetično, fetišizem je le njegova premestitev v pulzionalno sfero. Če pulzionalna **chora** artikulira utore in staze, pa je fetišizem zagozditev tetičnega momenta, ki je lastno simbolnemu, in zagozditev ene od pulzionalno investiranih staz (telo, deli telesa, analna odprtina, vsebujoči objekt itd.) Ta staza torej postane ersatz znaka. Fetišizem je staza, ki ima samo sebe za tezo.

Tu se lahko vprašamo, če razgradnja simbolnega s semiotičnim v pesništvu ne implicira nujno premestitve tetične faze v staze semiotične **chore.** Ali poezija ne vodi k temu, da kot substitucijo napadenega simbolnega reda ne vzpostavi nekega simbolnega reda, ki nikoli ni jasno **postavljen,** temveč vedno »v perspektivi« (91): bodisi lastno telo, bodisi erotizirane priprave ob emisiji glasu (glasilke, pljuča), objekti, ki so povezani z naslovnikom želje, ali sam material govorice kot prevladujočega objekta užitka. Zlasti še, ker se razgradnja simbolnega skozi semiotično izvede zato, da bi iz nje rezultiral neki objekt: knjiga, delo — mar ta objekt ni substitucija tetičnega momenta, ali ne zavzame njegovega mesta, v tem ko njegovo simbolnost naredi za neprosojno, ireduktibilno in jo napolni s svojo prisotnostjo, katere težnja po univerzalnosti je sorazmerna z njegovo povsem osebno omejenostjo? Ali ni konec koncev umetnost fetiš par excellence, ki slabo prikriva svojo arheologijo: svojo v zadnji instanci ohranjeno vero, da je mati falična, da se nikoli jasno identificirani **ego** od nje nikoli ne bo odvojil in da noben simbol ni dovolj močan, da bi lahko pretrgal odvisnost od te falične matere? Kaj je mogoče storiti drugega, kot zavzemati svoje mesto in tako navigirati od fetišizma k avto-erotizmu? Za to vprašanje torej gre. Da bi lahko ohranil označevalni proces, da se ne bi potopil v nekakšno neoprijemljivo »neizrekljivo« in da bi torej vzpostavil subjekt neke prakse, se subjekt pesniške govorice oprime pomoči, ki mu jo ponuja fetišizem. Če pa »pesniški« individui spadajo v to kategorijo, kot trdi psihoanaliza; če sama umetniška praksa zahteva reinvestiranje materinske **chore,** da bi se lahko izvršila transgresija simbolnega reda, in če torej v tej praksi lahko najdemo tako imenovane perverzne subjektivne strukture, tedaj bomo raje rekli, da se pesniška funkcija sicer sreča s fetišizmom, vendar se z njim ne identificira. Od fetišističnega mehanizma jo razločuje to, da ohranja **pomen** (Bedeutung) in vse njene prehojene poti in celo vse valorizacije predsimbolnih semiotičnih staz ne le zahtevajo zagotovljeno ohranitev tega pomena, ampak ji tudi služijo, v tem ko jo hkrati razpršijo. Ne zato, ker bi ne bilo teksta, ki bi ne imel pomena ali signifikacije, pa naj bo še tako muzikaličen, temveč nasprotno zato, ker je ta muzikalizacija pluralizacija pomena, lahko rečemo, da tekst ni fetiš. Tako je tudi v »naravni« govorici: če abstraktno besedo lahko mislimo kot korelat fetišu, ki ga uporabljajo primitivna ljudstva, pa je vendar vse kaj drugega kot fetiš, ker ima **pomen;** se pravi, da ni **substitut**, temveč **znak** (označevalec/označenec), njegova semantika pa se razvije v stavku (92). Tekst pomeni nepomenjujoče (l'in-signifiant), v označevalni praksi vzpostavi takšen način delovanja, ki se ne

---

91 »Ta »objekt perspektive« pa je lahko podvržen različnim tretmajem S fetišizmom (in mislim, da tudi z umetniškim delom) ta objekt stopi v veliko dvoumje, dvoumje zatajevanja, in se materializira (...) Od tod lahko razumemo (...), da je vsako observacijo ali znanstveno oz. estetsko skrivnost treba vzeti v odnosu do usode »objekta perspektive«« piše Guy Rosolato v članku »Le fétichisme dont se »dérobe« l'objet« v Nouvelle Revue de psychoanalyse, št. 2, jesen 1970, str. 39

92 Kakor pravi J. Pouillon: »Če bi besede bile le fetiši, bi se semantika lahko zvedla na fonologijo.« cf. »Fétiches sans fétichisme« str. 147

ozira na smisel in deluje pred smislom in kljub njemu. Tako ne moremo reči, da je vse označevalec, kot tudi ne moremo trditi, da je vse »mašina«. Takšnim opozicijam, pa naj se imajo za »materialistične« ali se priznavajo za »metafizične«, tekst postavlja nasproti dialektiko dveh haterogenih delovanj, ki sta recipročno in neločljivo pogoj eno drugemu (93).

Od tod lahko razumemo, da se te heterogenosti med semiotičnim in simbolnim ne da reducirati na dobro znano distinkcijo med »analognim« in »digitalnim«, ki ju uporablja teorija informacij (94). Analogni računalnik deluje preko analogije med **sklenjenimi** kvantitetami (fizičnimi, realnimi) in omrežjem variabel, medtem ko digitalni računalnik predpostavlja **diskretne** elemente in diskontinuirane lestvice. To distinkcijo, ki so jo izdelali kalkulatorji in ki se jo da eventuelno aplicirati na »naravne« kode (npr. na živčne celice ali na živalsko komunikacijo), so hoteli prenesti v delovanje govorice. V tem prenosu pa se lahko hitro pozabi ne le na to, da je govorica hkrati »analogna« in »digitalna«, ampak predvsem na dejstvo, da je dvojno artikulirani sistem (označevalec in označenec); prav to jo loči od **kodov.** Tedaj lahko trdimo, da se to, kar smo imenovali semiotično, da opisati kot analogno **in** kot digitalno: delovanje semiotične **chore** je sestavljeno iz zaporedij, ki se sekajo, da bi lahko organizirala digitalni sistem in zagotovila preživetja **chore** (tako kot je digitalnost sredstvo za preživetje žive celice in tudi družbe (5)); staze, ki jih zaznamuje utor pulzij, so diskretni elementi, ki vstopajo v to digitalizacijo, ki je neobhodna za ohranitev semiotične **chore.**

Ta opis (ki je možen le iz zelo izdelanega simbolnega sistema) pa ne pojasni proizvodnje **kvalitativnega skoka** med kodom in podvojeno artikulacijo (96). V razlikovanju med semiotičnim in simbolnim, kjer tetični fazi pripisujemo vlogo meje med obema heterogenostima, raziskujemo prav ta bistveni moment. Prematuracija človeške živali oddaljuje njen semiotični »kod« od možne identifikacije le pod pogojem, da jo vzame nase drugi (najprej mati, nato pa simbolno in/ali družbena grupa). Digitalizacija analognega torej ne zadostuje za preživetje našega organizma, ne more zastaviti poti sklenjenim utorom pulzije. Potrebna je **sprememba,** ki drugega postavi za regulatorja med semiotično **choro** in med celoto, ki se ji pravi **eko-sistem.** Ta sprememba je v možnosti zgostitve analognega in digitalnega »koda«, v možnosti, da se preko preloma, ki ga pripravlja zrcalni stadij, ta kod vzpostavi kot enoten, obvladan, prevladan in to v nekem drugem prostoru: v imaginarnem, reprezentativnem, simbolnem. S tako spremembo »kod« zapusti mesto telesa in eko-sistema in osvobojen od njihove prisile pridobi dobro znano spremenljivost sistema »arbitrarnih« znakov: človeško govorico, da bi kasneje lahko razvil razvejano arhitekturo označevalnih praks. **Semiotično** (analogno in digitalno), tedaj postane lingvistični označevalec, ki pomeni neki **objekt** na neki **ego,** ki se s tem vzpostavita kot tetična. S svojim tetičnim izmenljivim značajem označevalec predstavlja subjekta: da se razumemo, ne reprezentira tetičnega ega, temveč proces njegove vzpostavitve. Označevalec, ki je tako zadolžen delovanju semiotičnega, ima tendenco, da se k njemu povrne. Nihanje tetičnega, njegove premestitve k stopnjam, ki so predhodne njegovi vzpostavitvi, ali k samim semiotičnim stazam (v tem ali onem diskretnem elementu digitalnega koda), skratka vse, kar lahko opredelimo kot fetišizem, priča o (človeški) govorici lastni tendenci vračanja k (živalskemu) kodu, s tem omogoča vdor tega, kar Freud imenuje »izvirni izriv-potlačitev«. Tekstovno izkustvo meri k tej ključni točki: k tetičnemu, iz katerega se konstituira človeško kot označujoče in/ali družbeno. V tem pomenu predstavlja to izkustvo eno najbolj drznih raziskav, ki si jih subjekt lahko dovoli, raziskav procesa, ki konstituirajo njega samega.

---

93 V nasprotju s tem pa je diskurz Moliérovih Učenih žena primer fetišizacije, saj se fiksira izključno na označevalec. »Erotični objekt postane prav znak in ne »erotični« označevalec diskurza, kakršen se ponavadi pojavlja v preprostem primeru izriva (besede, obsceni domisleki). Ne gre za obsesijo, temveč za perverzijo.« (Josette Rey-Debove, članek »L'orgie langagiére«, Poétique, št. 12, 1972, str. 579)

94 Cf. Von Neumann, The Computer and the Brain, New Haven, Yale Univ. Press, 1958

95 Glej v zvezi s tem A. Wilden, Analog and digital Communication» v Semiotica, vol. 6, No 1, 1972, str. 55

96 E. Benveniste nas je naučil razlikovati ta dva načina delovanja in pa dejstvo, da se dá o govorici govoriti le, če je prisotna dvojna artikulacija: distinkcija med fonemi brez pomena in pa morfemi, ki so elementi pomena, distinkcija, ki je ne pozna noben kod in ki je družbeno, specifično človeško dejstvo. Glej »Communication animale et langage humain« v Problémes de linguistique générale, str. 56—62

Iz tega pa hkrati sledi, da se tako dotika samega temelja družbenosti: tega, kar ta družabnost izkorišča, da bi se lahko konstituirala, tega, kar jo pogojuje in jo lahko preseže, tega, kar jo lahko uniči ali spremeni.

10. Označevalni proces

Izhajajoč iz te pozicije preloma, ki uvaja simbolno, lahko to, kar smo imenovali semiotična **chora,** dobi določnejši status. Po eni strani lahko rečemo, da semiotično, ki je sprva predpogoj za simbolno, deluje v označevalnih praksah kot rezultat njegove transgresije. Simbolizaciji »predhodno« semiotično je lahko torej le **teoretična domneva,** ki jo pač narekujejo potrebe opisa, praktično vzeto je le znotraj simbolnega, od tod izsili njegov prelom, da bi se artikuliralo s kompleksnostjo, ki nam je znana v praksah kot sta glasba ali poezija. To se pravi, da simbolizacija omogoča kompleksnost te semiotične kombinatorike, ki se kot »predhodna« lahko izloči le v teoriji, da bi se tako dalo opredeliti njeno delovanje. Vendar pa preostane dejstvo, da semiotično ni zgolj abstraktni objekt, proizveden za potrebe teorije; delovanje semiotičnega kot predpogoj simbolnega, se pravi kot kombinatorika, ki je preprostejša, bolj rudimentarna kot po simbolnem prelomu, vendar pa že zvedena z biološko ureditvijo in vedno že družbena, torej historična, to delovanje semiotičnega lahko odkrijemo že pred zrcalnim stadijem, pred prvim osnutkom tetičnega. Semiotično, ki ga izdvajamo v označevalnih praksah, pa nam je vedno dostopno šele po simbolni tezi: semiotično, ki ga lahko analiziramo v psihotičnem diskurzu in v tako imenovani »umetnostni« praksi, je torej tisto semiotično, ki je simbolnemu prelomu posteriorno. Zato se ne moremo omejiti na predstavo, kjer bi semiotično delovanje bilo preprosto »analogno« ali »digitalno« ali navaden roj sledi. Upoštevaje tetično fazo, ki zajema utore in semiotične pulzionalne staze v poziciji označevalcev in jih nato razgrne v troinem svežnju referenta, označenca in označevalca, ki edini omogoča izjavljanje resnice, si moramo predstavljati tako proizvedeno semiotično vzvratno glede na ta prelom kot »drugo« vrnitev pulzionalnega delovanja v simbolno, kot negativiteto, ki je bila uvedena v simbolni red, kot njegovo transgresijo. Ta transgresija se pojavi kot tetični fazi posteriorni vdor, ki proizvaja svojo lastno negativacijo in teži k spojitvi označevalca in referenta v mrežah sledi, sledeč utoru pulzije. Ta vdor pa ni pozicija; je daleč od tega, da bi bil tetičen, daleč od tega, da bi zajel »izvirno doxo« v sintetičnem zbiralnem gibanju izčrpavanja resnice, kakršno izvaja heglovsko absolutno vedenje, daleč od vsega tega ta transgresija razbije tetično, ga razceni, ga napolni s praznino, svoj dispozitiv pa uporablja le za odpravo »ostankov prvih simbolizacij« in za to, da bi uvedla njihove »odmeve« v simbolno verigo. Ta eksplozija semiotičnega v simbolnem, ki še zdaleč ni negacija ali **Aufhebung,** ki bi odpravljala protislovje, ki ga poraja tetično, da bi na njegovem mestu vzostavila obnovljeno idealno pozitiviteto predsimbolne neposrednosti (97), ta eksplozija semiotičnega v simbolnem je transgresija pozicije, vnazajšnja reaktivacija protislovja, ki je vzpostavilo to pozicijo samo.

Potrditev tega lahko vidimo v dejstvu, da negativiteta, o kateri je tukaj govora, celo teži k odpravi tetične faze, k njeni desintetizaciji. V skrajnosti negativiteta teži k izključitvi tetične faze, kar lahko po burnem semiotičnem vrveniu pripelje do izgube simbolne funkcije, o kakršni priča shizofrenija.

Za »umetnost« pa je bistveno, da tetičnega ne zaousti in ga ne razrši z negativiteto transgresije. Le na takšen način se ga da transgredirati, riziko, ki ga tekstovna praksa predstavlja za subjekta, lahko merimo v težavnosti, kako obdržati simbolno funkcijo pod napadom negativitete. To, kar se nam je prej pojavilo kot delovanju teksta inherentna fetišizacija, se zdaj izkaže za strukturalno nujno zaščito, ki zavira negativiteto, jo lokalizira v staze in ji preprečuje, da bi odpravila simbolno pozicijo.

To uravnavo semiotičnega v simbolnem s pomočjo preloma, uravnavo, ki je inherentna delovanju govorice, lahko najdemo tudi na različnih ravneh označevalne arhitekture neke družbe. V vseh arhaičnih družbah, ki jih pozna-

---

97 Tako misli Hegel, ko ob koncu Velike logike piše o absolutni negativiteti, ki tudi vzpostavlja absolutno vedenje: »Ta negativiteta je kot protislovje, ki odpravlja samo sebe, torej **ponovna vzpostavitev prvotne neposrednosti,** preproste splošnosti, zakaj neposredno je drugo od drugega, negativno negativnega, torej **pozitivno, identično, splošno.**« (Science de la logique, t. II, Aubier, 1947, str. 564).

mo, je ta prelom, ki vzpostavlja simbolni red, reprezentiran z ubojem, usmrtitvijo nekega človeka, sužnja, ujetnika ali živali. Freud ta prelom odkrije in ga posploši s trditvijo, da družba temelji na skupnem zločinu (98). Že zgoraj smo pokazali, kako je govorica že kot semiotična **chora,** še zlasti pa kot simbolni sistem, v službi pulzije smrti, ki jo izvede in lokalizira v narcističnem žepu. To lokalizacijo pulzije smrti, katere neskončni tok pogojuje in prežema vsako stazo in torej vsako strukturo, je družbeni red lahko reprezentiral z ubojem: za diskurz o tem temeljnem, edinem, tetičnem dogodku so se, kot vemo, specializirale religije. Religijam nasproti in ob njih »umetnost« ta uboj prevzame in preseže vzame ga nase, saj je meja »smrtnosti« v umetnostni praksi postavljena kot notranja meja označevalnemu procesu, meja, katere prekoračitev šele vzpostavi »umetnost«; z drugimi besedami, subjekt takšne prakse interiotizira smrt; mora jo vzeti za oporo, da bi sploh lahko deloval. V tem smislu lahko umetnika primerjamo s podobo »grešnega kozla«. Vendar se ga ne da zvesti na to in njegova specifičnost ga temeljno razločuje od vsakršnega žrtvovalca ali žrtvovanca (99). V tem ko se preko dogodka smrti vrača k temu, kar proizvaja njegov rez, v tem ko to semiotično gibljivost oddvaja preko roba, od koder se vzpostavlja simbolno, umetnik zasnuje neke vrste drugo rojstvo: ker je tako podvržen smrti, a tudi ponovnemu rojstvu, so njegovo funkcijo različni religiozni sistemi zajeli, učvrstili, reprezentirali in idealizirali (krščanstvo je tukaj najbolj eksplicitno), ti religiozni sistemi pa ga tudi hranijo v svojih templjih, svojih pagodah, svojih mošejah in cerkvah. Preko različnih tem, ideologij in družbenih pomenov, umetnik uvaja v simbolni red asocialno pulzijo, ki jo tetično še ni zajelo. Dejstvo pa je, da se tudi sama ta praksa izteka v proizvedeni objekt in da se kot upornica proti vsakršni ustalitvi tudi sama ustali v substitut tetičnega, ki se mu je od vsega začetka uprla in iz tega dejstva izvirata estetski fetišizem in narcisizem, ki stopata na mesto teologije.

II. Skepticizem in nihilizem pri Heglu in v tekstu (str. 163—171)

Če sledimo osnovnim potezam v tej mobilni in heterogeni **chori,** ki pa se jo da semiotizirati, v **chori,** kjer se razpre označevalni proces v zavračanju posameznih staz, se izkaže, da proces v subjektu sam postane mehanizem tega sodelovanja, »modus« njegovega ponavljanja brez lastne označevalne substance, brez notranjosti in zunanjosti: brez subjekta in objekta, čisto gibanje zavržka. Sovpadanje z logiko te mobilne in heterogene **chore** pomeni v zadnji instanci izključitev tetičnega. Tako pa se izgubi heterogenost sama, njeno mesto pa zavzame fantazem identifikacije z ženskim (materinim) telesom ali pa paralizirani mutizem shizofrenije.

Izključitev tetične faze, ki je mesto subjekta in reprezentacije, je meja avantgardističnega izkustva: od tod vodi pot v norost ali pa v izključno eksperimentalno delovanje mističnega »notranjega izkustva«, ki je pogosto povsem ornamentalno.

Kaj se dogaja? Zavržek v nenehni ekscesivni prenovi svoje raztrganosti vzdržuje prisotnost in izniči pauzo: manko ob-jekta in sub-jekta, manko »en face-a« in »podreditve«, sama gibljivost **chore.** Če se pojavi ali reprezentira takšen ob-jekt, je to le gibanje samega zavržka. »Referent« takšnega teksta je samo gibanje zavržka. Neposredni reprezentaciji se daje kot čisti »nič«, ne da bi ga ta reprezentacija videla takega, kot je v njegovi resnični ekonomiji, kot tisto, iz česar tudi sama izvira. Hegel je razgalil to neposredno zavest, ki v ujetosti v svoje lastno gibanje ne presega zavzetosti z ničem in je nezmožna zastaviti vzpostavitev novega objekta:*« ... vobče lahko vnaprej pripomnimo, da prikaz ne-resnične zavesti v njeni neresnici ni golo **negativno** gibanje. Naravna zavest nanjo sploh tako enostransko gleda; in vedenje, ki dela to enostranost za svoje bistvo, je ena od podob nedovršene zavesti, ki sama spada v potek poti in se bo tam predstavila. Le-ta je namreč skepticizem, ki vidi v rezultatu vedno le **čisti nič** in abstrahira od tega, da je ta nič zagotovo nič **tistega, iz česar rezultira.** Nič pa je le, vzet kot nič tistega, iz česar izhaja,

98 Mojzes in monoteizem, (Gallimard, 1949)

99 Ti dve vlogi sta pogosto pomešani, kot nam to pokaže Dumézil v knjigi Mitra et Varuna, Gallimard, 1948. Cf. tudi spodaj, pogl. C, VIII

* Vsi citati iz Hegla so navedeni po rokopisnem prevodu dr. Božidarja Debenjaka.

dejansko resnični rezultat; s tem je sam **določen** nič ima **vsebino.** Skepticizem, ki se konča z abstrakcijo niča ali praznoto, od te ne more iti naprej, temveč mora čakati, če in kaj se mu utegne ponuditi novega, da bi to vrgel v isto prazno brezno. V tem ko se nasprotno pojmuje rezultat, kot v resnici je, kot **določena negacija,** je s tem neposredno nastala nova oblika in je v negaciji storjen prehod, s katerim se samo od sebe podaja napredovanje skozi popolni niz podob.«[17]

Te pripombe se lahko v nespremenjeni obliki nanašajo na ideološke sisteme, ki se v njih investira Mallarméjeva praksa in po njegovih stopinjah sodobni teksti. Dejstvo, da reprezentativni sistem obtiči pri mehanizmu heterogenega protislovja, ki ta sistem proizvede, in nezmožnost, da bi se to protislovje vmestilo kot »določeni nič«, ki ima torej vsakokrat novo »vsebino« glede na novo tezo in novi objekt (»naravni« ali »idealni«), preko katerega gre protislovje in/ali ga vzpostavlja, vse to se da opisati s heglovskimi termini. Vendar lahko vse prehitro prepustimo pozabi dejstvo, da je specifičnost tekstualne prakse prav izpostavitev samega gibanja procesa v njegovi negativnosti: završek. Heglovska refleksija, ki je sicer prva z nedosežno jasnostjo opredelila to gibanje in njegovo negativiteto, pa ga subsumira **prisotnosti zavesti,** ki jo je heideggerjevska interpretacija preveč poudarila, ko je hotela nanjo zvesti bistvo dialektičnega obrata; ne pristajamo sicer na to fenomenološko redukcijo, vendar smo pri Heglu že večkrat ugotovili postopek, ki ne le uravnovesi, temveč v zadnji instanci zapre negativiteto in sistem dialektične zavesti. Tekst pa je prav tisti mehanizem, ki na mestu samega završka razpre protislovje in reprezentira njegovo formacijo. Završka torej ne subsumira v nastajanje zavesti in v njene znanstvene figure, kot to stori Hegel.

Določimo zdaj podrobneje to razhajanje med heglovsko pozicijo in tekstualno prakso.

Omejenost heglovskega **izkustva** postane jasno vidna, v tem ko mu je zastavljen cilj v adekvaciji pojma in objekta. Iskanje te adekvacije je sicer v gibanju napredovanja, hkrati pa ima cilj, ki mu določa mejo življenja: razen kadar to omejeno »čez svoje neposredno bivanje« »požene neko drugo«, tedaj pa je »ta iztrganost ... njegova smrt«. Vendar je pri Heglu zavest sama po sebi zmožna prekoračiti mejo, transgredirati svojo pozicijo in preseči samo sebe. Kot da bi hotel reči, da je prekoračitev svoje pozicije znotraj zavesti, ki je smrt, tudi novi sprožitelj (relance), njen pretres in neizbežno nasilje, njen »notranji vzrok«. Brž ko pa je to, kar imenujemo trenutek završka, pripoznano, je že zatrto. Na to gonilno vračanje smrti reagira zavest s **tesnobo,** ki reprezentira ta vdor in preseganje smrti. Zavest se hoče odtegniti napredovanju misli, da bi se ustalila tostran meje nenačetega, na poziciji brez prekoračevanja, na inerciji, ki beži pred smrtjo: »... skuša ohraniti tisto, česar izguba preti«. To ustalitev na izvzeti poziciji, to izolacijo smrti v inerciji in zastajanju ima Hegel za ničevo: misel istočasno zajame svojo pozicijo in njeno prekoračitev, ki jo spravlja v nemir: »Ta bojazen pa ne najde miru ...; misel zagreni brezmiselnost in njen nemir moti lenobnost.« Preberimo naslednji odlomek: »A védenju je prav tako nujno zakoličen **cilj** kakor nizanje napredovanja; cilj je tam, kjer vedenju ni več treba iti čezse, kjer najde samo sebe in pojem ustreza predmetu, predmet pojmu. Napredovanje k temu cilju je zato tudi nezadržno in zadovoljitve ni najti na nobeni prejšnji postaji. Kar je omejeno na kako naravno življenje, ne more s samim seboj iti čez svoje neposredno bivanje; toda čez ga požene (hinausgetrieben) neko drugo, in ta iztrganost (Hinausgerissenwerden) je njegova smrt. (Was auf ein natürlich Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes derüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod.) Zavest pa je za samo sebe svoj **pojem,** s tem neposredno prestop čez omejeno, in ker ji to omejeno pripada, čez samo sebe; s posamičnim ji je hkrati postavljeno onstranstvo, najsi tudi le, kot v prostorskem zrenju, **poleg** omenjenega. Zavest torej to silo, da si kvari omejeno zadovoljstvo, trpi od same sebe. Spričo občutka te sile se pač najbrž umika bojazen pred resnico in se skuša ohraniti tisto, česar izguba preti. Ta bojazen pa ne najde miru, razen če hoče obstati v brezmiselni lenosti; misel zagreni brezmiselnost in njen nemir moti lenobnost; ali pa, da se zakrepi kot sentimentalnost, ki zagotavlja, da je vse **na svoj način** dobro; to zagotavljanje prav tako trpi silo od uma, kateremu nekaj prav zato ni dobro, ker je način.«[18]

---

[17] La Phénoménologie de l'esprit, (Aubier-Montaigne), Uvod, str. 70—71 (Fenomenologija duha, Kultura, Beograd, 1974, str 49—50)

[18] Ibid. str. 71 (ibid. str. 50)

V nasprotju s tem kaže izkustvo avantgarde od konca XIX. stoletja naprej, od »poétes maudits« do shizotrenije, na možnost označevalnega procesa, ki je različen od pojmovnega mišljenja in njegovega enotenja (pensée conceptuelle unifiante). Tekstualno izkustvo, ki razporeja simbolno ob sunkih zavržka, se pravi v heglovskem jeziku ob »prestopu« lastne pozicije, ob smrti, zajame smrt v označevalni dispozitiv. To izkustvo se tako ne umiri v miselno inercijo, temveč razbija pojmovno enotnost v ritme, v sprevračanje logike (Lautréamont), v paragrame in sintaktične iznajdbe (Mallarmé), ki preko označevalca naznačujejo preboj njene meje. Ne gre več za tesnobo, temveč za razbitje enotnosti subjekta, ki je tako tvegano, da se sama označevalna enotnost zgublja v glosolalijo — o tem priča Artaudov tekst. Lahko bi rekli, da si je avantgardni tekst od konca XIX. stoletja naprej zadal za bistveno nalogo, da skozi ne-misel, skozi proces govorice, vpelje silovitost zavržka, ki se unamemu subjektu kaže kot njegova smrt, analitiku pa kot kastracija. Skozi potrošnjo-razmislitev misli (en dépensant la pensée) v označevalnem procesu vpisuje tekst negativiteto, ki jo je kapitalistična družba in njena uradna ideologija izrinila-potlačila. Vendar pa tekst, ki tako stopi v protislovje z vladajočim ekonomskim in ideološkim sistemom, tudi sprejme njegovo igro: sistem preko teksta dobi, kar mu manjka: zavržek, vzdržuje pa ga na oddeljenem področju, omejenega na »jaz«, na »notranje izkustvo« določene elite in na ezoterizem. Tekst postane gibalo nove religije, ki pa ni več univerzalna, ampak elitistična in ezoterična. To vključevanje izrablja nek čisto določen mehanizem logike zavržka: tetično fazo, kolikor se ta vzdržuje s subjektivnim narcizmom, ki je pribežališče enotnosti subjekta in nujna kompenzacija za nasilnost pulzije smrti. Ta narcistični moment skuša proces zavržka prikleniti na enotnost »jaza« in tako preprečiti, da bi njegov uničevalski in prenavljalski zanos ne presegel zapore subjektivitete in se odprl v revolucionarno ideologijo, ki bi spremenila sam družbeni ustroj. Tudi tukaj je Heglova kritika upravičena: »...kot da mu ravno vroča vnema za resnico samo tako otežuje, celo onemogoča najti drugo resnico kot edinole resnico puhloglavosti, da si še vedno brihtnejši od sleherne misli, katero imaš iz samega sebe ali od drugih; ta puhloglavost, ki si ume skvariti sleherno resnico, se iz nje vrniti vase, in se pase na tej lastni umnosti, katera vedno zna razkrojiti vse misli in namesto vse vsebine **najti le suhi Jaz**, je zadovoljstvo, ki ga je treba prepustiti samemu sebi; saj beži pred občim in išče le zasebstvo.«[19]

Moderni tekst, ki išče svoje »obče« le skozi sproženje in razvoj družbenega procesa, ne bo mogel premostiti ideoloških omejitev avantgarde XIX. stoletja, ki so v zadnji instanci pogojene s pomanjkanjem družbeno-zgodovinske »vsebine«, če ne bo ponovno zajel vsega tistega, kar je ta avantgarda iztrgala unarni sublimaciji idealizma (z vključno dialektičnim idealizmom), se pravi razbitja-razpršitve (éclatement) označevalnega procesa v potrošnji govorice skozi zavržek. Zajeti mora torej ekonomijo subjekta v tem izkustvu (fetišizem, falicizacija matere itd.) in jo **obrniti**.

Tekst vnaša v zavržek **obrat** tega zavržka samega, ki vzpostavlja označevalno vez: tekst torej vnaša **v zavržek diskurz**, da bi tako proizvedel »čutno gotovost« tega zavržka. Zato je trans-subjektivno in trans-fenomenalno izkustvo, kar pomeni: razbitje-razpršitev in vnovična povezava izkustva v proces, saj pojem **izkustva** implicira **subjekta** in **prisotnost** kot svoja ključna momenta. Povejmo še enkrat, da je tekst **praksa** zavržka, praksa, katere ključni moment je **heterogeno protislovje**, njen nujni pogoj pa je **označevalna teza**. Prav zaradi te in samo v tej meri je tekst že na poti znanstvenega spoznavanja procesa, ki je njegovo gonilo in ga presega. Tukaj bomo torej razlikovali na eni strani **prakso** zavržka, ki je vedno že pomenljiva (signifiable), ki je investirana v tekstualni praksi in ki jo vzame nase **tekstovni subjekt**, ta subjekt v prelomu, v borbi, ki mu grozi lastno razbitje, subjekt na robu heterogenega protislovja. Po drugi strani pa **spoznanje te prakse**, ki se lahko organizira le ob tekstu, katerega označevalnost je že na poti spoznavanja, kolikor je na poti pomena, vendar ne da bi se med njima zabrisala meja. Spoznanje se bo namreč vzpostavilo preko dodatnega obrata pomena, izrinilo-potlačilo bo svojo heterogenost in jo uredilo v pojme ali strukture izhajajoč iz deljene enotnosti svojega subjekta: **subjekta znanosti ali teorije**.

Ta subjekt, »mi«, je atribut védenja; ta subjekt je njegov naslovnik, ki zajame-vključi »iztrganost« poziciji: »Toda v tej preiskavi (resnice védenja) je to **naš** predmet, je **za nas**: in njegovo nasebje, ki bi prišli do njega, bi bilo tako nasprotno njegova bit **za nas**.«[20] V nadaljevanju se anonimni in točkovni »mi«

---

[19] ibid. str. 72, podčrtala J. K. (ibid. str. 50)

[20] ibid. str. 73 (ibid. str. 51)

filozofsko-dialektičnega subjekta ponovno pojavi kot nosilec »zavesti« v njenem obratu ali njeni konverziji v »spoznanje«, ki si ga zavest lahko prezentira: »V le-onem nazoru pa se kaže novi predmet kot nastal z **odrnitvijo zavesti** same. To obravnavanje stvari je naš dodatek, s katerim se niz izkušenj zavesti povzdigne v znanstveni tok in ki ni za zavest, ki jo obravnavamo.«[21]

Moderni tekst združuje zavržek, njegov označevalni obrat in njegovo vedenje: tekst je proces, ki nenenno analizira samega sebe.

V nasprotju s tem pa tekst XIX. stoletja, ki zaznamuje in reprezentira označevalni proces, ne potrebuje unarnega subjekta, da bi se v njem umestil, ni resnica in vedenje, temveč njuna potrošnja, ki gre skozi razbitje-razpršitev subjekta v procesu.

Lautréamontovi in Mallarméjevi teksti ne le da niso usmerjeni k spoznanju prakse, spoznanju, ki je mozno šele s predelavo Freudovega odkritja, ampak svojo reprezentativno »vsebino« (svojo **Bedeutung**) ohranjajo zgolj za reprezentacijo mehanizma samega zavržka. Ti teksti sicer pokazejo izrinjeno-potlačeno filozofskega vedenja in metafizike, skrivnost njihove svetosti, vendar so obsojeni na to, da so komplementarni en face filozofske spekulacije, kolikor omejujejo polje svoje prakse le na izkustvo heterogenega protislovja. Funkcija tega protislovja je, kot smo videli, da zapira in odpira označevalni proces; vendar namesto da bi bil tekst napoten skozi naravo in družbo, da bi tako nastali široki preseki romanesknega ali epskega tipa, pa se ta heterogenost lahko steka v tisto diskurzivno strukturo, kjer je protislovje najbolj zgoščeno (ramassée), namreč v liriko, in/ali v eksperimentalno evokacijo lastnega razpiranja (éclosion), razpiranja subjekta v negibnosti smrti. Na površje pride tendenca po »brezmiselni inerciji«[22], ki pelje v bistvu zgolj k zavzetosti z »jazom« in ki zastira možnosti, ki jih je imel zavržek v pregnetenju govorice, možnosti, da bi dal prosto pot silovitosti svojih bojev, da bi ne klonil pod njihovimi udarci, ampak da bi jih prenesel v sunke družbeno-zgodovinskih protislovij. Tako ostaja odprta pot k psihozi — izključitvi tetičnega. Kasneje bomo razvili, kako ta položaj odraža ideološke meje avantgarde in nemožnost družbene in zgodovinske objektivacije označevalnega procesa, poleg tega pa kaže na ključno točkom, ki jo je dosegla tekstualna praksa, ko se je naslonila na proces — translingvistični, pulzionalni, proces zavržka — in na riziko, da bi se v njem fiksirala.

Ohraniti označevalno zaporo ves čas odprto proti materialnemu zavržku. Preprečiti popolno sublimacijo zavržka in njegovo izrivanje-potlačitev skozi nenehno vključevanje v označevalno tkivo vse do kromatičnih, glasbenih in paragramatskih razlik. Odpreti ves razpon užitka, da bi skozenj spregovorilo heterogeno : produktivno protislovje.

Če je družbena-anti-družbena funkcija umetnosti res takšna, ali se potem lahko omeji na to, da odpre protislovje skozi označevalno tkivo, ki reprezentira zgolj individualno izkustvo? Ali se lahko krhko ravnovesje med heterogenim protislovjem in igro denotacij (**Bedeutungen**), ki reprezentira-označuje določeno zgodovino, določeno pripoved (récit), določeno logiko, meji le na področje individualne, subjektivne reprezentacije? Ko se sama družbena zgodovina lomi in na novo formulira, ali se tedaj lahko heterogeno protislovje, katerega privilegirani teren je tekst, temu odtegne? Tukaj ne gre za kakšen problem drugotnega pomena: ali je bistveno ohraniti heterogeno protislovje ne glede na vezno tkivo ali ideološki označenec, v katerem se bo pojavilo? Takšna je dejansko pozicija formalizma, pa tudi ezoterizma, ki mu podlegajo teksti s konca XIX. stoletja, kakor tudi, če ne še bolj, njihovi sedanji epigoni, ki jim ne gre niti zasluga prvenstva.

Na tej točki se moramo spomniti in ponovno uvesti tisti enotni, relacionalni in družbeni način, podedovan od Feuerbacha, po katerem marksizem misli subjekta. Subjekta, ki se ima za »jaz« in ki se bori v določeni družbeni skupnosti, je treba pojmovati izhajajoč iz njegovega razrednega položaja in interpretirati to borbo. Treba je prisluhniti njegovemu **diskurzu** in tudi **heterogenemu protislovju,** ki ga je (ta subjekt) odrinil in ki so ga raziskali »pesniki«. Ne gre za »povezavo« obeh plati, ki naj bi vzpostavila kakršno koli idealno totaliteto: gre za njuno medsebojno osvetlitev, ki vrne subjektu njegovo notranjo/zunanjo gibljivost (motilité), torej njegov užitek, a tokrat skozi riziko njegovega družbenega boja; ki mu vrne njegovo svobodo, a tokrat skozi neizprosno logično prisilo njegove politične borbe. To pomeni, da je vprašanje druge faze (deuxiéme temps) heterogenega protislovja, se pravi **interpretacije** ali

---

21 ibid. st. 76 (ibid. str. 54)

22 ibid. str. 71 (ibid. str. 50)

smisla, v katerem bo le-to privrelo na dan, vprašanje odločilnega pomena. Gre za preživetje družbene funkcije »umetnosti« in onstran te kulturne skrbi za ohranitev označevalnih praks za razširjeno publiko v sodobni družbi, za odpiranje zapore **representamena** in unarnega subjekta. V kapitalistični družbi, kjer razredni boj pretresa vse institucije, kjer je vsak subjekt in vsak diskurz v zadnji instanci determiniran s položajem v produkciji in politiki, ima ohranjanje heterogenega protislovja znotraj preprosto subjektivne reprezentacije za posledico neodzivnost ali zavezništvo z vladajočo buržoazno ideologijo, ki lahko sprejme eksperimentalni subjektivizem, kritiko svojih lastnih temeljev pa v zelo majhni meri ali pa sploh ne. Povezati heterogeno protislovje, katerega mehanizem se razvije v tekstu, z revolucionarno kritiko etabliranega družbenega reda (produkcijsko-reprodukcijski odnosi): prav to je nevzdržno za vladajočo ideologijo in za njene najrazličnejše mehanizme liberalizma-zatiranja-obrambe; prav to pa je tudi najtežje storiti. Z drugimi besedami, moment semantične in ideološke vezi v pulzionalnem zavržku bi moral biti tudi vez v in skozi analitični-in-revolucionarni diskurz, ki bi subjekta iztrgal iz označevalnega izkustva in ga postavil v revolucionarne spremembe družbenih odnosov, med njihove protagoniste. Če mora heterogeno protislovje za svojo realizacijo sprejeti simbolne teze, pa je treba le-te vzeti iz analitske-in-revolucionarne prakse in diskurza. Iz tiste prakse in tistega diskurza, ki pretresata sodobno družbo. Označevalni proces, v katerem je heterogeno protislovje moment ostrega boja, bi se moral skozi borbe revolucionarnih razredov po zgodovinski logiki vpisati v to reprezentativno naracijo, ki je sama priča zgodovinskega procesa v toku. Če je naracija ena od oblik vezave-sublimacije-potlačitve pulzionalnega naboja pred zavorami, ki jih nalagajo strukture skupnosti, pa bi ta naracija — kolikor se tekst z njo igra — morala delovati kot naracija revolucionarnega projekta. Prav ta projekt je lahko obrambni proti-naboj, ki se heterogenemu protislovju zoperstavi, a ne da bi ga ustavil, temveč nasprotno, zagotavlja trajnost borbe znotraj obeh polov (pulzionalno-označevalec), ker zagotavlja zgodovinski domet njune nerazdružljivosti. Tako artikulirano heterogeno protislovje vstopa v kritični diskurz ali pa mu je vzporedno, diskurz, ki reprezentira določeno revolucionarno družbeno prakso, in mu daje njegovo gonilo: zavržek, heterogeno protislovje, užitek v smrti — brez tega sama družbena praksa teži k potlačitvi vsega tega pod unitarnimi in tehnokratskimi vizijami subjekta. Vedno vnovično vračanje »materialnega« v »logiko«, ki pa ni mehanično ponavljanje, zagotavlja negativiteti parmanenco, ki ne bo nikoli zabrisana pod tezami subjektivne, blokirajoče želje. Heterogenost tedaj ni sublimirana, temveč je odprta v simbolno, ki ga spravlja v proces in kjer se soči z zgodovinskim procesom, določene družbe, katerega spoznanje proizvaja historični materializem.

III. Tekst znotraj ekonomske in družbene formacije (str. 361—173)

» . . . ta-subjekt, na katerega se vse navezuje- literarna umetnost . . . «

Mallarmé, Oeuvres complétes, str. 654

1. Dispozicija procesa

Označevalni proces, ki razkraja lingvistično in subjektivno enotnost in demistificira antropomorfizem in družbene strukturacije (od družine pa do države), se lahko radikalno udejanji v času revolucij in v zgodovinskih obdobjih velikega vrenja, ko se na vseh področjih lomi kontinuiranost etabliranega reda. Francoska revolucija in Napoleonov pohod sta bila za Evropo ta dogodek preloma v subjektih, v ideologijah in v družbenih formacijah. **Teksti** pričajo o razširitvi tega procesa vse do ideoloških in lingvističnih skritih kotičkov enotnosti; hkrati s tem pa so **fiksacija** v elementih govorice in **zastoj** pri predstavah, ki nanje navajajo ali pa jih tolerirajo produkcijski način in njemu odgovarjajoče družbeno politične strukture. Vsak tekst je že razporeditev procesa glede na vozle, kjer se konstituirajo »objekti«, ki reprezentirajo, in »objekti«, ki so reprezentirani: to so **fetiši,** ki so rekrutirani v besednem materialu (jezik in njegovi foniční, leksikalni in sintaktični elementi), v delih telesa in v družbenih strukturah, preoblikovanih v ideologijah, v strokovnih aparatih ali v razrednem zavezništvu. Začetek označevalnega procesa in njegova uredi-

tev v tekst sta dvojno determinirana. Po eni strani sta odvisna od iruptivnega naboja zavržka in njegove tetične faze. Po drugi strani pa sta hkrati odvisna od produkcijskega nacina; revolucionarni prelom tega produkcijskega načina olajša vdor zavrzka, ki z njim skoraj koincidira. Specifična restrukturacija produkcijskega načina pa vtisne lingvistične in ideološke karakteristike tetični fazi zavržka, da se ta lahko razporedi v feno-tekst. Čeprav so Lautréamontovi in Mallarmějevi teksti odmev tiste negativitete, ki jo je francoska revolucija realizirala na različnih nivojih družbene zgradbe, pa ti teksti to negativiteto privedejo do jezikovnih in ideoloških zavetij, ki se jih je revolucija sicer bežno dotaknila, vendar jih je obšla, v tem ko je v glavnem napadala samo družbeno-politične institucije. Ti teksti, ki so v zadnjih letih drugega cesarstva in v času tretje republike realizirani post festum, pa ne morejo preko svojega časa, kadar se v njih vzpostavi to, kar smo imenovali tetična faza: fetišizem, ki v tekstu ohrani zase to fazo označevalnega procesa, se utrdi skozi zahteve potrošniške družbe, ki je prav tedaj nastala. Fetišizem tedaj postane očitno znamenje feno-teksta: od sintaktičnih girland pa do kulta bliščavosti, do prepirov o katoliškem ali laičnem božanstvu.

Doslej smo opredelili fetišizem kot notranji fenomen označevalnega procesa: po freudovski teoriji je fetišizem kot notranji fenomen označevalnega proranj, ki postavlja ekran do realnega objekta (se pravi, da deluje hkrati kot prepreka in kot zaščita). Opredelili smo ga torej kot vzvod med subjektom in objektom, kot neke vrste **shifter**, ki zaznamuje medsebojno prežemanje dveh redov (realno/simbolno in tudi objekt/subjekt), ki nista nikoli jasno ločena, oziroma sta vedno zajeta v procesu, kjer razločevanje ni možno. Zlahka opazimo, da to, kar se splošno imenuje **imaginarno**, tej logiki ni tuje. Še bolj temeljno pa je, da je govorica že po sami svoji naravi takšno prehodno mesto. To hipotezo podkrepi tudi dejstvo da je pridobitev govorice sorazmerna z ločitvijo od materinega telesa, z ločitvijo, ki vzpostavlja negotovo, vendar vztrajajočo podobo falične matere, ki je hkrati brez penisa. Konec koncev je vsako kulturno snovanje odvisno od tega fetišističnega mehanizma, saj je vzpostavljeno in postavljeno pod vprašaj z določenim dvomom (k temu se povrnemo). Zdi se, da različne modalnosti tega mehanizma vtisnejo svoje karakteristike različnim označevalnim praksam (znanosti ali umetnost), medtem ko je perverzija zgolj ohranjanje objekta-ersatza materinega penisa kot edinega vira negotovega užitka.

Tekstovni proces se zadeva prav ob konstituivni fetišizem označevalne dis-pozicije, še posebej njene kratkotrajne, substitutivne, izmikajoče se tetične faze. Vendar tekst lahko prekorači ta fetišistični mehanizem do **različne mere,** ki je določena ne le s posebnostmi individualne življenjske zgodbe, ampak v zadnji instanci s produkcijskim načinom in z načinom, kako le-ta integrira fetišizem. Tukaj uporabljamo ta termin v njegovem marksističnem pomenu: v kapitalistični družbi označuje vzpostavitev objektov ali vrednosti, ki zakrivajo in hkrati izdajajo produkcijske odnose, ki jih povzročajo. V kapitalističnem kontekstu, ki družbeni fetišizem vodi k izpopolnitvi, je težko analizirati in razbiti tisti fetišizem, ki je inherenten označevalni dispoziciji, olajšana pa je njegova reprezentacija, ali, če hočete, njegova reprodukcija.

Tekst, ki raziskuje nastanek in razkroj fetiša, kolikor se konstituira okoli kastracije, ki jo je subjekt utrpel ali od nje beži, ta tekst torej družbene institucije, kamor se projicira in kjer se oblikuje subjektova želja, prisilijo, da reproducira njihov fetišistični mehanizem. Tu nam ta pojem pomeni tisto, kar zabrisuje produkcijske odnose. Ta fenomen refetišizacije teksta, ki ga poudari, če že ne vsili kapitalistična-fetišistična družba, ta fetišizem druge stopnje, se pravi dodatno vsiljen neobhodni tetični fazi, odvrne označevalni proces od raziskave označevalne produkcije, pri kateri je začel, in ga zapre v izolirane strukture, ki prikrivajo neskončnost procesa. Vendar pa ta refetišizacija ostane dvoumna, pa naj se dotika jezikovnih ali izraznih struktur, v katerih tekst raziskuje sintaktične možnosti (Mallarmé: **Met kocke**) ali logične možnosti (Lautréamont: **Poezije),** ali pa družbenih mitemov in ideologemov, ki se bo tekst do njih opredelil v svojem označencu. Po eni strani lingvistične strukture in tekstovni označenec zastavljajo pot analizi z ekranom **zunanje/notranje vzročnosti,** ki proizvaja to strukturo in ta označenec: to so vprašanja kot »Zakaj prav takšna sintaksa v **Metu kocke?**« ali »Zakaj takšni logični obrati v **Poezijah?**« ali »Od kod izvirajo bog, satan in družina v **Maldorojevih spevih?**«; ta vprašanja v tekstu niso zastavljena. Po drugi strani pa so strukture (lingvistične, ideološke, družbene), ki jih označevalni proces investira v tekstu, razstavljene do potankosti; njihova **notranja logika** postane tako očividna, da s tem dobi obrise njihova **dialektična vzročnost,** ki sicer še ni izrečena, vendar je pripravljena za formulacijo preko izstavljenih semiotičnih dispozitivov, ki

konstituirajo njene premike v nezavednem in ki zagotavljajo njen učinek v nezavednem drugih.[1]

2. Predprihodnji čas

Zaradi vsega tega lahko rečemo, da je tekst v gibanju negativitete, ki ga prežema in zaradi katere zavrača eventualne teze (»lingvistične« ali »ideološke«) označevalnega procesa, da je torej tekst vedno **pred ali po svojem času;** po drugi strani pa tudi pripada svojemu času, v tem, ko ga **reprezentira** v tetični fazi zavržka, se pravi v svoji lingvistični in ideološki ureditvi. V svoji negativnosti je tekst vedno »predprihodnji čas«: odmev in predhodnik izven časa, zagozditev nekega »prej« in nekega »potem«, zlom zaporednosti teleologije nastajanja, trenutek preskoka. Po svoji ureditvi, dispoziciji in samo po njej pa je tekst sodoben: sedanji je, podrejen svojemu času, združuje njegove naporne skrajnosti. Brez tega dvojnega registra bi ne mogli razumeti, kako tekst odgovarja nekemu nikoli formuliranemu pričakovanju, verjetnosti družbene potrošnje, hkrati pa zajema blokade imperativa sedanjosti. Potrošnja se realizira le preko teh sedanjih-prisotnih tez: zavržka ni brez njihove vzpostavitve; zavržek **je le v boju** proti njim. Z isto pravico kot govorica-podpora zavržka, ki se v njem zaznamuje, so tudi institucije in družbene ideologije kot sistemi komunikacije (v tem so solidarne z govorico) podpora, ki omogoča in reprezentira označevalni proces v nekem tekstu. Vse komunikacijske strukture: govorica za unarne subjekte (sujets unaires), ideologije in ideološki aparati za družbene organizme produkcije in menjave, temeljijo na fiksnih identitetah, ki so same sebi prisotne in ki izvirajo iz danega historičnega momenta v produkcijskem načinu. Govorica in tudi historično določene translingvistične ideološke reprezentacije postavljajo čeri, da bi se obnje zadel zavržek. V tem smislu **proces** negativitete uhaja zgodovinskemu **zajetju,** kakor tudi strukturalni analizi, ki je relacionalno razvitje sinhronije: historična sociologija in strukturalizem nimata dostopa do tega gibanja razkroja celot, ki ga je edina zaznala psihoanaliza, ki opazuje nastop in razpršitev subjekta. Preostane pa dejstvo, da ni nobenega procesa brez ohranjanja **limit:** jezikovnih, idealnih in ekonomskih identitet. Zgodovinsko preučevanje ekonomskih, političnih in ideoloških pogojev, ki se v njih in v odnosu do njih dogaja proces negativitete, je z našega vidika upravičeno le kot preučevanje **limit,** v katerih in v odnosu do katerih se proizvaja proces. Takšno preučevanje, ne da bi izčrpalo mehanizem označevalne produkcije, ne da bi ga zreduciralo na odraz, pa četudi »dialektičen«, prisotne družbene strukture, takšno preučevanje se omejuje na določitev **opornega mesta** procesa, mesta, na katerem se ta dogaja. Če »se ne bo nič zgodilo razen samega prostora« (»rien n'aura eu lieu que le lieu«), kot piše Mallarmé, če torej proces ni zgodovina ali struktura sovisnih enot, temveč vdor, ki samega sebe briše, tedaj njihov predprihodnji čas, ki ga **ni,** pušča za seboj svojo mero v odnosu do prekoračenega mesta, ki **je:** govorica, produkcijski način, odnosi produkcije in reprodukcije.

Poskusili bomo razmejiti tri področja, kjer se v drugi polovici XIX. stoletja konsolidirajo produkcijski odnosi: država, družina in religija. Za ta področja, ki po tradiciji spadajo v nadstavbo, se nam bo pokazalo, kako direktno prežemajo kapitalistični način produkcije, ki ga spremljajo, se pravi ekonomsko in sorodstveno strukturo **produkcije in reprodukcije.** Označevalni proces hkrati in brez razlike napada bazo in nadstavbo: v odnosu do njega sta obe eno. Tekst-razporeditev procesa si bo po svojih tetičnih momentih izposodil elemente s teh področij, pritihotapil se bo preko njih, obšel jih bo, ali pa se bo delal, da jih ni. Ta področja pa bodo z njegovim prehodom transformirana, kolikor to dopušča elastičnost družbenih struktur v uveljavljajočem se kapitalističnem produkcijskem načinu. Tekst, ki se meri ob produkcijskih in re-

---

[1] V tem smislu menimo, da se v tekstu ne da videti preprostega prikrivanja realnosti, »tančice«, ki »po svoje prikroji realnost, tako kot pajčevina po svoje uredi prostor, v katerem razgrne svojo past«, kot je to zapisal Serge Leclaire. (Démasquer le réel, Ed. du Seuil, 1972, str. 22). Če teksta ne beremo le kot semantične ali sintaktične »tančice«, se pravi v njegovi pulzionalni in telesni gostoti, ki vzburja subjekta, se pravi kot prakso, potem lahko rečemo, da je tekst, daleč od tega, da bi zastiral realnost, edina »govorica« (tu pa seveda ne gre več za govorico v pomenu statičnega sistema, mrtve črke, kamna, tančice), ki vnaša realnost v simbolno. Od tod izvira funkcija resnice poetskega teksta.

produkcijskih enotah, ob filozofiji in ob religiji, vnaša vanje negativnost, ki jo le-te molče prenašajo, saj vidijo v njej grožnjo vsakršni identiteti in vsakršni instituciji: buržoazna republika bo sprejela naturalizem in kritični realizem, literarne in mondene »elite« z njihovo razkrajajočo negativiteto »poetičnega« teksta, ki jo je Mallarmé hotel zvesti na asocialno razjedanje pred-homerskega, orfičnega pesništva pa bo izgnala v obrobnost; prav tako bo povsem ignorirala Lautréamontove spise. Vendar pa se z razporejanjem v sedanjem času in prostoru proces ujame v strukture, ki so v zadnji instanci določene od kapitalističnega produkcijskega načina, ki na poseben način zavre negativiteto, ki jo je pokazala revolucija: Mallarmé si nadene vlogo modrega posvečenca ali nedeljskega čolnarja, ki mu tretja republika daje zavetje, označenec njegovih tekstov pa v sebi nosi sled izumetničenosti in okultizma, v katere se zateka negativiteta in v njih išče zaščito na način **misterija;** Lautréamont se dotakne religiozne in moralistične debate, vendar ne preživi drugega cesarstva; Rimbaud v buržoazni republiki ne najde mesta zase.

Pri enem posvečena izumetničenost omogoča preživetje ter ščiti in hkrati omejuje zgodovinski in družbeni vpliv izvršitve procesa; pri drugih pa perverzija — to drugo skrivno zatočišče — daje začasno zavetje negativnemu naboju, ki ga je zavrla toga in mormativna morala, lastna ustoličeni buržoaziji, vendar pa odtlej, ko je družbeni organizem to zavetje sprejel kot anomalijo, ki potrjuje pravila njegove reprodukcije, to zavetje razbijajo smrt, samomor in beg. V obeh primerih pa gre za to, da bi se razporeditev procesa oddvojilo od mehanizma družbene produkcije in reprodukcije, ki zlasti po ustoličenju buržoazije zajema vsako potrošnjo v **produkcijo** objektov in v produktivne trgovske strukture. Ta zavetja sama pa so le dodeljen geto, ki ga je družbeni sistem sam predvidel: postavljeni na rob produkcije reproducirajo izrinjeno logiko, ki je za družbo »svobodne produkcije« logika fetišnega objekta — posnetka materinega falosa, kamor se zateka simbolistična in impresionistični izumetničenost, kot tudi vsa perverzija. Takšna zavetja so za subjekta v procesu le nujni **kompromisi,** kot o tem priča uničevalska silovitost tekstov in, če hočete, tudi več biografskih elementov: Mallarméjevo prepričanje, da je svoja leta v Parizu zapravil in da ni nikoli v resnici začel pravega dela, za katerega je edina skica **»Knjiga«,** ki jo je kasneje uničil; nasprotje med **Maldororjevimi spevi** in **Poezijami,** ki jim sledi Lautréamontova smrt; Rimbaudovo izginotje.

Zdi se, da estetska praksa v tem, kar sprejema, in v tem, pred čemer beži, na zavezniških robovih kapitalističnega sistema postavlja dve bistveni vprašanji: ali je možno izstopiti iz posvečenega ali perverznega misterija, da bi se tako subjekt, ki v nekem tekstu stopi v proces, lahko povezal z družbeno subverzijo, povezal z boji za neko družbo, kjer bi produkcija ne bila več glavno pravilo in kjer bi potrošnja postala princip nenehne obnove prehodnih struktur? Mallarméjeve zveze z anarhisti le narahlo postavijo to vprašanje, ki je sicer imanentno subverziji govorice in subjekta v tekstih; vendar je to vprašanje od tod naprej naznačeno na horizontu moderne književnosti in še posebej poezije, ki se v našem stoletju ne bo zadovoljila s tem, da bi reprezentirala pretekle družbene boje, temveč bo **zapustila pot naracije-zajetja že pristonih enot** in sprejela fikcijske teme, katerih pomnoženi označenec je vključen v borbe in v prelome družbene verige; poezija bo tako poskušala postati prav tisti teren, kjer se zajame v proces subjekt govorice in ideologije, to hkratno zajetje v proces pa je edina garancija, da se revolucionarni proces ne zapre in ne zagradi. To zahteva ustvarjanje nove revolucionarne književnosti, pesniške epopeje, subjekta in družbe v nenehnem procesu, v procesu brez premora, ki postavlja pod vprašaj vse subjektivne in ideološke identifikacije: literatura prihodnosti, katere nedovršeni kažipoti so imena kot Whitman, Joyce, Majakovski, Pound.

Drugo vprašanje, prvemu komplementarno, vendar na drugačen način radikalno, je sledeče: če je takšna transformacija literature, ki meri k temu, da bi se iztrgala iz fetišizma, tako težka, ali s tem ne kaže na neprekoračljive limite estetske prakse same in torej na nujnost, da uvedemo označevalni proces drugam kot na področje »umetnosti«? Toda kam? V »stil« filozofskega teksta? Mar bi to ne pomenilo, da zvedemo jezikovni fetišizem na neko formalnost, ki jo institucije še bolj ščitijo: mar bi to ne pomenilo, da bi elite iz »belle époque« uvedli na univerzo? Ali pa v transfamilialne in a-produkcijske skupnosti, kjer bi se proces izvajal brez besede, preko kretenj, pesmi, igre, plesa, preko obnašanja, ki nosi željo? Ali celo preko direktno uporniških aktivnosti proti potrošniški družbi, proti onesnaženju okolja, proti slabim stanovanjem, proti zaporom, proti delovnim urnikom, nizkim plačam, proti vzgoji in izobraževanju, ki zaostaja za časom in ki reproducira vladajoči družbeni sistem? Toda ali ne bi tako tvegali, da bi se ponovno znašli v »sistemski« govorici,

potem ko bi prekoračili prag verbalne komunikacije, kjer se znova zastavijo tiste limite, ki jih je grupa prekoračila ali kritizirala z ne-verbalnim uporništvom? Vprašanje **procesa skozi govorico,** torej v »umetniških« označevalnih praksah, se danes pojavlja kot eno od vprašanj (vendar ne edino), ki jih zastavlja označevalni proces. Toda če je bil predverbalni in transverbalni potek tega procesa zanemarjen in če dandanes zgodovinska nujnost, kot kaže, zahteva upoštevanje tega poteka, da bi se nanj lahko oprl tekoči proces družbenih sprememb, pa ostaja vprašanje verbalne realizacije procesa odprto: ta problem je bistvene važnosti, saj se tu skozi lingvistično tkivo načenjajo zadnje garancije identitete (subjektivne, družbene), ki je ljubosumna na svojo enotnost, se pravi, da se tako načne zavest, ki jo ima družbeni organizem o svoji logiki. Družba dobi zagotovila o svoji lastni stabilnosti preko metajezika in kontemplacije: to vzvišeno gotovost pa ji tekst odvzame in v kolektivno reprezentacijo vnese logiko procesa, ki jo znanost odkriva v naravi in s katero **»training groups«** eksperimentirajo v jamah. Tekst je namreč že v sami svoji logiki nenehna konfrontacija z zakonom (jezikovnim, »žanrskim«, z zakonom splošno sprejete predstave, z zakonom družbene strukturacije-komunikacije); rešitve, ki jih daje tem konfrontacijam, da bi se sploh lahko realiziral, kažejo na kolesje, na zanke in na obrambne mehanizme, ki so lastni sistemom produkcije in reprodukcije, ob katere se zadeva proces negativitete v svojih različnih aspektih, vključno z aspektom družbene revolucije.

V tem smislu imajo zgodovinska določila in omejitve tekstov s konca XIX. stoletja v sebi novo aktualnost in še zdaleč niso zastareli. Na kakšen način buržoazna družba, ki je izšla iz revolucije, dopušča in omejuje razporeditev označevalnega procesa v tekst? Na kakšen način ga obsodi na to, da je estetski **objekt,** besedna obrt, v tem ko je dejansko **mesto,** in to takrat edino možno mesto, kjer pride na dan označevalni proces, ki mu niti vedenje niti religija ne dajeta več prostora? Na kakšen način je v buržoazni družbi tekst namestnik religije, začasna ureditev-razporeditev objektivnih procesov, za katere je prej religija igrala vlogo interpreta in ki si sedaj, po smrti kralja in boga, in preden se trdne socialne strukture vključijo v proces, nadene masko estetskega produkta, da bi lahko zaznamoval negativiteto, ki bi jo sicer zatrle produkcijske verige?

3. O praksi, ki sploh ni inertna

Pojem »družbeno-ekonomske formacije« je, kot vemo, uporabljen v marksistični ekonomski antropologiji, da bi **sintetično** zajel in pojasnil ekonomske in družbene odnose, ki so lastni neki družbi v danem razdobju. Ta pojem predpostavlja analize in jasno določena stališča do različnih produkcijskih načinov, ki se v isti družbi delno prekrivajo, do različnih nadstavb, ki jim odgovarjajo in do specifičnih artikulacij znotraj vseh teh področij in med njimi[2]. Po našem mnenju bi sintetična definicija neke družbe prav tako morala predpostavljati in upoštevati načine reprodukcije in z njimi, da tako rečemo, a-socialne odnose, ki družbeno kohezijo dajejo na preizkus in vzpostavljajo mesta njene potrošnje[3]. Mesto teh odnosov je v seksualni praksi in v obredih, splošno vzeto pa v vseh označevalnih praksah (pesništvo, ples), od katerih se jih sploh ne da ločiti. Ta sintetična definicija bi poenotila družbeno celoto ter jo hkrati pomnožila, saj bi vsaka od teh manifestacij na specifičen način reproducirala logiko te diferencirane in odprte totalitete, vendar bi se ne zadovoljila s preprosto dihotomijo (baza/nadstavba); tako bi se torej različni odnosi in prakse pokazali kot nosilci mnogih funkcij in mnogih določil. Tako, na primer, sorodstveni odnosi, ki delujejo kot produkcijski odnosi, hkrati pa kot politični, ideološki, vzgojni, religiozni itd. odnosi. Danes je splošno priznano, da je takšno mnogofunkcionalnost možno in potrebno pripisati sorodstvu, zlasti v tako imenovanih primitivnih družbah: vendar, ali ta mnogo funkcionalnost ne velja sicer bolj zniansirano, pa nič manj učinkovito, tudi za kapitalistične družbe? Tisto, kar je najtežje dopustiti in priznati, je **mnogofunkcionalnost označevalne prakse,** se pravi sistema odnosov med subjekti preko govorice, ki tradicionalno spada v nadstavbo. Četudi priznamo, da tak sistem retroaktivno deluje na bazo, pa ta stara arhitekturna metafora še vedno mišljenju vsiljuje svoje pravice in še vedno dejansko prepričuje, da bi fenomenom

[2] K temu pojmu cf. M. Godelier, »Qu'est-ce que définir une »formation économique et sociale«? L'exemple des Incas«, La Pensée, No 159, okt. 1971, str. 99—106

[3] To je raziskal Georges Bataille v La Part Maudite, Ed. de Minuit 1969

nadstavbe priznali mnogofunkcionalnost. Eden od vzrokov za takšno zakrivanje je najbrž statični, preprosto fenomenološki ali naivno formalni način, po katerem se lotevamo teh dejstev v nadstavbi: dokler jih bomo imeli samo za **sisteme** in ne za **prakse**, tako dolgo si tudi ne bomo mogli zamisliti njihove mnogofunkcionalne in z mnogimi faktorji določene vključitve v »družbeno-ekonomsko formacijo«. Če pa ta dejstva v nadstavbi opredelimo kot **prakse**, se pravi, da imajo subjekt, ki je nosilec različnih premen in prelomov, potem to pomeni zlom nadstavbne izolacije teh »sistemov«, tako se odpre logična možnost njihove vključitve v sintetično družbeno-ekonomsko formacijo, ki ji objektivno gledano tudi nikoli niso nehali pripadati.

Tukaj nam ne gre za znotraj-estetske relacije, ki navezujejo simbolistični »tok« na romantičnega, tudi se ne bomo spuščali v analizo koherentnosti in nekoherentnosti teh »tokov« in mesta, ki ga v njih zavzemata Lautréamont in Mallarmé. Naše spraševanje o družbeni in zgodovinski vlogi te tans-lingvistične prakse zahteva drugačen vstop v problematiko »literarne zgodovine«, o kateri je toliko govora. Povejmo samo, da to ves čas implicitno upoštevamo, vendar jo premeščamo k drugemu horizontu, kjer se vprašanje odnosa med »literaturo« in »zgodovino« odigrava na **mestu subjekta kot mestu nevzdržnih protislovij v označevalnem procesu.** Kolikor smo to mesto opredelili kot mesto heterogenega, prekoračitev ali prečkanje simbolne funkcije in produkcijskih odnosov, bomo v označevalni praksi — tukaj v **tekstu** — videli zgostitev številnih problematik, ki jih lahko razdelimo (če poenostavimo zaradi potrebe po didaktičnosti, jasnosti in linearnosti teoretičnega diskurza) na lingvistično-semiotično problematiko, psihoanalitsko problematiko in družbeno problematiko. Vendar pa se njihov nedeljivi soobstoj in prekrivanje izkaže v luči metode, ki smo jo sprejeli, in analize našega objekta, ki je njen rezultat. Tekstualna praksa ni mrtva črka, ni »ireduktibilna pasivnost«, »kultura sama«, kot to pravi Sartre, ko pojasnjuje objektivne okolnosti, ki so omogočile npr. fenomen Flaubert. Tekst, s kakršnim se soočamo, ni pododdelek objektivnega duha, o katerem govori Sartre in ki ga opredeljuje kot »kulturo samo v natanko tisti meri, do katere je inertna praksa«[4]: takšna koncepcija razlikuje med produktivnim, ekonomskim in ideološkim delom, ki pa ni verbalizirano in med vrednostnimi sistemi in ideologijami, ki so »verbalizirane« in deležne »materialne inercije«[5].

Neformalistična in nekamnita koncepcija, ki govorico jemlje za prakso s subjektom, ki je preko svojih pulzij investiran v naravni in družbeni kontinuiranosti, ne more razločevati med »inertno kulturo« (in označevalnim sistemom v njej: tukaj **tekstom**) in med celoto označevalnega procesa. Tekst je praksa, v kateri se tako kot v drugih praksah vzpostavlja in razkraja neka »družbeno-ekonomska formacija«. Tekst ne odraža inertno nečesa, kar bi se konstituiralo nekje drugje — v ekonomiji ali v neverbaliziranih ideologijah. Tekst je **skupaj** z ekonomijo in z verbaliziranimi ideologijami (na primer proletarsko ideologijo ali z ideologijami drugih slojev, ki v dominantnih nadstavbah niso zastopani) opredeljujoči in konstitutivni del, vendar tudi razkrajajoči del »družbene in ekonomske formacije«. Ta praksa govorice, ki je mesto družbenih, hkrati pa tudi asocialnih odnosov (odnosov potrošnje, zavržka[6]), vnaša v inercijo govorice — v njeno stazo in njeno tezo — dinamiko tekočega družbeno-zgodovinskega procesa, hkrati pa ta proces soustvarja, v tem ko formulira njegov subjekt preko nove strukture govorice. Dejstvo, da ta subjekt in ta razporeditev procesa v tekst niso inertni odraz zunanje realnosti, temveč delujejo v samem jedru produkcije in izničenja, usmrtitve te realnosti, to dejstvo pomeni spremembo samega statusa literature: nevrotična- reproduktivna in integracionistična umetnost (takšna je umetnost buržoaznega romana, ki ga analizira Sartre) se umakne pred aktivnostjo, ki je bolj direktno »psihotična« in ki deluje preko preloma, preko predora označevalne verige in strukture, in preko direktnega investiranja v družbeno-naravno kontinuiranost. Lahko se vprašamo, če se takšna delitev na »nevrotično« in »psihotično« umetnost ne tiče prej teorij o umetnosti (poznamo ideologije oziroma »nevrotizirajoče« in »psi-

---

[4] L'Idiot de la famillie, 3. del, Gillimard, 1972, str. 47

[5] »Pisane besede so kamni«. (Ibid.) »Mi smo na vrhu hierehije in zdi se, da so misli skoraj mrtve. V resnici so se pa le oslabile na poti: niso niti odsev, niti pomožni produkt neke intrastrukturalne realnosti, ki bi sama ne bila misleča, temveč je v njih treba videti poslednje preobrazbe totalnih idej, ki so neme in delujoče in ki spočetka tvorijo eno z delovnim postopkom, ali pa ideje o prisvajanju in izkoriščanju ali še stotine drugih.« (Ibid. str. 49)

[6] Primerjaj poglavje A II.

hotizirajoče« teorije o umetnosti) kot pa same estetske aktivnosti, ki po našem mnenju **zmeraj** vsebuje shizofrenično kal, kolikor je ta pogoj za prelom in obnovo označevalnih struktur.

V tem smislu je tekst, ki se njegova ekonomija gradi okoli vedno vnovičnega zavržka potrošnje in negativitete; ki je nenehna borba proti kastraciji kot prvi cenzuri družbenega reda, ki vzpostavlja distinkcijo označevalec/označenec in s tem govorico linearne komunikacije; ki hkrati v tem boju proti in okoli kastracije izpostavi subjekta lastni izgubi, norosti in smrti, ki pa jih vse odvrne, tako da se zateče k fetišu — k substitutivni formaciji, objektaliziranemu znaku, mreži motiviranih znamenj nad prepadom — ta tekst vsebuje v svoji ekonomiji nevralgična mesta družbene celote, kjer se vzpostavlja in se lomi totaliteta. Med temi mesti naj omenimo očetovsko funkcijo in iz nje izpeljano družino in državo; materin penis kot »osnovni fetiš« in iz njega izpeljemo religijo in denar; cenzuro družbenega reda, ki zagotavlja komunikacijo preko govorice in postavitev pod vprašaj te cenzure skozi postavitev pod vprašaj govorice, ki napeljuje na spodbijanje naroda, humanizma in reda. Tekstovni **zavržek očetovske funkcije,** kolikor je podpora linearno komunikativne govorice in družinskih identifikacij »transcendentalnega ega«, in **rekonstrukcija** očetovske funkcije kot poslednje **simbolne funkcije,** ki je dodeljena »avtorju«, najdeta ugodne pogoje za svojo realizacijo v ekonomski in politični situaciji kapitalizma: od druge polovice XIX. stoletja dalje ne le šef države ampak tudi država sama preneha biti absolutna nujnost in odstopi svoje mesto neki transetatistični instituciji, ki je gibljiva in nevidna, pa zato nič manj neizprosna in ki opravlja prenos kapitala in produktivne sile.

Ob tem razvrednotenju države bomo naleteli tudi na obdobja, kjer država ponovno pridobi avtoriteto (fašizem, totalitarizem) v obliki nekega vodje, ki postane fantazmatični pol, kjer se ponovno vzpostavi provizorična enotnost mas in tako prikriva dejstvo, da liberalni državni strukturi ni uspelo reprezentirati mas ali zagotoviti, da bi mase postale subjekt. V takšnih obdobjih je funkcija teksta prav na poti konstitucije tega avtoritarnega subjekta, katerega krhkost tekst dobro pozna: izkustva Pounda in Majakovskega kažejo tukaj na alternativo — bodisi sprejeti avtoritarno ideologijo znova najdenega očeta, ki tako pisatelju zagotavlja preživetje, vendar zaznamuje njegovo izkustvo z arhaično samoto, ki išče svoje zatočišče ob beneških materinih grudih; bodisi preko avtoritete vodje iskati proces, v katerem mase postanejo subjekt in ko ga ni mogoče najti, ker pač še ne obstaja, ukiniti protislovje z ukinitvijo lastnega življenja. Začetki norosti, pobeg k maternim grudim in samomor so zamujena ali pa nemogoča srečanja med označevalnim procesom in zgodovino.

4. Fetišizem tretje republike

Tretja republika pa ne pomeni te ponovne zadobitve avtoritete. Nasprotno, preko negotovosti svojega začetka in preko svojih brezkončnih škandalov razkriva šibkost vsake, vključno državne avtoritete: šibkost, ki je implicitno priznana, vendar zanikana, in ki jo nadomešča »politično življenje«, njegova povprečnost konstituira buržoazno demokracijo. Vendar v to nihče ne verjame, celo nihče se ne razburi, če kaj ne gre prav: Hugo je razgaljal nestalnost režima, ne pa principa politične aktivnosti; Lautréamont in Mallaramé se ne ukvarjata z ljudstvom, zanju je problem v logiki družinskih in državnih struktur in njim pripadnih vrednot. Ni torej prisiljujoče avtoritarne instance, ni pa tudi države, ki bi zagotovila proces, v katerem bi mase postale subjekt; v prostoru med obema se vzpostavi napihnjenost eksekutivne oblasti; vladna instanca, reprezentacija, ki reprezentira le samo reprezentativnost in ki omogoča čedalje bolj zrahljano koordinacijo čedalje bolj avtonomnih ekonomskih celot. Država niso mase, ki bi postale subjekt (kot je to hotela revolucijo iz leta 1789 in kot si bosta to kasneje predstavljala Hegel in Lenin[7]); niti ni avtoritarni oče: Napoleona ni več, Stalina ali Hitlerja pa še ni: država se izkaže za substitutivno formacijo, za začasno vladavino, ki prekriva resnične, nujne ekonomske in simbolne odnose, načenja jo dvom, ki jo hkrati ohranja: država je fetiš. Tekst kot del »družubeno-ekonomske formacije«, ki vsebuje tudi tako državo, konstituira njeno fetišistično logiko, v tem ko jo hkrati reproducira. Če je tekst po eni strani zavržek, negativiteta, uvedba označevalnega procesa v govorico in v ustaljene ideologije, pa po drugi strani s tem, ko se razporedi

---

[7] Primerjaj poglavje C II 1, C II 2

v strukture, iz vsega tega naredi »knjige«, »dela«, »estetske produkte« in jih položi v razvejane labirinte fetišne države. Krhko ravnotežje, ki s težavo zadržuje nasilno negativiteto subjekta v procesu, ravnotežje, ki pa je kljub temu možno in ki omogoča, da se človek zmagoslavno izogne »prelepemu samomoru«: diskreditirana država je tako pristan za to označevalno prakso, ki se je odpovedala temu, da bi »zavzela svoje stališče«, se pravi, da bi zavzela stališče fetišizma, ki konstituira zmeraj navidezno družbeno stabilnost in pa samo simbolno funkcijo; ta označevalna praksa v odsotnosti neposredne zgodovinske perspektive omejuje svojo akcijo na raziskavo logičnih in ideoloških virov fetišizma. Táko je drugo cesarstvo ob svojem koncu, zlasti pa tretja republika, država »dekadentov« in »simbolistov«, spiritualistične inflacije in poplave revij. Iz radikalizacije teh objektivnih možnosti — te kulturne razploditve, zraseta Lautréamontov prelom in Mallarméjev boleči in ironični gnus.

prevod Mladen Dolar

Jacques Lacan

VLOGA IN OBMOČJE JEZIKA V PSIHOANALIZI

III. RESONANCE RAZLAGANJA IN ČAS SUBJEKTA V PSIHOANALITIČNI TEHNIKI

Entre l'homme et l'amour,
Il y a la femme.
Entre l'homme et la femme,
Il y a un monde.
Entre l'homme et le monde,
Il y a un mur.

(Antoine TUDAL, v **Pariz leta 2 000**)

Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent: Σιβυλλα τι θελεις respondebat illa: αποθανειν θελω.

(**Satyricon**, XLVIII.)

Privesti psihoanalitično izkušnjo k besedi in govorici kot k njunima temeljema neposredno zadeva njeno tehniko. Psihoanaliza morda ne drsi v nekaj neizbrisljivega, nedvomno pa je obstajala tendenca v tej smeri, vselej v eni sami — da bi odtegnila razlaganje od njegovega principa. Posihmal je utemeljen sum, da ta odklon prakse motivira nove cilje, katerim se je odprla teorija.

Če si ogledamo probleme simbolične interpretacije pobliže — najprej so spravili naš mali svet v strah, potlej pa postali nadležni. Uspehi, ki jih je tu dosegel Freud, danes presenečajo zaradi neprisiljenosti indoktrinacije, iz katere se zdi, da izhajajo njegovi nasledniki; in ni za nas brez spotike njena razstava, ki jo je opaziti v Dorinem primeru, pri podganarju in pri človeku z volkovi. Res je, da si naši pametnjakoviči ne pomišljajo dvomiti nad tem, ali je to bila dobra tehnika.

Ta dezafekcija pri psihoanalitičnem gibanju je v resnici odvisna od zmešnjave jezikov, o kateri ni delala z nami nobene skrivnosti najbolj reprezentativna osebnost njegove sedanje hierarhije v neki domači izjavi nedolgo od tega.

Dovolj značilno je, da se ta zmešnjava povečuje zaradi pretenzije, po kateri se vsakdo čuti poklicanega, da v naši izkušnji odkrije pogoje dopolnjene objektivacije, in sicer z vnemo, ki se zdi, da toliko bolj spremlja te teoretske poskuse, kolikor bolj se izkazuje, da so de-realni.

Gotovo je, da so principi analize odporov, kakor dobro so bili že zasnovani, dajali v praksi priložnost za čedalje večje spregledovanje — nepoznanje subjekta, ker niso bili razumljeni v njihovi relaciji z intersubjektivnostjo besede [parole].

Res, če spremljamo zapis prvih sedmih srečanj, ki jih imamo ohranjene v celoti v »podganarjevem« primeru, ni videti preveč verjetno, da je Freud spregledal odpore, tam, kjer so bili, namreč prav tam, kjer nas naši moderni tehniki poučujejo, da jih je zamudil opaziti — ko pa vendar njegovo lastno besedilo dovoljuje, da jih zaznamujemo, ponovno razodevajoč to izčrpno obravnavo sujeta, ki nas spravlja v začudenje v freudovskih tekstih, ne da bi sploh katera razlaga že izčrpala njihove vire.

Reči hočemo, da ni zgolj popuščal izkušnjavi, da je hrabril svoj subjekt, naj gre čez svoje prve odpore, temveč je popolnoma doumel, kako zapeljiva je ta igra v imaginarnem. Če se hočemo o tem prepričati, je dovolj, da vzamemo v roke opis, ki nam ga daje o bolnikovem izrazu, ko je pripovedoval tegobno zgodbo o predstavi mučenja, ki je tema njegove obsesije, predstavi podgane, potisnjene v anus mučenega: »Na njegovem obrazu«, nam pravi, »je odsevala groza užitka, ki se ga ni zavedal.« Ne uhaja mu aktualni učinek ponovitve te zgodbe in tudi ne identifikacija »krutega kapetana« s psihoanalitikom, kapetana, ki je na silo spravil to zgodbo subjektu v spomin, in tedaj tudi

ne razsežnost teoretskih pojasnil, katerih zastavek je terjal subjekt, da je nadaljeval svoj govor.

Freud, ki je daleč od tega, da bi tu razlagal odpor, pa nas preseneča, popuščajoč njegovi zahtevi — ko gre celo tako daleč, da se zdi, kakor da se pridružuje subjektovi igri.

Vendar pa nam je v dovoljšen pouk skrajnje približni — tako da se nam zdi že poljuden — značaj pojasnil, s katerimi ga je nagradil: tu ne gre toliko za nauk niti za indoktrinacijo, temveč za simbolični dar besede, ki obsega v sebi skriven sporazum — v kontekstu imaginarne participacije, katerega vključuje — katerega razsežnost se je razkrila kasneje v simbolični ekvivalenci, ki jo upostavlja subjekt v svojem mišljenju med podganami in forinti, s katerimi plačuje analitika.

Vidimo tedaj, da Freud še malo ne spregleduje odpora, temveč ga uporablja kot primeren dispozitiv za to, da razgiba resonance besede; in kolikor more, hoče ostati v skladu s prvo definicijo odpora, ki jo je dal, uporabljajoč jo za to, da vplete subjekt v njegovo sporočilo. Ravno tako hitro pa se je obrnil drugam, brž ko je videl, da se je odpor — potem ko je bil skrbno manipuliran — obrnil k temu, da obdrži dialog na ravni konverzacije, v kateri subjekt odslej nadaljuje svoje zapeljevanje, obenem pa se izmika.

Naučimo pa se tega, da analiza sestoji iz igranja po mnogoterih razsežnostih partiture, ki jo konstituira beseda v registrih govorice: od tega je odvisna naddeterminacija, ki ima smisel samo v tem redu.

In tako obenem odkrijemo vir Freudovega uspeha. Da bi analitikovo sporočilo ustrezalo globinskemu subjektovemu spraševanju, je v resnici potrebno, da ga subjekt razume kot odgovor, ki je lasten njemu, in privilegij, ki so ga imeli Freudovi pacienti, da so sprejemali njegovo blagovest prav iz ust tistega, ki jo je prvi začel oznanjati, je zadovoljeval tej zahtevi v njih.

Mimogrede naj opomnimo, da se je v podganarjevem primeru subjekt že srečal z njo, saj je prelistal Psihopatologijo vsakdanjega življenja, tedaj šele komaj izšlo.

To ne pomeni, da to knjigo zdaj kaj bolje poznajo, (celo analitiki), toda vulgarizacija freudovskih pojmov v vsakdanji zavesti, njihov vstop v to, kar imenujemo zid govorice, bi ohromila učinek naše besede, ko bi ji dali stil tistega, kar je Freud govoril podganarju.

Vendar tu ne gre za to, da bi ga posnemali. Ne zatekamo se k Freudovim izrazom, da bi znova našli učinek njegove besede, temveč k principom, ki ji vladajo.

Ti principi niso nič drugega kot dialektika samozavedanja, kakršna se je realizirala od Sokrata do Hegla, začenši z ironično supozicijo, da je vse to, kar je umno, tudi dejansko, in nato s preskokom v znanstveno sodbo, da je to kar je dejansko, tudi umno. Freudovo odkritje pa je bilo, da je pokazal, da ta verificirajoči proces prispe k subjektu samo tako, da ga razsredišči od samozavedanja, ki ga je v njegovi osi držala heglovska rekonstrukcija fenomenologije duha: to pomeni, da dela še bolj zastonjsko vsako iskanje »ovedenja«, ki se — onstran svojega psihološkega fenomena — ne vpisuje v konjunkturo posebnega momenta, v katerem edinem je uteleseno obče in brez katerega se razpršuje v splošnost.

Te opazke definirajo meje, v katerih je naši tehniki nemogoče, da bi spregledala strukturirajoče momente heglovske fenomenologije: predvsem dialektiko gospodarja in hlapca oziroma dialektiko lepe duše in zakona srca in nasploh vse, kar nam omogoča razumeti, kako se konstitucija objekta podreja realizaciji subjekta.

Če pa je v zahtevi po bistveni identiteti posameznega in občega, po kateri se meri Heglov genij, ostalo kaj preroškega, potem je prav psihoanaliza tista, ki ji prinaša paradigmo, ko daje strukturo, v kateri se ta identiteta realizira kot razločujoča subjekt, in sicer brezprizivno.

Recimo samo, da je to za nas nekaj, kar ugovarja vsaki referenci na totalnost individua, ker subjekt uvaja razdeljenost v individuum, ravno tako pa tudi v skupnost, ki je njegov ekvivalent. Psihoanaliza je ravno to, kar enega in drugega vrača njunemu prividnemu položaju.

Zdelo bi se, da tega ni več moč pozabiti, ko bi ravno psihoanaliza ne učila, da to vendarle je pozabljivo; in po naključju je tako — bolj zakonito, kakor kdo misli — da imamo od samih psihoanalitikov potrditev za to, da so prav njihove »nove tendence« ta pozaba.

Kajti, če je po drugi strani Hegel natančno nekaj, kar smo potrebovali, da prejme naša tako imenovana nevtralnost smisel, ki ni odrevenelost, to ne pomeni, da se nimamo ničesar naučiti od elastičnosti Sokratove majevtike ali celo od fascinirajočega tehničnega postopka, s katerim nam jo predstavlja

Platon — če drugače ne, že samo izkušajoč v Sokratu in njegovi želji nedotaknjeno uganko psihoanalitika in umeščajoč naš odnos do resnice v razmerju s platonskim gledanjem: v tem primeru na način, ki spoštuje razdaljo, ki obstaja med reminiscenco, ob kateri se je Platon nagibal k temu, da jo je imel za nujno pri vsakem nastopu ideje, — in izčrpnostjo biti, ki se konsumira v Kierkegaardovi ponovitvi.[1]

Obstaja pa tudi zgodovinska razlika — ki jo je vredno omeniti — med Sokratovim in našim sogovornikom. Ko se Sokrat naslanja na obrtniško pamet, katero lahko prav tako iztisne iz hlapčevega govora, dela to zato, da bi dal pravim gospodarjem dostop do nujnosti nekega reda, ki bo napravil proces njihovi moči in resnico ključnih besed mesta. Mi pa imamo opravka s hlapci, ki mislijo, da so gospodarji, in ki nahajajo v govorici, katere poslanstvo je obče, oporo svojega hlapčevstva z vezmi njegove dvoumnosti. Tako da bi lahko z nekaj humorja rekli, da je naš cilj to, da v njih spet upostavimo suvereno svobodo, o kateri priča Dumpty, ko opozarja Alico, da je konec koncev gospodar označevalca, če že ni gospodar označenca, v katerem je njegovo bitje dobilo svojo obliko.

Zmerom znova se torej vrnemo k svoji dvojni referenci: besedi in govorici. Da bi osvobodili subjektovo besedo, uvajamo subjekt v govorico njegove želje, se pravi v **prvo govorico**, v kateri — onstran tega, kar nam govori o sebi — že govori z nami nevede, in to predvsem v simbolih simptoma.

V simbolizmu, ki ga analiza spravlja na dan, gre prav za neko govorico. Ta govorica — ustrezno ludičnemu hotenju, kako ga najdemo v nekem Lichtenbergovem aforizmu — ime obči značaj jezika, ki ga je moč razumeti v vseh drugih jezikih, obenem pa je absolutno lasten subjektu, ker je to govorica, ki zapopada željo prav v točki, v kateri se le ta očlovečuje, vtem ko se daje prepoznati.

Rekli smo tudi: **prva govorica,** s čimer nočemo reči primitivna govorica, ker jo je Freud (primerjamo ga lahko s Champollionom, ker je zaslužen za njeno popolno odkritje) dešifriral v celoti v sanjah naših sodobnikov. Njeno bistveno območje je z nekaj avtoritete določil tudi eden izmed pionirjev, ki so se med prvimi pridružili temu delu in eden redkih, ki so dodali nekaj novega, v mislih imamo Ernesta Jonesa, zadnjega preživelega od tistih, ki so dobili sedem učiteljevih prstanov in ki s svojo navzočnostjo na uglednem mestu v mednarodni organizaciji priča, da niso bili prihranjeni le nosilcem relikvij.

V temeljnem članku o simbolizmu[1] ima dr. Jones nekje proti strani 15 opazko, da se vsi simboli — v smislu, v katerem jih jemlje analiza — čeprav jih je na tisoče, nanašajo na lastno telo, na sorodstvena razmerja, rojstvo, življenje in smrt.

Ta resnica, tu spoznana za dejstvo, nam dovoljuje razumeti, da simbol — čeprav je psihoanalitično govorjeno potlačen v nezavednem — ne nosi v sebi nobene indicije za regresijo ali celo za nezrelost. Če naj vnese svoje učinke v subjekt, je torej dovolj, da se oglasi, kajti ti učinki nastajajo, ne da bi subjekt vedel zanje, kakor to sprejemamo v naši dnevni praksi, razlagajoč marsikatere reakcije normalnih ali tudi nevrotičnih subjektov z njihovim odgovorom na simbolični smisel nekega dejanja, relacije ali objekta.

Nobenega dvoma ni torej, da bi analitik ne mogel igrati na moč simbola, preračunano ga evocirajoč v semantičnih resonancah tega, kar govori.

To bi bila pot k vrnitvi k uporabi simboličnih učinkov v obnovljeni tehniki razlaganja.

Tu bi se lahko naslonili na tisto, kar poučuje hinduistična tradicija o **dhvani,**[1] vtem ko razločuje to lastnost besede, da je moč slišati v njej, česar ne govori. Ilustrira jo z neko zgodbico, katere naivnost — zdi se, da običajna v teh primerih — kaže dovolj humorja, da nas vleče, da prodiramo k resnici, katero skriva.

Neka mladenka, pravi zgodba, čaka svojega ljubimca na bregu reke, kar zagleda brahmana, ki se je napotil tjakaj. Stopi mu naproti in zakliče kar se da ljubeznivo: »Kakšno srečo imam danes! Psa, ki vas je plašil z laježem z brega, ni več, ker ga je ravnokar požrl lev, ki se potika po okolici . . .«

---

[1] Te indikacije smo razvili, ko je napočil čas (1966). ótirje odstavki napisani na novo.

[1] »O teoriji simbolizma«, **British Journal of Psychology,** IX. 2. Ponovno v **Papers on Psychoanalysis,** Cf. Écrits, K spominu Ernesta Jonesa.

[1] Gre za nauke Abhinavagupte v 10. stoletju. Cf. delo dr. Kanti Chandra Pandeya: Indian esthetics, Chowkamba Sanskrit Series, Studies, II. Benares, 1950.

Levova odsotnost utegne imeti torej ravno toliko učinka, kot bi ga imel njegov skok, če bi bil navzoč, kajti lev skoči samo enkrat, pravi pregovor, ki ga je Freud zelo cenil.

Primarni značaj simbolov pravzaprav približuje simbole tem številom, iz katerih so sestavljena vsa druga, in če so torej v osnovi vseh semantemov jezika, tedaj bomo lahko z diskretno raziskavo njihovih interferenc restituirali besedi [parole] vso njeno evokativno vrednost, uporabljajoč za vodnika metaforo, katere simbolična premestitev bo nevtralizirala drugotne pomene terminov, katere združuje.

Ta tehnika bi terjala za učenje in poučevanje globoko asimilacijo virov nekega jezika, predvsem pa tistih, ki so realizirani konkretno v njegovih poetičnih besedilih. Znano je, da je Freud delal tako z nemško literaturo, vključno s Shakespearovim gledališčem, po zaslugi prevoda, ki mu ni podobnega. Vse njegovo delo priča o tem, pa še o tem, kako se je brez prestanka zatekal k literaturi, nič manj v svoji tehniki kot pri svojem odkritju. Ne da bi pozabljali njegovo poznanje klasičnih del, njegovo sprotno seznanjenost s folkloro in prizadevno soudeležbo pri osvajanjih sodobnega humanizma na etnografskem področju.

Upravičeno lahko zahtevamo od tehnika v analizi, naj poskusov, spremljati ga na tej poti, nima za brezplodne.

Toda neki tok je proti nam. Merimo ga lahko po popuščajoči pozornosti, s katero sprejemajo — kot novost — **wording:** angleška morfologija daje tu dovolj pretanjeno oporo nekemu zelo težko določljivemu pojmu, ki ga ni lahko uporabljati.

To, kar ta pojem prekriva, pa vendarle ni prav nič ohrabrujoče, ko se neki avtor[1] čudi, kako zelo različen uspeh je dobil pri razlagi enega in istega odpora z uporabo — kakor podčrtuje »brez zavestnega vnaprejšnjega premisleka« — termina **need for love** namesto termina **demand for love**; le-tega je uporabljal spočetka, ne da bi videl kaj dlje (kakor precizira sam). Če mora anekdota potrditi to referenco razlaganja na **ego psychology,** ki je v naslovu članka, pa se zdi, da lahko spravlja svojo prakso do meja gobezdanja prej zaradi ego psychology analitika, kolikor je v skladu s tako skromno rabo angleščine.[2]

Need in **demand** imata namreč za subjekt diametralno nasproten pomen; misliti, da je moč njuno rabo mešati le za kratek hip, pomeni radikalno spregledovati **objavo** besede [parole].

Kajti v svoji simbolizirajoči funkciji gre le-ta celo tako daleč, da transformira subjekt, ki se obrača nanj z vezjo, katero upostavlja s tistim, ki jo oddaja: tj. da uvaja učinek označevalca.

Zategadelj se moramo vnovič vrniti k strukturi komunikacije v govorici in definitivno razpršiti nesporazum govorica-znak, ki je na tem področju vir mešanja govora kakor tudi prevar besede.

Če si komunikacijo govorice zamišljamo v resnici kot signal, s katerim oddajalec obvešča sprejemalca o kaki stvari z uporabo določenega koda, ni nobenega razloga, da ne bi ravno toliko in še več verodostojnosti naklonili vsakemu drugemu znaku, kadar »neka stvar«, ki gre zanjo, pripada individuumu: popolnoma upravičeno je celo, da damo prednost slehernemu načinu ekspresije, ki je blizu naravnemu znaku.

Tako se je zgodilo, da je pri nas tehnika besede prišla ob ugled, in gle dajo nas, kako iščemo kretnjo, grimaso, držo, mimiko, gib, drhtenje, kaj pravim, zastoj običajnega gibanja, zakaj prekanjene kakor smo, nas nič ne more več ustaviti, da ne bi spustili naših lovskih psov na te sledi.

Pokazati nameravamo nezadostnost pojma govorica-znak prav z manifestacijo, ki jo le-ta najbolje ilustrira v živalskem carstvu, in za katero se zdi, da če bi ne bila pred kratkim objekt avtentičnega odkritja, potem bi si jo bilo treba v ta namen izmisliti.

Dandanes je obče priznano, da prinaša čebela, ki se vrne z nabiranja v panj, svojim tovarišicam opozorilo o bližnjem ali bolj oddaljenem plenu z dvema vrstama plesa. Drugi je kar se da značilen, kajti plan, po katerem opisuje krivuljo v osmici in po katerem je dobil ime **wagging dance,** in pogostnost figur, ki jih izvrši čebela v danem času, natančno označujeta določeno smer v razmerju z inklinacijo sonca (po njej lahko čebele določijo svoj položaj slednji trenutek, po zaslugi svoje občutljivosti za polarizirano svetlobo)

---

[1] Ernst Kris: Ego psychology and interpretation, Psychoan. Quaterly, XX. št. 1, jan. 1951, str. 15—29, cf. navedeno mesto str. 27—28.

[2] Odstavek napisan na novo (1966).

po eni strani, in razdaljo do več kilometrov, kjer je paša, po drugi strani. Druge čebele pa se odzovejo temu sporočilu tako, da nemudoma odletijo proti tako naznačenemu kraju.

Kakih ducat let skrbnega opazovanja je zadostovalo Karlu von Frischu, da je dekodiral ta način sporočanja, kajti v resnici gre za kod oziroma za sistem signalizacije, ki nam samo njegov generični značaj prepoveduje, okvalificirati ga kot konvencionalnega.

Ali pa je to govorica? Rečemo lahko, da se razločuje od nje ravno po fiksni korelaciji svojih znakov z realnostjo, katero označujejo. Kajti v govorici dobivajo znaki svojo vrednost po svoji medsebojni relaciji v leksikalni delitvi semantemov, kakor tudi v pozicionalni, celo fleksijski rabi morfemov, v nasprotju s fiksnostjo kodiranja, ki nastopa tu. In raznolikost človeških jezikov dobiva v tej osvetlitvi vso svojo vrednost

Še več, če sporočilo tu opisanega modusa določa dejanje **soc'usa**, pa ga le-ta nikdar ne prenaša naprej. To pa pomeni, da sporočilo ostaja fiksirano v svoji funkciji releja dejanja, od katerega ga noben subjekt ne razločuje kot simbol same komunikacije.[1]

Oblika, v kateri se izraža govorica, sama ob sebi izraža subjektivnost. Govorica pravi: »Šel boš tule in ko zagledaš tole, jo boš ubral tjale.« Drugače povedano, nanaša se na govor drugega. Kot taka je zaobsežena v najvišji funkciji besede, kolikor angažira svojega avtorja, navdajajoč osebo, na katero se obrača. z neko novo realnostjo, na primer, ko se subjekt s stavkom: »Ti si moja žena« zaznamuje s pečatom zakona.

Takšna je v resnici bistvena forma, iz katere sleherna človeška beseda bolj izhaja kakor pa se vanjo vrača.

Odtod paradoks, za katerega je eden izmed naših najprodornejših poslušalcev mislil, da se nam lahko z njim postavi po robu, ko smo začeli razlagati svoje poglede o analizi kot dialektični, in ki ga je izrazil takole: človeška govorica naj bi torej konstituirala neko komunikacijo, kateri oddajalec sprejema od sprejemalca svoje lastno sporočilo v obrnjeni obliki, formula, ki nam jo je bilo treba samo povzeti iz spodbijalčevih ust in že smo spoznali udar tega, kar smo mislili mi, namreč da beseda vselej subjektivno obsega svoj odgovor, da »nikoli bi me ne bil iskal, ko bi me ne bil že našel« samo potrjuje to resnico in da je z drugimi besedami to razlog, zakaj se v paranoičnem zavračanju pripoznanja občutek, ki ga ni moč priznati, pojavlja v persekutivni »interpretaciji« v obliki negativne verbalizacije.

In kadar si ploskate, ker ste srečali nekoga, ki govori isto govorico kot vi, tedaj ne mislite, da se srečujete z njim v govoru vseh, ampak da vas združuje z njim beseda, ki je posebna.

Vidimo torej antinomijo, imanentno relacijam besede in govorice. Kolikor bolj postaja govorica funkcionalna, toliko je neprimerna za besedo, in ko nam postane preveč posebna, izgublja svojo funkcijo govorice.

Znana je raba skrivnih imen, kakršno poznajo primitivne tradicije, s katerimi subjekt identificira svojo osebo ali svoje bogove do te mere, da bi odkriti jih pomenilo izgubiti se ali izdati jih; zaupnosti naših subjektov — če že ne naši lastni spomini, pa nas učijo, da ni redek primer, ko otrok sam od

Slednjič se v neki govorici njena vrednost besede meri po intersubjektivnosti »nas«, katero prevzema nase.

V inverzni antinomiji je opaziti, da bolj ko se nevtralizira služba govorice, približajoč se informaciji, več ji imputirajo **redundanc**. Ta pojem ima izhodišče v raziskovanjih, ki so bila toliko bolj natančna, kolikor bolj so bile vmes stalne pravice, potem ko so sprejela pobudo iz problema ekonomije, nanašajočega se na komunikacije na velike razdalje, še zlasti pa na možnost, da več konverzacij potuje po istem telefonskem kablu; tu lahko ugotovimo, da je važen del fonetičnega medija odvečen, da bi se realizirala komunikacija, iskana v resnici.

---

[1] To za rabo kogar koli, ki lahko to še razume, potem ko smo šli v Littré iskat opravičilo za teorijo, ki dela iz besede »dejanje ob strani«, s prevodom, ki ga Littré v resnici daje za grško **parabole** (vendar zakaj ne »dejanje proti . . .«?), ne da bi obenem opazili, da ta beseda vselej označuje to, kar pomeni, le zaradi ekleziastične rabe, ki je od X. stoletja dalje prihranila besedo **verbe** za utelešeni Logos.

To je za nas kar se da poučno,[1] zakaj to, kar je za informacijo redundanca, je za nas ravno tisto, kar opravlja v besedi službo resonance.

Zakaj tu ni funkcija govorice ta, da informira, ampak da evocira.

To, kar iščem v besedi, je odgovor drugega. To, kar me konstituira kot subjekt, je moje vprašanje. Da bi me drugi pripoznal, izrekam to, kar je bilo, zgolj glede na to, kar bo. Da bi ga našel, ga kličem z imenom, katerega mora prevzeti ali pa odkloniti odgovor.

V govorici se identificiram, a le ko se v njej izgubljam kot objekt. To, kar se realizira v moji zgodovini, ni preteklost, definirana po tem, kar je bilo, ker ni več, tudi ne perfekt tega, kar je bilo v tem, kar sem, temveč futurum anteriorum tega, kar bom za to, kar ravnokar postajam.

Če se zdajle postavljam pred drugega, da bi ga izprašal, si lahko zamislite še tako bogat kibernetičen aparat, nobeden ne more napraviti reakcije tega, kakršen bo odgovor. Definicija odgovora kot drugega člena kroga stimulus/odgovor je zgolj metafora, ki se opira na subjektivnost, imputirano živali, nakar se ji izogne v fizični shemi, na katero jo metafora reducira. Temu smo rekli dati zajca v klobuk, da bi ga potem vzeli iz njega. Vendar pa reakcija ni odgovor.

Če pritisnem na električni gumb in se prižge svetloba, je tu odgovor zgolj na mojo željo. Če moram, da bi dobil isti rezultat, preskusiti cel sistem relejev, katerih položaja ne poznam, gre le za vprašanje mojega pričakovanja, venar le-tega ne bo več, ko bom dobil o sistemu zadostno vednost, da bom lahko varno rokoval z njim.

Če pa svojega sogovornika pokličem po imenu — naj mu dam katero koli — mu intimiram subjektivno funkcijo, katero bo prevzel, da bi mi odgovoril, četudi le zato, da bi jo zavrnil.

Posihmal se prikazuje odločilna funkcija mojega lastnega odgovora, ki ni — kot pravijo — v tem, da jo subjekt sprejema kot odobravanje ali zavrnitev svojega govora, temveč resnično v tem, da ga prepozna ali ukine kot subjekt. Takšna je analitikova odgovornost vsakič, ko intervenira z besedo.

Problem terapevtskih učinkov nenatančne razlage, ki ga je zastavil Ed. Glover[1] v znanem članku, je tudi privedel avtorja do sklepanj, pri katerih stopa vprašanje natančnosti v ozadje. Gre za to, da ne samo, da subjekt sprejema vsako govorjeno intervencijo v funkciji njene strukture, temveč intervencija zavzema strukturirajočo funkcijo v njem v razmerju z njeno formo. Doseg neanalitičnih psihoterapij in celo najbolj navadnih zdravniških »predpisov« je ta, da so to intervencije, ki jih je moč okvalificirati za prisilne sisteme sugestije, za histerične sugestije fobičnega značaja, celo za persekutivne opore, katerih vsaka prejema svoj posebni značaj od sankcije, ki jo daje subjektovemu nepoznanju svoje lastne realnosti.

Beseda [parole] je prav za prav dar govorice, govorica pa ni nematerialna. Je subtilno telo, vendar je telo. Besede [mots] so zajete v vse telesne podobe, ki ujemajo subjekt; lahko narede histerika nosečega ali ga poistovetijo z objektom penis-neida, predstavljajo sečno plimo uretralne ambicije oziroma zadržani ekskrement skopuškega uživanja.

Še več, besede morejo same pretrpeti simbolične poškodbe, opravljati imaginarna dejanja, ki je pacient njihov subjekt. Spominjamo se **wespe** (osa), kastrirane svojega začetnega W, ki je postala S. P. inicialk človeka z volkovi, v trenutku ko je realiziral simbolično kaznovanje, katerega objekt je bil s strani Gruše, ose.

Spominjamo se tudi S-a, ki konstituira ostanek hermetične formule, v katero so se strnile zagovarjalske invokacije človeka s podganami, potem ko je Freud izvlekel iz njegove šifre anagram imena njegove ljubljene in ki skupaj s končnim »amen« njegove vroče molitvice večno preplavlja gospejino ime s simbolično ejekcijo njegove nemočne želje.

---

[1] Vsaka govorica ima svojo obliko prenašanja in ker legitimnost takšnih raziskav temelji na njihovem uspehu, nas nič ne ovira, da bi ne izpeljali nauka iz tega. Za zgled si oglejmo sentenco, ki smo si jo zataknili za epigraf k svojemu predgovoru. Njen stil, preobložen z redundancami, se vam utegne zazdeti plitev. Toda vzemite jih proč in njena drznost bo dobila entuziazem, ki ga zasluži: »Parfaupe ouclaspa nannanbryle analphi ologi psysoscline ixispad anlana — égnia kune n'rbiol' ô blijouter têtumaine ennouconc...« Tu imamo slednjič njeno sporočilo v vsej čistosti. Tu vzdiguje glavo smisel, tu se začrtuje priznanje biti in naš zmagovalni **esprit** zapušča prihodnosti svoj nesmrtni pečat.

[1] Edward Glover: »The therapeutic effect of inexact interpretation; a contribution to the theory of suggestion.« Int. J. Psa., XII, str. 4.

Ravno tako nam neki članek Roberta Fliessa,[1] ki so ga navdihnile uvodne Abrahamove opazke, kaže, da lahko diskurz v svoji celoti postane objekt erotizacije, sledeč premeščanjem erogenosti v telesni podobi, momentalno determinirane od analitične relacije.

Diskurz zavzame tedaj falično-uretralno erotično-analno in celo sadistično-analno funkcijo. Sicer je zanimivo, da avtor zapopada njen učinek predvsem v molkih, ki markirajo zavrtost zadovoljstva, ki jo izkuša subjekt.

Tako lahko beseda [parole] postane imaginaren in celo realen objekt v subjektu in kot taka v več kot enem oziru pogoltne vase funkcijo govorice. Tedaj jo postavljamo v parentezo odpora, katerega razodeva.

Vendar pa je zato ne bomo dali na indeks analitične relacije, kajti le-ta bi tako izgubila celo svoj raison d'être.

Analiza ima lahko za cilj samo prihod resnične besede in to, da subjekt realizira svojo zgodovino v svojem razmerju do neke prihodnosti.

Ohranitev te dialektike se ustavlja vsaki objektivirajoči orientaciji analize; poudarek na tej nujnosti je največjega pomena za to, da bi prodrli skozi popačenja novih tendenc, ki se razodevajo v psihoanalizi.

Svojo stvar bomo tule spet ilustrirali z vrnitvijo k Freudu, obenem pa z opazovanjem primera človeka s podganami, ko smo ga že začeli uporabljati.

Freud gre celo tako daleč, da jemlje na lahko celo dejstveno natančnost, kadar gre za to, da se doseže subjektivna resnica. V nekem hipu je opazil določujočo vlogo, ki jo je igrala ženitna ponudba, s katero je prišla subjektova mati v začetku sedanje faze nevroze. Kakor smo pokazali v svojem seminarju, je imel Freud o tem preblisk na podlagi svoje osebne izkušnje. Vendar pa se ni obotavljal razložiti subjektu njen učinek kot učinek prepovedi, s katero je nastopal njegov rajnki oče zoper njegovo povezavo z gospo njegovih misli.

To ni nenatančno samo z materialne strani, temveč tudi psihološko, zakaj očetova kastracijska dejavnost, katero zatrjuje tu Freud z vztrajnostjo, ki bi jo lahko imeli za sistematično, je imela v tem primeru samo postransko vlogo. Apercepcija dialektičnega razmerja pa je tako pravilna, da je Freudova razlaga v tistem trenutku sprožila odločilno odstranitev smrtnonosnih simbolov, ki so narcistično vezali subjekt obenem z njegovim umrlim očetom in z idealizirano gospo, vtem ko sta se njuni podobi opirali v ekvivalenci, značilni za prisilnega nevrotika — prva na fantazmično agresivnost, ki jo perpetuira, druga na mortificirajoči kult, ki jo spreminja v idol.

Freud doseže svoj cilj ravno tako s tem, da prepoznava izsiljeno subjektivacijo prisilnega dolga,[1] katerega pritisk igra pacient prav do delirija, v scenariju jalovih poskusov restitucije, scenariju, ki preveč popolno izraža imaginarne termine tega dolga, da bi ga subjekt sploh poskusil realizirati. Gre za cilj, da subjekt najde v zgodovini očetove nepretanjenosti, njegovega zakona s subjektovo materjo, »revnega, toda lepega dekleta«, njegovih ranjenih ljubezni, neprijetnega spomina na dobrega prijatelja — da v tej zgodovini skupaj z usodno konstelacijo, ki je uravnavala sámo njegovo rojstvo, ponovno najde nezapolnljivo zevanje simboličnega dolga, ki je nevroza znamenje, da ni poplačan.

Tu ni nobene sledi vračanja k podlemu strašilu ne vem kakšnega izvirnega »strahu« in tudi ne h kakemu mazohizmu, s katerim bi bilo vendarle lahko vihteti, še manj k temu obsesionalnemu proti-prisiljevanju, katerega razširjajo nekateri kot analizo obramb. Na drugem mestu sem pokazal, da so odpori sami uporabljani kakor le mogoče dolgo v smislu ali smeri napredovanja diskurza. Ko pa jim je treba napraviti konec, naredijo tako, da jim popustijo.

Zakaj to je način, kako se človeku s podganami posreči uvesti v svojo subjektivnost svoje resnično posredovanje v transferencialni obliki imaginarne hčere, katero daje Freudu, da bi se s poroko tako povezal z njim, in ki mu v ključnih sanjah odkrivajo njen pravi obraz: obraz smrti, ki ga gleda s svojimi rumeno-rjavimi očmi.

Še več, če so s tem simboličnim sporazumom pri subjektu prenehale zvijače njegovega hlapčevstva, pa se zdi, da mu realnost ni manjkala pri konsumiranju te poroke. In opomba, ki jo je Freud leta 1923 posvetil v obliki epitafa temu mladeniču, ki je v vojnih tveganjih našel »konec tolikerih vrednih mladih ljudi, ki je bilo moč nanje toliko zidati«, in s katero zaključuje primer z vso strogostjo usode, ta opomba ga povzdiguje z lepoto tragedije.

---

[1] Robert Fliess, »Silence and verbalization. A supplement to a theory of the 'analytic rule'«, Int. J. Psa. XXX., str. 1.

[1] Tu ga imamo za ekvivalentnega terminu **Zwangsbefürchtung**, katerega je treba razstaviti, ne da bi kaj izgubili od semantičnih virov nemškega jezika.

Da bi vedeli, kako odgovoriti subjektu v analizi, je metoda ta, da prepoznamo mesto, kjer je njegov **ego,** ta ego, ki ga je sam Freud definiral kot ego, ustvarjen iz verbalnega jedra; drugače povedano, vedeti je treba, po kom in za koga subjekt postavlja **svoje vprašanje.** Dokler tega ne vemo, tvegamo proti-smisel glede na željo, katero je treba prepoznati v njem, in glede na objekt, na katerega se obrača ta želja.

Histerik ujema ta objekt v rafinirani intrigi in njegov **ego** je v tretjem, ki subjekt z njegovim posredovanjem uživa ta objekt, v katerem se uteleša njegovo vprašanje. Prisilni nevrotik spravlja v kletko svojega narcizma objekte, v katerih se ponavlja njegovo vprašanje v mnogoterem alibiju smrtnih figur in — kroteč njihovo akrobatiko v višini — usmerja njegovo dvoumno izkazovanje časti k loži, kjer ima on sam svoj prostor, mesto gospodarja, ki se ne more videti ali ki ga ni moč videti.

Trahit sua quemque voluptas; eden se istoveti s prizorom, drugi pa se nastavlja pogledom.

Pri prvem subjektu — histeriku — morate doseči, da bo prepoznal, kje je njegova akcija; pri njem izraz **acting out** prejema ves svoj dobesedni smisel, saj deluje zunaj sebe. Pri drugem — prisilni nevrotik — pa morate doseči, da vas prepozna v gledalcu, nevidnem z odra, s katerim ga združuje posredovanje smrti.

Vselej morate torej v razmerju subjektovega **jaza** [moi] in **jaza** [je] njegovega govora doumeti smisel govora, da bi subjekt razodtujili.

Tega pa ne boste dosegli, če se boste oprijemali misli, da je subjektov **jaz** [moi] identičen s prisotnostjo, ki govori z vami.

To zmoto še spodbuja terminologija topike, ki vse preveč izkuša objektivirajočo misel, vtem ko ji dovoljuje, da zdrsuje od **jaza** [moi], definiranega kot sistem percepcija-zavest, tj. kot sistem subjektovih objektivacij, k **jazu** [moi], zamišljenemu kot korelativ absolutne realnosti, in da tako v nenavadni vrnitvi potlačenega v psihologističnem mišljenju ponovno nahaja »funkcijo realnega«, po kateri neki Pierre Janet ureja svoje koncepcije.

Takšno zdrsnjenje je nastalo samo zato, ker niso opazili, da je v Freudovem delu topika **ego, id** in **superego** podrejena metapsihologiji, ki je njene izraze uporabljal v istem času in ki brez nje topologija izgubi svoj smisel. Krenili so tedaj nekam v psihološko ortopedijo, ki še naprej obrodeva.

Michael Balint je na zelo prediren način analiziral sprepletene učinke teorije in tehnike v genezi nove koncepcije analize; da bi nakazal problem, ni našel nobenega boljšega izraza, kot je geslo, sposojeno od Rickmana, o nastopu **Two-body psychology.**

Res, boljše ni moč reči. Analiza postane relacija dveh teles, med katerima se upostavi fantazmična komunikacija, v kateri analitik uči subjekt, da se zapopade kot objekt; subjektivnost je pripuščena le v parentezi iluzije in beseda (parole) je dana na indeks iskanja doživljenega, ki postane najvišji cilj, dialektično nujni rezultat pa se vendar prikaže v dejstvu, da psihoanalitikova subjektivnost, oproščena sleherne vezi, prepušča subjekt popolnoma na voljo vsem pozivom njegove besede [parole].

Ko je intra-subjektivna topika entificirana, se v resnici realizira v razdelitvi dela med subjektoma, ki sta si navzoča. In ta deformirana uporaba Freudove formule, da mora vse, kar pripada **idu,** postati **ego-vo,** se prikazuje v demistificirani obliki; subjekt, transformiran v **to** [cela], se mora uskladiti z egom, v katerem psihoanalitik brez težav prepoznava svojega zaveznika, saj gre v resnici za njegov lastni **ego.**

Prav ta proces se izraža v marsikateri teoretski formulaciji o **splitting of the ego** v analizi. Polovica subjektovega **ega** gre na drugo stran zidu, ki ločuje analiziranega od analitika, potem polovica polovice in tako naprej v asimptotični procesiji, ki pa se ji vendarle ne bo posrečilo anulirati slehernega roba, s katerega se lahko vrne k aberaciji analize, naj gre subjekt še tako daleč v mnenju, ki si ga pridobi na lastno roko.

Kako pa je v analizi, oprti na princip, da so vse subjektove formulacije sistemi obrambe, moč braniti subjekt zoper popolno dezorientacijo, v kateri ta princip zapušča analitikovo dialektiko?

Freudova razlaga, katere dialektični postopek se tako lepo kaže pri opazovanju Dore, ne vsebuje teh nevarnosti, zakaj ko so ga analitikovi predsodki (tj. njegov protiprenos, izraz, čigar korektne rabe bi po našem ne smeli širiti onstran dialektičnih razlogov zmote) zavedli v intervenciji, je takoj plačal ceno za to z negativnim prenosom. Kajti le-ta se razodeva s toliko večjo silo, kolikor dalj je spravila takšna analiza subjekt v avtentičnem prepoznanju, čemur po navadi sledi prelom.

Ravno to se je zgodilo v Dorinem primeru po zaslugi Freudove zagrizenosti, da bi dal prepoznati skriti objekt njene želje v tisti osebi gospoda K., ki so Freuda konstitutivni predsodki njegovega protiprenosa zapeljali, da je videl v njem obet njene sreče.

Nedvomno je bila tudi Dora sama prevarana v tej relaciji, a zato ni nič manj živo čutila, da je bil tudi Freud z njo vred. Ko pa se je po 15) mesecih, v katerih se vpisuje usodna šifra njenega »časa za razumevanje«, vrnila, da bi ga obiskala, smo lahko začutili, da je krenila po poti pretvarjanja, da se je pretvarjala, in ujemanje tega pretvarjanja na drugi stopnji z agresivno intencijo (katero ji Freud pripisuje resda ne brez natančnosti, vendar ne da bi prepoznal njeno gonilno silo) nam predstavlja zasnutek intersubjektivne soudeleženosti, katero je utegnila perpetuirati med njima »analiza odporov«, svesta si svojih pravic. Nobenega dvoma ni, da se je ta človeška zmota — s sredstvi, ki nam jih ponuja napredek tehnike — lahko razširila čez meje diabolličnega.

Nič od tega si nismo izmislili sami, saj je Freud sam naknadno prepoznal predsodkovni vir svojega neuspeha v nepoznanju, v katerem je takrat tičal sam glede na homoseksualno pozicijo objekta, na katerega meri želja histerika.

Celotni proces, ki je dosegel vrhunec v sedanji tendenci psihoanalize, nedvomno sega nazaj — predvsem — k slabi vesti, ki grize psihoanalitika zaradi čudeža, zbujenega od njegove besede. Psihoanalitik razloži simbol in glej! simptom, ki vpisuje simbol s črkami trpljenja v subjektovo meso, izgine. Ta thaumaturgija nam ne gre v račun, saj navsezadnje smo učenjaki in magije ni moč braniti kot prakso. Tega se znebimo tako, da pacientu podtikamo magično mišljenje. Kaj kmalu bomo oznanjali našim bolnikom evangelij po Lévy-Brühlu. Medtem pa — glej — smo spet postali misleci in spet so upostavljene te prave razdalje, ki jih je treba znati ohranjati z bolniki in katerih tradicijo, tako plemenito izraženo v tistih vrsticah Pierra Janeta o neznatnih sposobnostih histerika (v primeru z našo višino), smo nedvomno prehitro opustili. »Na znanost se ne spozna prav nič«, nam zaupa, govoreč o ubožici, »in se ji še sanja ne, da se je moč za to zanimati ... Če pomislimo na pomanjkanje kontrole, značilno za njihovo mišljenje, se bomo — namesto da bi se zgražali nad njihovimi lažmi, ki so sicer zelo naivne — rajši začudili, da jih je še toliko poštenih« itd.

Te vrstice, v katerih se izraža občutje, ki prevzema marsikoga dandanašnjih psihoanalitikov, ki nič več ne govorijo z bolnikom »njegovega jezika«, nam lahko rabijo za to, da doumemo, kaj se je v tem času zgodilo. Kajti ko bi jih bil Freud mogel podpisati, kako bi bil mogel razumeti — kakor jo je — resnico, vsebovano v zgodbicah njegovih prvih bolnikov, ali celo razvozlati mračno blodnjo, kakršna je bila Schreberjeva, in jo razširiti prav do mere človeka, za vselej prikovanega k svojim simbolom?

Ali je naša pamet tako šibka, da se ne more zapopasti kot enakovredna v meditaciji učenega diskurza in v prvi menjavi simboličnega objekta in da v njiju ne najde identične mere svoje prvotne zvijače?

Ali bo treba opozoriti na to, koliko velja vatel mišljenja praktikom neke izkušnje, ki približuje ta opravek bolj intestinalnemu erotizmu kot pa ekvivalentu dejanja?

Je treba, da vam ta, ki govori z vami, izpriča, da nima — kar se tiče njega — potrebe po zatekanju k mišljenju, da bi razumeli, da govori z vami v tem trenutku besede samo, kolikor nam je skupna neka tehnika besede, ki vas dela sposobne, da ga razumete, ko vam govori o njej, in ki mu daje možnost, da se preko vas obrne na tiste, ki o njej ne razumejo ničesar?

Brez dvoma moramo pristaviti ušesa k ne-povedanemu, ki počiva v vrzelih govora, vendar tega ne gre poslušati kot udarce, ki odzvanjajo izza zidu.

Kajti če se poslej ukvarjamo — kot se ponašajo nekateri analitiki — le še s temi šumi, pa je treba priznati, da nismo v najprimernejših okoliščinah, da bi razvozlali njihov smisel: kako naj prevedemo to, kar samo ob sebi ni govorica, ne da bi si razbijali glavo s tem, da bi ga razumeli? Ko smo tako napeljani, da pozovemo subjekt (saj navsezadnje moramo nakazati to razumevanje na **njegov** račun), ga spravimo s seboj vred v stavo, stavo, da smo pravilno razumeli [njegovo znamenje], potem pa čakamo, da nas vrnitev oboje naredi za zmagovalce. Ko se bo tako gibal sem in tja, se bo zlahka naučil tudi sam udarjati takt, oblika sugestije, ki velja toliko kot katera koli druga, se pravi, da kakor v nobeni drugi obliki sugestije ni znano, kdo daje pečat. Postopek se priznava za dovolj zagotovljenega, kadar gre za pot pod zemljo.[1]

---

[1] Dva odstavka napisana na novo (1966).

Na pol poti do te skrajnosti se zastavlja vprašanje: ali ostaja psihoanaliza dialektična relacija, v kateri analitikova ne-dejavnost vodi subjektov govor k realizaciji njegove resnice, ali pa ostaja omejena na fantazmično relacijo, v kateri »se oplazneta dve brezni«, ne da bi se dotaknili, dokler se ne izčrpa lestvica imaginarnih regresij — na neko vrsto **bundlinga**[2], prignanega kot psihološka izkušnja prav do konca?

Ta iluzija, ki nas žene, da iščemo subjektovo realnost onstran zidu govorice, je dejansko identična s tisto, po zaslugi katere subjekt verjame, da je njegova resnica že dana v nas, da jo že vnaprej poznamo, in ravno zategadelj je na stežaj odprt naši objektivirajoči intervenciji.

Kar zadeva njega, nedvomno ni odgovoren za to subjektivno zmoto, ki je — naj je v njegovem govoru priznana ali ne — imanentna dejstvu, da je vstopil v analizo in sklenil v njej načelen sporazum. In toliko manj smemo zanemarjati subjektivnost tega momenta, ko pa najdemo v njej razlog tega, kar lahko imenujemo konstitutivni učinki prenosa, kolikor se po neki indiciji realnosti razločujejo od konstituiranih učinkov, ki jim sledijo.[1]

Naj opomnimo, da je Freud, ko se je dotaknil občutkov, s katerimi vstopimo v prenos, vztrajal na tem, da velja v njem nujno razločevati dejavnik realnosti; na koncu pa je dejal, da bi pomenilo zlorabljati subjektovo ubogljivost, ko bi ga v vsakem primeru hoteli prepričati, da so ti občutki zgolj ponovitev njegove nevroze v prenosu. Ker se ti realni občutki razodevajo kot primarni in ker naš lastni čar ostaja od naključja odvisen dejavnik, se utegne zdeti, kot da gre tu za neko skrivnost.

Ta skrivnost pa dobi pojasnilo, ko si jo ogledamo v fenomenologiji subjekta, kolikor se subjekt konstituira v iskanju resnice. Dovolj je, da se zatečemo k tradicionalnim danostim, ki nam jih dajejo budisti, čeprav oni niso edini, in že spoznamo v tej obliki prenosa običajno zmoto eksistence, in to pod tremi zaglavji, razvrščenimi takole: ljubezen, sovraštvo, neznanje. Zategadelj bomo torej razumeli njihovo ekvivalenco v tem, kar nosi ime v začetku pozitiven prenos, kot protiučinek analitičnega gibanja — vsak od njih namreč dobiva pojasnilo v tem eksistenčnem vidiku od obeh drugih, če že ne izvzemajo tretjega, ki je običajno izpuščen zaradi svoje bližine subjektu.

Tu omenjam žaljivko, s katero sem bil pozvan za pričo pomanjkanja diskretnosti, ki ga je pokazalo neko (vse prevečkrat navedeno) delo v svoji brezmiselni objektivizaciji igre instinktov v analizi, od nekoga, ki nam njegova konformna raba izraza **realno** daje prepoznati, koliko nam dolguje. S temile besedami si je, kakor pravijo, »olajšal srce«: »Skrajni čas je že, da se konča goljufija, ki bi rada zbudila prepričanje, kot da se dogaja pri zdravljenju kar koli realnega.« Pustimo od strani, kaj se je zgodilo s tem, kajti — joj! — če analiza ni ozdravila oralnega zla psa, o katerem govori Sveto pismo, je njegovo stanje hujše kot prej: požira to, kar izbruhajo drugi.

Ta domislek namreč ni bil slabo usmerjen, iščoč v resnici distinkcijo (še neproizvedeno v analizi) med temi elementarnimi registri, ki smo jih odtistihmal utemeljili z izrazi: simbolično, imaginarno, realno.

Realnost ostaja v psihoanalitični izkušnji prav za prav pogosto prekrita pod negativnimi oblikami, ni pa preveč težko določiti ji mesto.

Srečati jo je na primer v tem, kar po navadi zavračamo kot aktivno poseganje; bilo bi pa zgrešeno, če bi s tem že opredeljevali njeno mejo.

Po drugi strani je namreč jasno, da je analitična abstinenca, to, da ne mara odgovarjati, element realnosti v analizi. Natančneje, v tej negativnosti, kolikor je čista, tj. ločena od slehernega posebnega motiva, počiva vez med simboličnim in realnim. To velja razumeti v tem smislu, da ne-dejavnost temelji na našem potrjenem védenju principa, da je vse, kar je realno, tudi umno, in na iz tega izpeljanem motivu, da pripada subjektu, naj ponovno odkrije svojo mero.

Ostaja dejstvo, da se analitik ne drži abstinence v nedogled; ko je subjektovo vprašanje zavzelo obliko resnične besede [parole], ga sankcioniramo

---

[2] S tem izrazom označujejo navado keltskega izvora, še vedno v rabi pri nekaterih ameriških bibličnih sektah, ki dovoljuje, da zaročenca in celo naključni gost in mlada hčerka iz hiše spita v isti postelji, pod pogojem, da sta oblečena. Smisel besede tiči v dejstvu, da je dekle ponavadi zavito v rjuhe. (O tem govori Quincey. Cf. Tudi knjigo d'Aurand le Jeuna o tej praksi v sekti Amishev.) Mit o Tristanu in Izoldi in celo kompleks, ki ga predstavlja, bi tedaj botroval psihoanalitiku v njegovem iskanju duše, obljubljene mistificirajočim poročnim obredom preko oslabljenja njegovih instinktivnih fantazem.

[1] Tu najdemo torej definicijo tega, kar smo v nadaljevanju označili kot oporo prenosa: izrecno subjekt-ki-naj-bi-vedel (1966).

s svojim odgovorom, smo pa tudi pokazali, da resnična beseda že vsebuje svoj odgovor in da mi s svojim odpevom le dubliramo njegovo antifono. Kaj to pomeni? Nič drugega kot da dajemo subjektovi besedi njeno dialektično interpunkcijo.

Posihmal je razviden drugi moment, v katerem se simbolično in realno stekata; teoretsko smo ga že zaznamovali v funkciji časa, zato je prav, da se za trenutek ustavimo pri tehničnih učinkih časa.

Čas igra vlogo v tehniki v raznih incidencah.

Najprej se kaže v celotnem trajanju analize in implicira, kakšen smisel velja dati koncu analize; to vprašanje stoji pred vprašanjem o znamenjih njenega zaključka. Dotaknili se bomo problema fiksacije njenega konca. Že sedaj pa je jasno, da je lahko to trajanje anticipirano za subjekt le kot nedoločeno/neomejeno.

To pa iz dveh razlogov, ki jih je moč ločiti le v dialektični perspektivi:

prvi zadeva omejitve našega območja in potrjuje to, kar smo povedali o definiciji njegovih meja: ne moremo predvideti, kakšen bo subjektov **čas za razumevanje,** kolikor vključuje neki psihološki dejavnik, ki je kot tak zunaj našega dosega;

drugi se tiče prav subjekta in po njem je fiksacija konca enakovredna spacializirajoči projekciji, v kateri je že od začetka odtujen samemu sebi: kakor hitro je moč predvideti dospelost njegove resnice — naj se že v intervalski intersubjektivnosti zgodi kar koli — obstaja dejstvo, da je resnica že tu. Se pravi, da v subjektu ponovno upostavljamo njegov izvirni privid, kolikor umešča svojo resnico v nas, in ko ga sankcioniramo s svojo avtoriteto, postavljamo njegovo analizo na zmotno pot, ki je ne bo več moč popraviti v njenih rezultatih.

Ravno to se je zgodilo v slavnem primeru človeka z volkovi, čigar pomen kot zgleda je Freud tako dobro doumel, da se je oprl nanj v svojem članku o omejeni in neomejeni analizi.[1]

Anticipirana fiksacija konca, prva oblika aktivne intervencije (**proh pudor!**) ki jo je vpeljal sam Freud, bo vselej pustila subjekt v odtujenosti od njegove resnice, kakršna koli že je prerokovalska gotovost (v pravem pomenu te besede),[2] ki jo utegne izpričevati po njegovem zgledu analitik.

Potrditev tega najdemo tudi v dveh dejstvih Freudovega primera.

Prvič: človeku z volkovi se ni nikdar posrečilo, da bi integriral svojo rememoracijo prvotnega prizora v svojo zgodovino — kljub celemu svežnju dokazov, ki izpričujejo zgodovinskost prvotnega prizora, kljub prepričanju, ki ga razodeva v tej zvezi in ki ga niso mogli omajati metodični poskusi spodbijanja, s katerimi ga je izkušal Freud.

Drugič, človek z volkovi je kasneje na najbolj kategoričen način pokazal svojo odtujenost v obliki paranoje.

Res je, da je tu vmešan neki drug dejavnik, po katerem posega v analizo realnost, namreč denarni dar, čigar simbolično vrednost bomo obravnavali na drugem mestu, toda njegov doseg se nakazuje že s tem, kar smo povedali o vezi med besedo in konstitutivnim darom prvotne menjave. Tule pa denarni dar sprevrača neka Freudova iniciativa, v kateri lahko prepoznamo — kakor tudi v vztrajnosti, s katero se vrača k temu primeru — od njega nerešeno subjektivacijo problemov, ki jih je ta primer zapustil v zraku. Nihče pa ne dvomi, da je bil ta dejavnik sprožilec psihoze, vendar ne da bi prav dobro vedeli, zakaj.

Vendar pa — ali ni razumljivo, da če dopustimo, da se subjekt hrani na stroške pritaneja psihoanalize (saj je vlekel svojo penzijo od milodarov skupine) v imenu usluge, ki jo daje znanosti kot primer, potem to pomeni, da ga tudi odločilno upostavljamo v odtujenosti od njegove resnice?

Materiali naknadne analize, ko je bil pacient zaupan Ruth Mac Brunswickovi, ilustrirajo odgovornost prejšnjega zdravljenja, dokazujoč naše teze o respektivnih mestih besede in govorice v psihoanalitičnem posredovanju.

---

[1] To je namreč pravilen prevod obeh izrazov, ki so ju prevajali s tisto nepogrešljivostjo v protismislu, o kateri smo govorili, kot »končana in brezkončna analiza«.

[2] C . Aulu-Gele, Atiške noči, II, 4: »Kadar gre v kakem procesu za to, kdo bo obvezan za toženje, in se dve osebi ali več potegujeta, da bi ju zapisali v to službo, se imenuje sodba, s katero sodišče imenuje tožilca, divinacija . . . Izvir te besede je tale: ker sta tožilec in obtoženec odvisna drug od drugega in eden ne more obstajati brez drugega, vrsta sodbe, za katero gre tu, pa predstavlja obtoženca brez tožnika, se je potrebno zateči k divinaciji-vedeževanju, da bi našli to, česar stvar ne daje, to, kar pušča še neznano, se pravi, tožnika.«

Še več, šele v njihovi perspektivi lahko zapopademo, da se Ruth Mac Brunswickova sploh ni slabo znašla v svojem delikatnem položaju glede na prenos. (Spomnili se bomo prav zidu naše metafore o pregradi govorice, kolikor se pojavlja v enih izmed sanj, ko kaže, da bi ga volkovi iz ključnih sanj sila radi preskočili . . .) Kdor je obiskoval naš seminar, vse to pozna, in tudi drugi se lahko lotijo tega, če želijo.[1]

Radi pa bi se dotaknili nekega drugega vidika, dandanes še zlasti perečega — funkcije časa v tehniki. Spregovoriti hočemo o trajanju analitične ure.

Tu gre spet za element, ki očitno spada k realnosti, saj predstavlja naš delovni čas in ga — gledano iz tega kota — zajema poklicna reglementacija, za katero lahko menimo, da prevladuje.

Nič manj pomembne pa niso njegove subjektivne incidence. Najprej velja to za analitika. Značaj tabuja, s katerim so ga obdali v nedavnih razgovorih, dovolj dokazuje, da ga je subjektivnost skupine kaj malo osvobojena, skrupulozni, če že ne prisilni značaj, ki ga zavzema ta element za nekatere, če sploh ne za večino, poslušnost nekemu standardu, čigar zgodovinske in geografske variacije kot da ne zanimajo nikogar, pa sta dobro znamenje o eksistenci nekega problema, ki so se ga toliko manj pripravljeni lotiti, kolikor bolj čutijo, da bi jih privedel zelo daleč v pretresanju funkcije analitika.

Z druge strani pa ne moremo zgrešiti pomena tega elementa za subjekt v analizi. Nezavedno, tako pravijo v tonu, ki je toliko bolj posloven, kolikor manj jim je moč utemeljiti, kar hočejo povedati, nezavedno terja časa, če naj se razkrije. S tem se radi strinjamo. Vprašujemo le, kako naj ta čas merimo? Gre za mero vesolja natančnosti, če naj uporabimo izraz Alexandra Koyréa. Brez dvoma živimo v tem vesolju, vendar je to vesolje nastopilo za človeka šele pred nedavnim, natančno ob nastanku Huyghensove ure, torej leta 1659; stiska sodobnega človeka pa ravno ne kaže, da bi bila ta natančnost sama ob sebi zanj kak dejavnik osvoboditve. Ali naj rečemo, da je ta čas padanja težkih teles posvečen v tem smislu, da ustreza času zvezd, kolikor ga je postavil v večnost Bog, ki — kakor je dejal Lichtenberg — navija naše sončne ure? Morda bomo dobili o tem kaj boljšo idejo, če primerjamo čas ustvaritve kakšnega simboličnega objekta s trenutkom nepozornosti, ko ga spustimo, da pade?

Naj bo že kakor koli, če ostaja delo naše funkcije med tem časom problematično, pa se nam zdi, da smo dovolj pokazali, kakšna je funkcija dela v tem, kar v njem realizira bolnik.

Toda naj bo že realnost tega časa kakršna koli, posihmal prejema neko lokalno vrednost, vrednost recepcije produkta tega dela.

Mi igramo vlogo registratorja, prevzemajoč funkcijo — fundamentalno v sleherni simbolični menjavi — da zberemo to, kar **do kamo,** človek v svoji avtentičnosti, imenuje **la parole qui** [beseda, ki traja].

Analitik — kot priča, pozvana, naj priča o subjektovi iskrenosti, posedovalec zapisnika njegovega govora, referenca njegove točnosti, garant njegove poštenosti, čuvar njegove oporoke, zapisovalec njegovih kodicilov — analitik je soudeležen kot pisec.

Predvsem pa ostaja gospodar resnice, katere napredek je ta govor. On je predvsem ta — smo dejali — ki postavlja ločila v njegovo dialektiko. Tu pa ga zapopadajo kot sodnika o vrednosti tega govora. To ima dve konsekvenci.

Ni mogoče, da bi subjekt ne občutil prekinitve analitične ure kot interpunkcijo v svojem napredku. Znano nam je, kako kalkulira njeno dospelost, da bi jo artikuliral s svojimi lastnimi odlogi, celo s svojimi izogibanji, kako jo anticipira, vtem ko jo težka kot kakšno orožje in se ozira za njo kot za zavetjem.

To dejstvo pogosto ugotavljamo v praksi tekstov simboličnih zapisov, naj gre za Sveto pismo ali za kitajske kanone: postavljena interpunkcija fiksira smisel, njene spremembe ga obnavljajo ali obračajo na glavo, če pa je napačna, pomeni, da ga spreminja na slabše.

Indiferenca, s katero zareza **timinga** pretrguje trenutke naglice v subjektu, utegne biti usodna za sklep, nasproti kateremu hiti njegov govor, in utegne celo fiksirati nesporazum, če že ne dati pretvezo za povračilo zvijačno dejanje.

Zdi se, da učinki te incidence bolj presenetijo začetnike, zaradi česar drugi mislijo, da gre zgolj za to, da se podrediš rutini.

Nevtralnost, ki jo razodevamo, ko se striktno držimo tega pravila, nas kajpak ohranja na poti naše ne-dejavnosti.

Toda ta ne-dejavnost ima svojo mejo ali pa bi sploh ne bilo poseganja: zakaj pa bi ga delali nemožnega v tej tako poudarjeno pomembni točki?

---

[1] Dva odstavka napisana na novo (1966).

Nevarnost, da bo ta točka dobila pri analitiku pomen prisile, je zgolj ta, da se bo prepustil prizanesljivosti do subjekta, prizanesljivosti, ki ni le očitna za nevrotika, ampak je pri njem še zlasti živa, ravno zaradi njegovega delovnega čuta. Znana je nota prisilnega dela, ki zaobjema ta subjekt celo v brezdelju.

Ta smisel podpira njegova subjektivna relacija z gospodarjem, kolikor je to, kar pričakuje, njegova (gospodarjeva) smrt.

Prisilni nevrotik v resnici razodeva eno od stališč, ki jih Hegel v svoji dialektiki gospodarja in hlapca ni razvil. Hlapec se je umaknil pred tveganjem smrti, v katerem mu je bilo na voljo gospostvo v borbi iz čistega prestiža. Ker pa ve, da je smrten, ve tudi to, da utegne umreti tudi gospodar. Zato lahko sprejme in dela za gospodarja ter se med tem odreče uživanju: v negotovosti, kdaj pride gospodarjeva smrt, pa čaka.

Takšen je intersubjektivni razlog tako dvoma kot odlašanja, ki sta značajski lastnosti prisilnega nevrotika.

Vendarle pa ves njegov trud poteka v okviru te intencije in postaja zaradi tega okvira dvojno odtujujoč. Kajti ne le da mu je subjektovo delo [oeuvre] odtegnjeno po drugem — to je konstituantna relacija slehernega truda [travail] — ampak mu nič manj ne uhaja subjektovo prepoznanje svojega lastnega bistva v svojem delu [oeuvre], v katerem ta trud [travail] nahaja svoj razlog; saj pa tudi njega samega »ni tu«, temveč je v anticipiranem trenutku gospodarjeve smrti, na podlagi katere bo zaživel, a se za sedaj identificira z njim kot mrtvec in je zaradi tega že zdaj mrtev.

Kljub temu pa si prizadeva, da bi gospodarja preslepil, tako da razkazuje svoje dobre namere, kakor jih kaže njegov trud. To izražajo dobri otroci analitičnega katekizma v svoji grobi govorici, ko pravijo, da skuša subjektov **ego** zapeljati njegov **superego.**

Ta intra-subjektivna formulacija nemudoma izgubi mistificiranost, brž ko jo razumemo v analitični relaciji, v kateri je subjektov **working-through** v resnici uporabljen za zapeljevanje analitika.

Tudi ni naključje, da vselej nastane fantazma o analitikovi smrti, pogosto dojeta v obliki strahu in celo tesnobe, brž ko se napredek analize približa pretresanju intencij **ega** pri naših subjektih.

In subjekt se loti še bolj demonstrativne elaboracije svoje »dobre volje«.

Kako bi potlej dvomili o učinku nekakšnega prezira, ki ga gospodar zaznamuje za produkt takšnega truda? To pa utegne spraviti subjektov odpor popolnoma iz ravnotežja.

Zdaj se mu začenja odkrivati njegov doslej nezavedni alibi in strastno začne raziskovati razlog tolikšnih naporov.

O tem bi ne imeli toliko povedati, ko bi ne bili prepričani, da smo lahko — eksperimentirajoč z nečim, čemur smo rekli naša kratka srečanja, v času naše izkušnje, ki se je že sklenil — pri nekem moškem subjektu priklicali na dan fantazme o analni nosečnosti s sanjami o njeni rešitvi s carskim rezom vred, med odlogom, v katerem bi drugače lahko poslušali še njegove spekulacije o umetnosti Dostojevskega.

Sicer pa ni naša naloga, da branimo ta postopek, temveč da pokažemo, da ima zelo opredeljen dialektičen smisel v svoji tehnični aplikaciji.[1]

In nismo bili edini, ki smo opozorili na to, da se konec koncev pridružuje tehniki, ki jo označujejo z imenom **zen** in ki se uporablja kot sredstvo subjektovega razkritja v tradicionalni askezi nekaterih šol s skrajnega Vzhoda.

Ne da bi šli v skrajnosti, v katere zahaja ta tehnika — saj bi bile le-te nasprotne nekaterim omejitvam, ki nam jih nalaga naša — pa se nam zdi, da bi bila previdna aplikacija njenega principa v analizi bolj sprejemljiva kot nekateri tako imenovani načini analize odporov, kolikor sama ob sebi ne vsebuje nobene nevarnosti za odtujitev subjekta.

Zakaj ta tehnika razdira govor le za to, da bi pomagala besedi [parole] pri rojstvu.

Tu smo torej ob vznožju zidu, ob vznožju zidu govorice. Tu smo, kjer nam je mesto, tj. na isti strani kot bolnik; in ob tem zidu, ki je isti zanj in za nas, bomo skušali odgovoriti na odmev njegove besede.

Onstran tega zidu ni ničesar, kar bi ne bilo za nas vnanja tema. Ali to pomeni, da smo v celoti gospodarji položaja? Nikakor ne, o tem nam je Freud zapustil svojo oporoko o negativni terapevtski reakciji.

---

[1] Kamen, ki so ga zidarji vrgli proč, ali vogelni kamen; naša dobra točka je, da v tem nismo nikdar popustili (1966).

Pravijo, da je ključ skrivnosti v instanci nekega primordialnega mazohizma- torej v manifestaciji tega nagona smrti v čistem stanju, nagona, čigar uganko nam je zastavil Freud v zenitu svoje izkušnje.

Na to se ne moremo požvižgati, nič bolj kot ne moremo tule odlagati pretresa tega vprašanja.

Opazili bomo namreč, da se v istem zavračanju tega dosežka doktrine povezujejo tisti, ki vodijo analizo temelječ na koncepciji **ega,** katere zmoto smo že napadli, in tisti, ki gredo — kot Reich — tako daleč v principu, da velja iskati onstran besede neizbrisljivo organsko ekspresijo, da bi mogli — s ciljem, da jo osvobode okovov — kakor on s superpozicijo dveh črvastih oblik (katerih osupljivo shemo lahko vidimo v njegovi knjigi o **analizi značaja)** simbolizirati orgazmično indukcijo, ki jo po njegovem zgledu pričakujejo od analize.

Po zaslugi tega povezovanja bomo nedvomno ugodno gledali na strogost duhovnih tvorb, ko bomo pokazali na tesno razmerje, ki združuje pojem nagona smrti s problemi besede [parole].

Če si za hip ogledamo pojem nagona smrti, opazimo, da tiči globoko v njem ironija, saj velja iskati njegov smisel v stekanju dveh nasprotnih terminov: nagon v svojem najširšem pomenu je v resnici zakon, ki ureja ciklus obnašanj v njegovem poteku, da bi se izvršila neka življenjsko pomembna funkcija, in vendar se spočetka dozdeva, da pomeni smrt uničenje življenja.

Vendar pa nas definicija, ki jo je dal Bichat ob zori biologije o življenju kot celoti sil, ki se upirajo smrti, nič manj kot tudi najsodobnejša koncepcija, ki jo najdemo pri kakem Cannonu o pojmu homeostaze kot funkciji sistema, ki vzdržuje svoje lastno ravnotežje, dovolj opozarjata, da si življenje in smrt pripadata v polarni relaciji prav sredi pojavov, ki jih spravljamo v zvezo z življenjem.

Potemtakem bi kongruenca nasprotujočih si terminov — nagon smrti in fenomeni ponavljanja, s katerimi ga Freud spravlja v zvezo v okviru avtomatizma, ne smela delati težav, ko bi šlo tu za biološki pojem.

Vsakdo pa dobro ve, da še daleč ni tako, in to je tisto, kar sili marsikoga med nami, da se spotika obenj. Dejstvo, da se mnogi ustavljajo ob navidezni nezdružljivosti teh terminov, utegne celo zadržati našo pozornost, saj razodeva neko dialektično nedolžnost, ki bi jo brez dvoma motil klasični problem, zastavljen semantiki v determinativni izjavi: zaselek na Gangesu, s katerim hindujska estetika ilustrira drugo obliko resonanc govorice.[1]

Tega pojma se je treba v resnici lotiti na podlagi njegovih resonanc v tem, čemur bomo rekli poetika freudovskega dela, prva pot, po kateri je moč prodreti k njegovemu smislu, in bistvena razsežnost — od začetkov dela do zenita, ki ga v njem zaznamuje ta pojem — za razumevanje njegovih dialektičnih reperkusij. Treba se je na primer spomniti Freudovega pričevanja, da je našel svoje zdravniško poslanstvo v pozivu, ki ga je čul med javnim branjem slavne Goethejeve **Himne naravi** — v tem tekstu, ki ga je spravil na dan neki prijatelj in v katerem je pesnik ob zatonu življenja priznal domnevnega otroka najzgodnejših izlivov svojega peresa.

Na drugem skrajnem koncu Freudovega življenja najdemo v članku o analizi kot omejeni in neomejeni izrecno naslonitev njegove nove koncepcije na navzkrižje dveh načel, katerima je Empedokles iz Agrigenta podrejal izmenjave občega življenja še v V. stoletju pred Jezusom Kristusom, torej v predsokratovskem nerazločevanju med naravo in duhom.

Ti dve dejstvi sta nam dovoljšnja indikacija, da gre tu za mit diade, čigar prikaz pri Platonu je sicer omenjen v spisu **Onstran načela užitka,** mit, ki ga je moč razumeti v subjektivnosti sodobnega človeka samo tako, da ga dvignemo na negativnost sodbe, v katero se vpisuje.

T. j.: prav kakor avtomatizem ponavljanja, katerega celo tako slabo poznajo, da bi hoteli ta termina spraviti kar narazen, ne meri na nič drugega kot na historizirajočo časovnost izkušnje prenosa, ravno tako nagon smrti izraža v bistvu mejo subjektove historične funkcije. Ta meja je smrt, ne kot eventualna dospelost individuovega življenja, niti kot subjektova empirična gotovost, temveč po formuli, ki jo daje zanjo Heidegger, kot »absolutno lastna, nepogojena, nepreseglijva, gotova in kot taka nedoločena možnost subjekta«, pri čemer je subjekt razumljen kot subjekt, definiran po svoji zgodovinskosti.

Ta meja je v resnici sleherni trenutek prisotna v tem, kar ima ta zgodovina dopolnjenega. Predstavlja preteklost v njeni realni obliki, se pravi ne fizično preteklost, katere eksistenca je odpravljena, tudi ne epsko preteklost, kakršno je delo spomina spravilo do popolnosti, in ne historično preteklost,

[1] To je oblika, ki se imenuje Laksanalaksana.

v kateri nahaja človek garanta svoje prihodnosti, temveč preteklost, ki se razodeva sprevrnjena v ponavljanju.[1]

To je mrtvi partner, ki ga jemlje subjektivnost v triadi, katero upostavlja njegovo posredovanje v vseobčem navzkrižju ljubezni — Philije in razdora — Neikosa.

Sedaj se ni več potrebno zatekati k obrabljenemu pojmu primordialnega mazohizma, da bi razumeli razlog ponavljalnih iger, v katerih subjektivnost neti obenem gospodovanje nad svojo zapuščenostjo in rojstvo simbola.

Gre za te igre skrivalnice, katere nam je Freud v genialni intuiciji pripravil pred oči, da lahko po njih ugotavljamo, da je trenutek, ko se želja očlovečuje, tudi trenutek, ko se otrok rodi v govorici.

V njih lahko sedaj zapopademo, da subjekt v njih ne obvladuje le svojega manjkanja, vtem ko ga prevzema nase, temveč v njih vzdiguje svojo željo na drugo potenco. Njegovo dejanje namreč uničuje objekt, katerega kaže in skriva v anticipirajoči **provokaciji** njegove odsotnosti in prisotnosti. Tako negativira polje željinih sil in postane samemu sebi svoj lastni predmet. In vtem ko se ta predmet takoj uteleša v simboličnem paru obeh elementarnih jakulacij, naznanja v subjektu diahronično integracijo dihotomije fonemov, katere sinhronično strukturo ponuja obstoječa govorica njegovi asimilaciji; otrok se tudi začenja angažirati v sistemu konkretnega govora okolja, vtem ko bolj ali manj približno reproducira v svojem **Fort!** in v svojem **Da!** glasove, ki jih sprejema od ondod.

Fort! Da! Že tedaj, ko je bil človeški malček sam, je njegova želja postala želja drugega, nekega **alter ego**, ki ga obvladuje in čigar objekt želje je poslej njegova lastna muka.

Naj se otrok sedaj obrne na imaginarnega ali realnega partnerja, videl bo, da ta partner uboga negativnost njegovega govora in ker ima njegov poziv ta učinek, da se mu partner umakne, bo iskal v izganjajočem opominu provokacijo vrnitve, ki vrača partnerja njegovi želji.

Tako se simbol najprej razodeva kot umor stvari, ta smrt pa konstituira v subjektu ovekovečenje njegove želje.

Prvi simbol, v katerem smo prepoznali človeštvo v njegovih sledovih, je pogreb in posredovanje smrti je moč prepoznati v vsaki relaciji, v kateri človek prihaja k življenju svoje zgodovine.

To je edino življenje, ki se trajno nadaljuje in ki je resnično, saj se prenaša v neprestani tradiciji od subjekta do subjekta, ne da bi se ga kaj izgubilo. Ali moremo izgubiti izpred oči, kako visoko transcendira to podedovano življenje živali, v katerem individuum izginja v vrsti, ko pa noben spomenik ne razločuje njegove efemerne prikazni od tiste, ki ga bo reproducirala v invariabilnosti tipa. Če pustimo ob strani te hipotetične mutacije **phyluma**, ki jih mora integrirati neka subjektivnost, kateri se človek približuje šele od zunaj — ni ničesar, kar bi razločevalo podgano od podgane, konja od konja, ničesar, razen izkušenj, v katerih ju človek povezuje med seboj, razen tega nestanovitnega prehoda od življenja k smrti — medtem ko je Empedokles, ko se je vrgel v Etno, za vselej zapustil v spominu ljudi to simbolično dejanje svoje biti-za-smrt.

Človekova svoboda se vsa vpisuje v konstitutivni trikotnik odpovedi, katero nalaga želji drugega z grožnjo smrti, da bi užival sadove svojega hlapčevstva, — prostovoljne žrtve svojega življenja iz razlogov, ki dajejo človeškemu življenju njegovo mero, — in samomorilske odreke premaganca, ki s svojo zmago frustrira gospodarja in ga prepušča njegovi nečloveški samoti.

Izmed teh figur smrti je tretja najvišji ovinek, v katerem neposredna partikularnost želje, ponovno osvajajoč svojo neizbrisljivo obliko, nahaja v **dénégation** poslednji triumf. Mi pa moramo ugotoviti, kakšen smisel ima, saj imamo opravka z njo. Ta tretja figura pravzaprav ni perverzija nagona, temveč ta brezupna potrditev življenja, ki je najčistejša oblika, v kateri prepoznavamo nagon smrti.

Subjekt pravi: »Ne!« temu intersubjektivnemu **jeu de furet**, v katerem se želja za hip pokaže le zato, da bi se izgubila v nekem hotenju, ki je hotenje drugega. Potrpežljivo odteguje svoje krhko življenje ovčjelikim sprimkom Erosa simbola, da bi ga navsezadnje potrdil v prekletstvu brez besede.

Ko hočemo doseči v subjektu to, kar je bilo pred serialnimi besedinimi igrami in kar je ob rojstvu simbolov primordialno, najdemo tudi to v smrti, od koder dobiva njegova eksistenca vse, kar ima smiselnega. Za druge se v

[1] Te štiri besede, v katerih je opisana naša zadnja formulacija ponovitve (1966), nadomeščajo nepravilno zatekanje k »večnemu vračanju«; le-to je bilo edino, kar smo mogli dati razumeti tisti čas.

resnici potrjuje kot želja smrti; če se identificira z drugim, se tako, da ga strjuje v metamorfozi njegove bistvene podobe, in nikoli ne omeni kakega bitja drugje kot med sencami smrti.

Rêči, da odkriva ta smrtni smisel v besedi neko središče zunaj govorice, je več kot metafora in razodeva neko strukturo. Ta struktura se razločuje od spacializacije oboda ali sfere, v kateri radi shematizirajo meje živega in njegovo okolje: prej namreč ustreza tej relacijski skupini, katero simbolična logika označuje topološko kot obroč.

Če bi hoteli dati zanjo intuitivno predstavo, se zdi, da bi se morali zateči prej k tridimenzionalni obliki stožca kot k površini pasu, zakaj njena periferična vnanjost in njena osrednja vnanjost konstituirata eno samo regijo.[1]

Ta shema zadovoljuje brezkončno krožnost dialektičnega procesa, ki nastaja, ko subjekt realizira svojo samoto, bodisi v vitalni dvoumnosti neposredne želje bodisi v popolnem prevzemu svoje biti-za-smrt nase.

Istočasno pa lahko tu zapopademo, da dialektika ni individualna in da je vprašanje o končanju analize vprašanje o trenutku, v katerem se more subjektova zadovoljenost realizirati v zadovoljenosti vsakogar, se pravi, vseh tistih, s katerimi se ta zadovoljenost povezuje v kakem človeškem podjetju. Psihoanalitično podjetje je izmed vseh, ki nastopajo v tem stoletju, nemara najvišje, saj deluje kot posredovalec med človekom skrbi in subjektom absolutnega védenja. Zategadelj tudi terja dolgo subjektivno askezo, ki je ne bo konec nikdar; konca didaktične analize namreč ni moč ločevati od subjektovega angažmaja v njegovi praksi.

Naj se ji torej rajši odpove tisti, ki se ne more pridružiti subjektivnosti svoje epohe v njenem horizontu. Zakaj kako bi mogel napraviti iz svojega bitja os tolikerih življenj nekdo, ki bi ne vedel ničesar o dialektiki, ki ga s temi življenji spravlja v simbolično gibanje. Naj dobro pozna zavoj, v katerem ga odnaša njegova epoha v neprestanem početju Babilona, in naj mu bo znana njegova vloga razlagalca v sporu govoric. Kar zadeva temô **mundusa**, okrog katerega se vrti neznanski stolp, pa naj prepusti viziji mistika skrb za to, da gleda, kako se vzpenja po večnem deblu smrdeča kača življenja.

Dovolite, da se nasmejemo tistemu, ki nam podtika, da te pripombe obračajo smisel Freudovega dela od njegovih bioloških osnov, ki naj bi si jih bil želel, h kulturnim referencam, ki jih je v njem vse polno. Tu vam nočemo pridigati niti nauka o faktorju **b**, s katerim so označevali ene, niti o faktorju **c**, po katerem so prepoznavali druge. Hoteli smo vas samo opozoriti na **a, b, c,** ki jih spregledujejo v strukturi govorice, in vas naučiti, da spet črkujete pozabljeni **b-a, ba** besede.

Zakaj kateri recept naj vas vodi v tehniki, ki sestoji iz prve in ima svoje učinke od druge, če ne poznate območja in funkcije ne prve ne druge.

Psihoanalitična izkušnja je v človeku spet našla imperativ **verbuma** kot zakona, ki ga je ustvaril po svoji podobi. Psihoanalitična izkušnja rokuje s pesniško funkcijo govorice, da bi dala njegovi želji svoje dialektično posredovanje. Naj vas ta izkušnja slednjič nauči, da v daru besede[1] počiva vsa realnost njenih učinkov; kajti preko tega daru je prišla k človeku vsa realnost in po zaslugi tega kontinuiranega dejanja jo ohranja še naprej.

Če mora domena, katero definira ta dar besede, zadostovati vašemu delovanju in vašemu védenju, bo zadostovala tudi vaši predanosti. Saj ji ponuja privilegirano območje.

Ko so Deve, ljudje in Asure končali svoj noviciat s Prajapâtijem, tako beremo v prvem Brâhmana petega predavanja Bhrad-âranyaka v Upanišadah, so se obrnili nanj s tole prošnjo: »Spregovori nam.«

»Da«, je dejal Prajapâti, bog groma, »Ste me razumeli?« In Deve so odgovorili in rekli: »Rekel si nam: **'Damyata',** krotite se« — sveto besedilo je hotelo reči, da se zgornje sile podrejajo zakonu besede.

»Da«, je dejal Prajapâti, bog groma, »Ste me razumeli?« In ljudje so odgovorili in rekli: »Rekel si nam: **'Datta',** dajajte« — sveto besedilo je hotelo reči, da ljudje priznavajo drug drugega z darom besede.

---

[1] Premise topologije, kakršno uporabljamo zadnjih pet let (1966).

[1] Jasno je, da tu ne gre za te »darove«, za katere se vedno misli, da manjkajo novincem, temveč za dar, ki jim v resnici pogosteje manjka kakor pa ga pogrešajo.

»Da«, je dejal Prajapâti, bog groma. »Ste me razumeli?« In Asure so odgovorili in rekli: »Rekel si nam: **'Dayadhvam',** bodite milostni« — sveto besedilo je hotelo reči, da spodnje sile odgovarjajo na nagovor besede.[2]

To je bilo — nadaljuje besedilo — kar je dal božji glas slišati v gromu: potrditev, dar milost. **Da, da, da.**

Zakaj Prajapâti je vsem odgovoril: »Razumeli ste me.«

(konec) prev. J. Razpotnik

---

[2] Ponge zapisuje to: **réson** (1966).

KRITIKA

Claude Levi-Strauss: Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss	v Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie, Paris 1950 (IM)
Jurij M. Lotman: Predavanja iz strukturalne poetike	prevod in predgovor Novica Petković, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo 1970

Naloga 'imanentne' kritike objektivističnega/pozitivističnega strukturalizma leži v izstavitvi konkretnih konstelacij spregledanja dometa lastnega dejanja v njegovi objektivistični ideološki reprezentaciji. ('Imanentna' pišemo v narekovajih, ker mora 'kritika', za katero nam gre, prodreti v Drugo Sceno ideološke reprezentacije obravnavanega teksta kot v njeno **radikalno heterogenost**.) 'Proizvesti' (v strogem pomenu teorijskega dela) je torej treba nezavedni 'račun', ki odloča o razmerju videnega in nevidnega, polnih mest in praznin v obravnavanem tekstu, tj. ki skozi odtegnitev nevidnega določi polje vidljivosti.

Tu bomo naredili šele prvi korak na tej poti: skušali bomo izstaviti samo dejstvo razsrediščenosti proizvoda teorijske prakse glede na njegovo ideološko reprezentacijo pri dveh eminentnih scientifično usmerjenih »strukturalistih«, Levi-Straussu in Lotmanu. Izhajajmo iz enega najodličnejših Levi-Straussovih odkritij, iz njegovega pokaza funkcije označevalca »mana«:

»Katerikoli so že bili momenti in okoliščine njegovega nastopa na lestvi živalskega življenja, jezik se je lahko rodil le naenkrat. Stvari niso mogle postopoma postati pomenljive. V toku neke transformacije, katere študij ni odvisen od družbenih znanosti, marveč od biologije in psihologije, se je izvršil prehod od stopnje, ko nič ni imelo smisla, do neke druge, na kateri je vse imelo smisel. Toda ta navidez banalna pripomba je važna, ker tej radikalni spremembi manjka protipostavka v območju spoznanja, ki se dodeluje počasi in z napredovanjem. Drugače povedano, v trenutku, ko je naenkrat ves Univerzum dobil POMEN, ni bil zato nič bolj ZNAN, čeprav je res, da je pojav jezika pospešil ritem razvoja spoznanja. V zgodovini človeškega duha obstaja torej temeljno nasprotje med simbolizmom, ki ponuja značaj diskontinuiranosti, in spoznanjem, zaznamovanim s kontinuiteto. Kaj sledi iz tega? Dve kategoriji označevalca in označenca sta bili vzpostavljeni sočasno in vzajemno, kot dva komplementarna bloka. Toda spoznanje, se pravi intelektualni proces, ki dovoljuje poistovetiti določene aspekte označevalca in določene aspekte označenca — lahko bi celo rekli izbrati v zbiru označevalca in zbiru označenca dele, ki med sabo predstavljajo najbolj zadovoljujoče odnose vzajemne prikladnosti — steče zelo počasi. Stvari so potekale tako, kot da je človeštvo dobilo naenkrat ogromno območje in njegov podroben načrt, toda minila so tisočletja, da je spoznalo, kateri določeni simboli načrta predstavljajo različne aspekte območja. Univerzum je pomenil, preden smo začeli vedeti, kaj pomeni; to se nedvomno razume samo ob sebi. Toda iz prejšnje analize sledi tudi, da je od začetka pomenil totalnost tega, česar se lahko človeštvo nadeja v spoznanju. To, čemur pravimo napredek človeškega duha in, v vsakem primeru, napredek znanstvenega spoznanja, lahko obstoji in je lahko obstajalo le v tem, da upravičujemo razdelitve, izvršujemo pregrupacije, definiramo pripadnosti in odkrivamo nove izvire znotraj zaprte totalnosti, komplementarne s samo sabo.« (IM)

Obstoji torej temeljni razkol med tem, da je »ves Univerzum dobil pomen«, in omejeno označevalno artikulacijo, tj. »spoznanjem« univerzuma; z drugimi besedami, obstoji nek »presežek pomena« nad vsakokratno označevalno artikulacijo. Toda ker sta si označevalec in označenec vselej komplementarna, mora temu presežku ustrezati določen označevalec.

»V svojem naporu, razumeti svet, človek vselej razpolaga z določenim presežkom pomena (ki ga porazdeljuje med stvari po zakonih simbolične misli, raziskovanje katere je naloga etnologov in lingvistov). Ta porazdelitev dodatnega obroka — če naj se tako izrazimo — je absolutno nuina, da bi razpoložljivi označevalec in s pomočjo znakov naideni označenec ostala med sabo v komplementarnem odnosu, ki je pogoj delovanja simbolične misli. Mi-

slimo, da pojmi tipa MANA, četudi so lahko še tako različni, ko jih opazujemo v njihovi najbolj splošni funkciji (ki, kot smo videli, ne izgine v naši mentaliteti in naši obliki družbe), predstavljajo prav ta **lebdeči** (flottant) OZNAČEVALEC, ki je služnost vsake končne misli (toda tudi zalog vse umetnosti, vse poezije, vseh mitičnih in estetskih invencij), čeprav ga je znanstveno spoznanje zmožno, če že ne ustaviti, pa vsaj deloma disciplinirati.« (IM)

»Presežek pomena« se porazdeli med označevalce vsakokrat zaključene »strukture«, zaradi česar beseda nikoli ne pomeni zgolj svojega 'dobesednega' pomena, vselej kaže v neizrečeno itd., zaradi česar torej označenec vselej »drsi pod označevalcem«. Označevalec MANA zato ni označevalec z določenim pomenom, člen označevalne baterije na isti ravni z ostalimi označevalci, saj je presežek pomena, ki ga zaznamuje, že razporejen med ostale označevalce zaključene označevalne baterije; je zgolj znamenje določene **praznine,** kot tak se pridodaja zaključeni bateriji preostalih označevalcev, ki zaman skušajo s svojo 'metaforičnostjo' zapolniti to praznino.

MANA potemtakem povzroči, da nobena naša izjava ne pomeni zgolj tega, kar smo dobesedno vzeto izrekli, in prav znanstveno spoznanje skuša omejiti delovanje tega »lebdečega označevalca« z enoznačnostjo in nemetaforičnostjo svojih izjav, »skuša reči to, kar reče, in nič več, zahteva, naj označevalec, ki se ga poslužuje, reče označenca, in naj se med njiju ne prikrade »mana«, ki prispeva k temu, da označenca rečemo metaforično« (Sim); končno priznanje Levi-Straussa, da so njegove mitologike vnovič miti, njegove primerjave strukturalizma z glasbo, obrat k estetski razsežnosti teorije, vse to zaznamuje ireduktibilnost MANA.

V katerem pomenu je MANA »pogoj delovanja simbolne misli«? »Funkcija pojmov tipa mana je v tem, da se postavijo nasproti odsotnosti pomena, ne da bi sami s sabo prinesli kakršenkoli poseben pomen« (IM); območje delovanja MANA je tedaj razlika med tem, **da** ima ves univerzum pomen, in tem, **kaj** je ta pomen, **zamuda** drugega za prvim: »Univerzum je pomenil, preden smo začeli vedeti, kaj pomeni«. Tu pa se odpira odločilna alternativa: zakaj je pogoj temu, da označevalci **nekaj** pomenijo, neki označevalec, ki pomeni **zgolj sam pomen?** Zdi se nam, da lahko v odgovoru na to vprašanje pri Levi-Straussu razberemo razcep med tem, kar on teorijsko proizvede ob označevalcu MANA, in (njegovo lastno) ideološko reprezentacijo tega dejanja:

— njegovo ideološko 'samorazumetje' se nedvomno giblje na empirističnoobjektivistični ravni: MANA je nujna zgolj zaradi vselejšnje **empirične omejenosti** človeškega spoznanja, ki se v neskončnem napredovanju asimptotično približuje nedosegljivemu idealu sovpadanja označevalca z označencem, v katerem bi vsak označevalec 'dobesedno' izrekel svojega označenca;

— toda dejansko Levi-Strauss s svojim odkritjem proizvede nekaj več, ta presežek izstavi npr. sledeče sklepanje: Če — kot se glasi temeljno 'strukturalistično načelo' — pomen zrase šele iz označevalne **artikulacije,** iz paradigmatske artikulacije označevalnih opozicij, razlik, tako da označevalec — kot 'nosilec pomena' — nikoli ni 'on sam' v pomenu neposredne istovetnosti s sabo, marveč je ta njegova istovetnost zgolj v križišču razlik ('distinktivnih potez'), ki ga ločijo od drugih označevalcev, (tj. sleherna njegova 'definicija' je nujno 'negativna'), če je torej pomen bolj učinek praznih mest **med** 'elementi' označevalca kot pa 'lastnost' teh 'elementov' v njih pričujočosti, potem so lahko MANA, tj. označevalec, ki pomeni sam pomen, ne da bi pri tem pomenil nekaj (določenega), zgolj **same razlike** med diskretnimi enotami označevalne artikulacije; točneje, MANA bi bil sam **'čisti' označevalec/'čista' razlika,** ki šele omogoča ostale označevalce kot 'diferencialne'. Tako dojet pa označevalec MANA ni več učinek **empirične** končnosti, marveč resnično 'pogoj možnosti' delovanja simbolne misli že na 'apriorno-logični', 'transcendentalni' ravni, nekak 'transcendentalni označevalec'. (Transcendentalno', 'apriorno-logično' itd. pišemo v narekovajih, ker **skustvo označevalnega, 'arbitratno'/diferencialnega značaja mesta transcendentalno-ontološke resnice zruši samo razsežnost 'transcendentalnega', 'apriornega' v — edino smiselnem — metafizičnem pomenu,** tj. ker se metafizična razlika ontološkega in ontičnega, transcendentalnega in empiričnega, apriornega in aposteriornega, **definira** prav z zatorom označevalnega značaja mesta ontološke resnice.)

Tu poteka odločilna meja: ali je ireduktibilnost MANA, ireduktibilnost metaforičnosti pomena, ireduktibilnost 'drsenja označenca pod označevalcem' zgolj učinek **empirične** 'končnosti', 'omejenosti' itd. realizacije idealnega sistema Simbolnega (kot taka je lahko pogoj Simbolnega, toda pogoj zgolj v tem pomenu, da je pač Simbolno v svoji 'realizaciji' vselej empirično omejeno, zaradi empirije odmaknjeno od ideala popolne simbolizacije), ali pa je

paradoksalni označevalec MANA, 'čisti označevalec', **že na 'transcendentalni' ravni** pogoj Simbolnega.

Odločilna meja, kajti ob tej alternativi se odloča **vse: ali** ostanemo še v metafizičnem polju označevalca in označenca kot dveh sestavnih delov znaka, ali ostanemo obvladani z metafiziko prisotnosti (kajti kaj bi bil nedosegljivi ideal ujemanja označevalca z označencem, redukcije MANA, drugega **kot** vnovična verzija čiste prezence absoluta, čiste resnice v metafizičnem pomenu **adequatio),** ali torej spregledamo 'ontološki domet govora' (izraz pišemo v narekovajih, ker je strogo vzeto nesmiseln: kot da se metafizika/ontologija v strogem pomenu ne vzpostavi prav skozi zastrtost 'ontološkega dometa govora', tj. dejstva, da je nastop Simbolnega izključitev Reelnega, da odpre praznino sredi same 'realnosti'!) in nam jezik deluje zgolj kot znak, naknadno sredstvo označevanja, izraz/odraz itd., **ali** pa afirmiramo označevalca v njegovi radikalni avtonomiji glede na označenca (pri čemer ta 'avtonomija' ni učinek 'empirične' omejenosti 'dejanskih' simbolnih sistemov, marveč takorekoč 'transcendentalni pogoj' Simbolnega), afirmiramo 'čistega označevalca'/'čisto razliko', tj. označevalca, ki je 'zgolj svoj lastni nedostatek, 'razlika od samega sebe', že kot 'logični' pogoj nastopa označevalne strukture kot **diferencialnega** reda.

Na isto alternativo meri že Derrida, ko pripominja k Levi-Straussovi misli, da v analizi mita nikoli ne seštejemo in upoštevamo **vseh** njegovih variant, da **dve** določitvi tega seštevanja »na ne-izrecen način soobstojita v Levi-Straussovem diskurzu«:

»Seštevanje je torej definirano enkrat kot **nepotrebno,** drugič kot **nemogoče.** ... Seštevanje lahko ocenimo kot nemogoče v klasičnem stilu: tedaj evociramo empirični napor nekega subjekta ali zaključenega govora, ki se zaman trudi, da bi zagospodaril nad neskončnim bogastvom, in ki mu to nikoli ne uspe. Obstoji preveč tega, kar se da izreči. To ne-seštevanje pa lahko določimo tudi na drug način: ne več s pojmom zaključenosti kot znamenjem empiričnosti, marveč s pojmom **igre.** Če torej seštevanje nima več smisla, tedaj razlog temu ni več v tem, da se brezmejnosti določenega področja ne da zaobseči z zaključenim pogledom ali govorom, marveč v tem, da sama narava tega področja — se pravi jezik in določen jezik — izključuje seštevanje. To področje je zares področje **igre,** se pravi področje neskončnih zamenjav v okviru določene množice. To področje omogoča te zamenjave zgolj zato, ker je določeno in zaokroženo, se pravi: namesto da bi bilo nelzčrpno in preobsežno področje, kot to zahteva klasična hipoteza, mu je odvzeto središče, ki zavira in kvari igro zamenjav. Lahko bi rekli, da predstavlja to gibanje igre, ki obstoji, zahvaljujoč izostanku in neobstoju središča ali porekla, gibanje **dopolnjevanja.** Ni mogoče določiti središče in zaključiti seštevanje, zato ker znak, ki zamenjuje središče in **ga nadomešča,** prihaja predvsem tudi kot dodatek. Gibanje pomena nekaj dodaja, toda tega dodajanja se ne da razjasniti, ker je zamenjalo in nadomestilo določen manko Označenca.« (L'écriture et la différence)

Stvar je torej ista kot pri MANA: 'empirizacija'/'objektivacija' zatre domet odločilnega teorijskega prodora. In odveč je pripomniti, kako usodna je ta stvar glede na 'razumevanje strukturalizma': s kakšno slastjo vse 'kritike' strukturalizma parazitirajo na tem spregledanju dometa lastnega dejanja, da bi lahko 'strukturalizmu' očitale 'pozitivistični objektivizem', 'nefilozofsko raven' itd., v tem ko je 'resnica' njegovega dejanja prav v tem, da zruši samo raven ontološko-transcendentalne resnice, v tem ko izstavi njeno 'označevalskost', diferencialnost/'arbitrarnost'.

Od tod bi lahko lepo pokazali, kako se — skozi upoštevanje tega, kar Levi-Strauss 'dela, a ne ve, da dela', tj. njemu samemu zastrtega, potvorjeno reprezentiranega dometa lastnega dejanja — **sistematično** spremeni domet **vseh** njegovih izjav, ki neposredno vzeto pričajo o njegovem 'naivnem naturalizmu', 'objektivizmu' itd. Tako moramo npr. »narobe-epohe« (glede na fenomenološko **epohe)** radikalno iztrgati pri njemu vladajoči 'objektivistični' interpretaciji:

»Fenomenologija me zadeva toliko, kolikor postulira kontinuiranost med doživetim in reelnim. Priznavajoč, da reelno zaobsega in pojasnjuje doživeto, sem se naučil .... da je prehod med tema dvema redoma diskontinuiran, da je treba za dosego reelnega najprej zavreči doživeto, (ki je) zapuščeno zato, da bi ga nato reintegrirali v objektivni sintezi, prosti sleherne sentimentalnosti.« (Tužni tropovi)

Že površinska primerjava z Lacanovo trojico Reelno/Simbolno/Imaginarno pokaže, da Levi-Strauss tu Simbolno (»strukturo«), ki **edino** lahko »pojasnjuje doživeto« (Imaginarno), zenači z Reelnim; s tem pa zamrači odločilni 'prelom' med **Reelnim in Simbolnim,** tj. »simbolno kastracijo«, »pra-potlačitev«, 'diskontinuiranost', katere **učinek** je šele 'diskontinuiranost' med Simbolnim in

Imaginarnim, tj. razsrediščenost Simbolnega glede na Imaginarno. (Toda ker je Reelno tisto »nemogoče«, pridemo seveda do tega, da **to** Levi-Straussovo »reelno« ostane pravzaprav imaginarna/objektivna »realnost«.)

Če torej upoštevamo ta odločilni prelom Simbolno/Reelno, tedaj ob »narobe-epohe« ne gre več za to, da bi z 'izključitvijo' subjektivnega samorazumetja prišli do 'objektivnega' reda »strukture«; gre obratno za to, da izključimo, 'postavimo v oklepaj', imaginarni red označenca in se odpremo označevalni artikulaciji v njeni avtonomiji, označevalnemu ne-smislu, ki šele re-prezentira 'neodtujenega', neobjektiviranega, neimaginarnega subjekta. (V **tem** je — mimogrede povedano — pomen analitikove **nevtralnosti:** v nji ne gre za to, da bi se postavil iz 'dialoškega' razmerja do drugega, iz pogovora, ki predpostavlja vzajemno priznavanje, v 'objektivno distanco'; obratno, skozi to 'nevtralnost' se analitik šele zares odpre **resnici** samega subjekta.) Subjekt ni več — kot pri Levi-Straussu — omejen na imaginarno raven »doživetega«, ki jo izključi »narobe-epohe«, s katero pridemo do asubjektivne »strukture«, marveč prav skozi izključitev »doživetega« šele pridemo do **subjekta označevalca.**

Zato lahko Lacan formulo »označevalec reprezentira subjekta za drugi označevalec« eksplicira s primerom raziskovalca, ki se znajde pred nerazvozljanimi hieroglifi: ve, **da** ti imajo pomen, ne ve pa, **kateri** je ta pomen. Situacija tega **raziskovalca** je ista kot ob Freudovem 'primeru' **Wolfmann**-a, ki je v zgodnji mladosti prisostvoval koitusu staršev, pri čemer se je ta dogodek vpisal v njegovo nezavedno kot označevalec, ne da bi mu vedel pomen, tj. brez označenca — le-ta je nastopil šele ob metaforičnih ponovitvah tega dogodka, najprej v otroški dobi, v nevrotičnem mitu, 'družinskem romanu', nato v sami analizi, kjer od Freuda zve njegov 'resnični pomen'. Drugače povedano, raven označevalca skusimo, ko dojamemo, da je ta naknadnost pomena 'izvirna', tj. da ne smemo reči, da orisana situacija raziskovalca pač predpostavlja, da je nekdo drugi, 'tvorec' teh hieroglifov, že oživel njih mrtvo črko z živo 'pomensko intenco', da gre torej ob odkritju pomena zgolj za izslediteV nekoč že delujoče 'pomenske intence'.

Da obstoji že omejeni »presežek pomena«, in da je ta presežek **pogoj** pomena, tj. da — kot pravi Deleuze — v strukturalizmu smisel nikoli ne manjka (kot v 'filozofijah absurda'), marveč ga je obratno vselej **preveč,** tega dejstva torej ni za razumeti iz nekakšnega presežka Označenca, Smisla, v pomenu njegove kipeče, robove označevalca prekoračujoče polnosti, ki se ji označevalec lahko zgolj metaforično približa in je nikoli ne more ujeti; obratno, ta presežek je prav spričevalo označenčeve **naknadnosti,** dejstva, da 'dobesedni' označenec, ki bi dokončno zaustavil metaforično drsenje, **vselej že manjka,** da **na** mesto (metafizičnega) transcendentalnega Označenca (Stvari same, Vrhovnega Dobra) stopi transcendentalni označevalec, 'čista razlika'.

To »drsenje označenca pod označevalcem« (E) potlači prehod v zavest, kjer nastopi »točka prešitja« (»point de capiton«), ki zaustavi drsenje, s tem da označevalca 'zasidra' na določen označenec — privid, nezvedljivo lasten redu zavesti. Vendar smo daleč od fetiša enoznačnega pomena, 'lastnosti' določenega znaka: »točka prešitja« ni določena le paradigmatsko, marveč tudi sintagmatsko, tj. označevalec se 'zasidra' tudi glede na sintagmatski kontekst, ki vnaprej ali vzvratno določi označenca, ne obstoji 'čisti' pomen brez konteksta. Da o tem ne govorimo, kako je ta »točka prešitja« vselej »mitična« (E), imaginarni privid, kajti kot da označevalec v svoji avtonomiji 'za hrbtom zavesti' vselej že ne razpršuje te vezi v nadaljnjem drsenju. Toda nam gre predvsem za to, da se šele s »točko prešitja« konkretizira Freudovo razlikovanje nezavednih, nevezanih, prosto drsečih reprezentacij in (pred-)zavestnih, »fiksiranih« re-prezentacij: gre za pregrado **označevalec/znak,** »fiksacija« zaznamuje prehod v znak (fetišizirano celoto označevalca/(označenca), **ne** za **pregrado predjezikovni amorfni kaos/jezikovni red!**

Vselejšnio 'metaforičnost' pomena, točneje, vselejšnjo označevalno **naddoločenost** (kajti naddoločenost je sinonimna z 'avtonomno' simbolno določenostjo, tj. z določenostjo po 'avtonomnih' označevalnih 'mehanizmih' (premestitev, zgostitev itd.), ki prekoračujejo 'legitimni' red stvari ali idej (referenta ali označenca) — in prav ta 'avtonomija' označevalca glede na označenca ali referenta omogoči 'metaforično' rabo besed!) moramo vzeti kot samo temeljno potezo 'strukture', ne pa kot učinek njene empirične itd. omejenosti: 'struktura', sistem Simbolnega, to so **zgolj** 'avtonomne' označevalne prekoračitve glede na 'označeno' (označenca ali referenta). Drugače povedano: ne zadošča več dojetje »strukture« kot idealnega, k ravnotežju 'totalne simbolizacije' stremečega reda, katerega ravnotežje pa vselej znova ruši vdor 'zgodovine' v pomenu asimbolizirane realnosti, ki prisiljuje strukturo k neprenehni 're-

strukturaciji'. »Struktura« je že **sama v sebi** naddoločena, asimetrična, neuravnotežena; to pa zato, ker se šele 'konstituira' okoli določene luknje, manka. Naravo tega manka je najlaže izstaviti ob razliki arbitrarnosti **znaka** do **označevalčeve** 'arbitrarnosti' v pomenu **diferencialnosti:**

Klasična problematika naravne določenosti ali arbitrarnosti znaka naredi predvsem to napako, da izhaja iz abstraktnega razmerja znaka do označenega predmeta: označevalna vrednost določenega označevalca se določa iz razlik do ostalih označevalcev, ne pa iz neposrednega razmerja do označenega. Klasična tema poljubnosti pa ostane na ravni neposrednega razmerja znaka do označenega (tu namerno uporabljamo predstrukturalistično terminologijo), kjer seveda kaj lahko ugotovimo, da ni nobene prirodne nujnosti, po kateri bi tainta beseda pomenila tointo stvar, ter s tem izrinemo odločilno vlogo diferencialnosti za pomen: če označevalec pomeni iz razlik, potem so dobesedno **razlike tiste, ki pomenijo,** ne pa iz sklopa razlik abstrahirani 'fetiši' — pomen je označevalno razmerje, ne pa fetišizirana 'lastnost znaka':

»Ker nobena zvočna podoba ne ustreza bolj kot katerakoli druga temu, kar (ona) pove (pomenu, s katerim je obtežena), je evidentno, in to celo a priori, da je lahko nek fragment jezika v zadnji analizi utemeljen edinole v svojem ne-ujemanju z ostalimi fragmenti jezika. Arbitrarnost in diferencialnost sta dve korelativni kvaliteti.« (Cours . . .)

'Semantičnim konsekvencam' teh stavkov (radikalno spodbitje ideje o vzporedni artikulaciji označevalca in označenca kot delov znaka, izraženo v Lacanovih enačbah označevalec=paradigma in označenec=sintagma) se je prvi približal Merleau-Ponty:

»Če se vrnemo h govorjenemu ali živemu jeziku, tedaj odkrijemo, da njegova izrazna vrednost ni vsota izraznih vrednosti, pripadajočih vsakemu elementu »besedne verige«. Nasprotno, ti elementi postanejo sistem v sinhronem redu v tem pomenu, da vsak od njih pomeni zgolj svojo razliko v razmerju do ostalih — vtem ko so znaki, kot pravi Saussure, bistveno »diakritični« — in ker to drži za vsakega od njih, so v vsakem jeziku zgolj razlike pomenov. Če jezik eventualno nekaj pomeni ali reče, to ni zato, ker bi vsak znak nosil sebi pripadajoč pomen, marveč zato, kar vsi aludirajo na pomen, ki ostane vselej odtegnjen, če jih obravnavam enega po enega, in proti kateremu jih prehajam, ne da bi ga kadarkoli vsebovali.« (Oko i duh)

Toda ti stavki še vedno ohranjajo določeno dvoznačnost: kot da lahko označevalce obravnavamo drugače kot »enega po enega«, kot da lahko tematiziramo nekakšno pomensko intenco kot celoto Smisla, ki bi se povnanjala/ /artikulirala v označevalni verigi, kot da ni vsak pomen zgolj »razlika pomena«; tista zaobsegajoča enotnost, proti kateri 'transcendiramo' označevalce, torej **ni** več pomen, četudi vselej odtegnjen/prikrit. Drugače povedano: če odpade vzporednost artikulacije označevalca in označenca, tedaj odpade zadnja opora, ki je takorekoč dajala legitimnost prestopu pregrade znaka, se pravi pregrade, ki ločuje označevalec od označenca: »označenec drsi pod označevalcem« (E), Pomen, Smisel pravzaprav vselej manjka, vsi označevalci zgolj »aludirajo na pomen, ki ostane vselej odtegnjen« (Merleau-Ponty), to, kar nam stopa nasproti kot označenec, je zgolj 'lebdeča večznačnost', napotevajoča 'vselej drugam'. Pod pregrado bo potemtakem — če opazujemo veriženje označevalcev kot artikulacijo želje — sam nedostopni 'objekt/razlog želje', Lacan: objekt **a,** paradoksalni objekt, ki vselej manjka na svojem lastnem mestu, ki je drugo od samega sebe, in nas kot tak v metonimičnem gibanju želje žene od označevalca k označevalcu.

Tako pridemo do temeljne nezadostnosti, luknje, praznine v redu označevalca:

»Nihče ne more obrniti lista, ki se nanj vpisuje interpretacija, da bi odkril, kaj skriva (kaj se skriva za dvomi, za negotovostjo, ki se kaže na njem). Nikoli, beremo v **Traumdeutung,** ne moremo biti prepričani, da smo sanje popolno interpretirali: ravno takrat, ko je rešitev videti zadovoljiva in **brez vrzeli,** je vselej mogoče, da imajo sanje še drug pomen. Interpretacija . . . ni nikoli **gotova** in nepretrgano si moramo prizadevati, da bi ji utrdili temelje, zakaj — piše Freud — verjetno ni vselej resnično in resnica ni vselej verjetna, pa četudi je videti, da se vsi podatki problema drug drugemu prilegajo tako natančno kakor deli sestavljalnice . . ./ Interpretacija nima, sama na sebi ne more imeti druge enotnosti kakor enotnosti uganke sestavljalnice, na ploskev zreducirane zlagalnice, katere koherenca se meri po koherenci figur, vzpostavljajočih se prek mreže prelomov, katerih neizbrisno sled nosi podoba, podoba, ki ji je v oporo le njena lastna konfiguracija in ki se dokoplje do neke navidezne kohezije le tako, da se podvaja, brez konca zlaga in razlaga in neskončno varira svojo razrezanost.« (Hubert Damisch, Varuh interpretacije)

Edina opora interpretacije je enotnost sestavljalnice, interpretacija je nujno brezdanja/neskončna, a ne zato, ker bi 'pravi pomen' ostal za vselej nedostopen, marveč preprosto zato, ker je že v 'stvari sami', 'objektu' interpretacije, 'arbitrarna' označevalna veriga predhodna 'pomenu', ki je njen **naknadni** učinek.

Prav ob tem ujemanju Saussureja in Merleau-Ponty-ja s Freudom se vnovič potrdi **označevalni** značaj nezavednega.

Tako srečamo to, kar Derrida imenuje »nezaslišana novost« strukturalnega pojma strukture: 'strukturalna' struktura je struktura brez središča, brez trdne opore, brez svoje 'arhimedove točke', vsak element je zgolj sveženj diferencialnih potez, križišče razlik do ostalih elementov. Vnanja 'opora' v 'stvari sami' vselej manjka, in ta praznina je **pogoj** označevalnega sistema kot diferencialnega/arbitrarnega.

»Diakritična teorija pomena je strukturalni pojem, ki ... implicira krožnost pomena, sistem pomenjanja, arbitrarno navezan na »realnost« in dejansko navezan zgolj nase. »Gozd« lahko na primer konec koncev definiram zgolj z njim samim, ker ni noben drug označevalec v sistemu. Ta implicirana krožnost in avtonomija jezika je tista, ki privede Lacana do postuliranja neke vrste nedostatka v sistemu, luknje, fundamentalnega manka, v katerega se, kot bi lahko rekli, **vliva** pomen. Ta začetni **manque** dovoljuje, da nastopijo substitucije, gibanje jezika, ki je bistveno za pomen.« (W)

Od tod lahko lepo pokažemo razliko avtonomije označevalnega sistema in avtonomije idealnega pojmovnega sklopa/sistema (npr. v fenomenološkem pomenu): v slednjem je zabrisana prav ta **krožnost, luknja, manko,** četudi gre — v navidezni analogiji z označevalnim sistemom — za »sklop relacij«. Temeljno dejstvo 'vsakdanjega' jezika, da lahko 'nekaj uporabimo zato, da bi s tem rekli nekaj drugega', dejstvo metaforične substitucije označevalca z drugim označevalcem, ki šele porodi **pomen,** označenca za razliko od gole objektne **denotacije;** to dejstvo 'zdrsitve označenca pod označevalcem' predpostavlja neko luknjo, manko v samem označevalcu, manko, katerega priča je sama označevalčeva diferencialnost, tj. odsotnost opore v 'stvari sami', kajti prav ta odsotnost opore, izvirna 'avtonomija' Simbolnega, omogoči, da uporabljamo besede 'v **prenesenem** pomenu', da pomen prenašamo, prekoračujoč s tem realno 'povezanost stvari' **ali** čisto idealno 'povezanost idej'. Drugače povedano, dvo- in več-pomenskost jezika predpostavlja njegovo izvirno brez-pomenskost, tj. označevalni ne-smisel.

Kateri manko odpira brezno te krožnosti/brezopornosti Simbolnega, na to je navidez zelo lahko odgovoriti: gre za manko 'zunajjezikovne', 'realne' stvari, kajti v jeziku imamo pač opravka 'zgolj z besedami'. Odgovor, ki ga ne bomo — kot se morda pričakuje — spodbijali, ki torej povsem drži: z nastopom Simbolnega je asimbolna 'realnost', Reelno, resnično zgubljena, »nemogoča«. Opozoriti hočemo zgolj na to, da te 'realnosti' ni najti tam, kjer se jo ponavadi išče: v 'trdni', nam vsem 'domači' 'vnanji realnosti', kajti v tem primeru označevalna pregrada ne bi bila neprekoračljiva. Sled **te** 'realnosti' je edinole 'pravi objekt želje', **a,** kot nezvedljiv na katerokoli bivajočo 'realnost'.

Od tod se poda razlika **znakovne** arbitrarnosti/brezopornosti od **označevalne** arbitrarnosti/brezopornosti: Znak je arbitraren/brezoporen glede na od jezika 'neodvisno' realnost — »mizi« lahko rečemo 'table' ali 'Tisch'«, s čimer predpostavljamo, da je beseda vnanja stvari, tj. da lahko takorekoč 'od zunaj' vzporejamo na eni strani red besed, na drugi strani red stvari, in 'arbitrarno' prirejamo stvarem besede. Tako lahko vselej naredimo korak 'odbesede k stvari', pojasnimo pomen besede z neposrednim pokazom 'stvari same' — rečemo »table« in pokažemo mizo. Ta videz pa se na ravni označevalca razpriši: **sama 'realnost' je že jezikovno konstituirana, zaradi česar nikoli ne moremo stopiti iz 'besed' k stvarem'.** Rečemo »table« in pokažemo mizo — kot da smo s tem izstopili iz jezika in 'od zunaj' vzporejali besedo in stvar! Kot da ni — obratno — beseda »table« vselej »vozlišče pomenov« (Lacan), ki daleč presega 'objektivnost' mize; beseda »table« nikoli ne pomeni zgolj 'mize', marveč hkrati **tisto, kar nam pomeni sama miza** — in to, da celota označevalec/označenec znova deluje kot označevalec, je (po Barthesu) prhav formula metafore —, tako da — obratno od pojasnitve z neposrednim pokazom — pravzaprav šele, če ob 'realni' mizi rečemo **besedo** »table«, vemo, kaj sama miza **pomeni.**

Od kod torej vemo, da gre ob besedi »table« za mizo v vsem njenem **pomenu** in ne kaj drugega? **Edinole iz samega jezika,** iz njegovega diferencialnega sistema, v katerega je vpet označevalec »table«. Edina resnična opora

pomenu je — kot pravi že Saussure na navedenem mestu — v sami diferencialnosti označevalca — kar seveda pomeni, da opora vselej manjka, da se na določen način vselej 'vrtimo v krogu'. To 'vrtenje v krogu' pa je seveda brezopornost/arbitrarnost označevalca: dejstvo, da se do govorice nikoli ne moremo postaviti v razmerje vnanjosti, da smo dobesedno vselej 'v' govorici, saj je govorica razsrediščeno mesto nas samih. Na ravni označevalca potemtakem ne gre za arbitrarnost/vnanjost glede na realno stvar — gre ravno obratno za to, da je že ta realna stvar vselej **zajeta** v govorico, da zato ne moremo izstopiti iz govorice, da je govorica neprestopen prag, onstran katerega je sámo »nemogoče« Reelno.

Tu bi se lahko naslonili na razliko denotacija/konotacija v pomenu J. St. Milla, v pomenu, ki se pravzaprav pokriva z razliko ekstenzija/intenzija: denotacija je obseg predmetov, ki jih pokriva določen pojem, konotacija pa pomen v strogem pomenu, tj. kvalitete, zaradi katerih, skozi katere ta pojem denotira določene predmete (»miza« denotira vse mize s tem, da konotira predmete, ki so oblikovani kot plošča na eni ali več nogah v višini pasu itd.) — **edinole** v — nemogočem — primeru čiste denotacije brez konotacije bi bil mogoč neposreden pokaz stvari same, tj. nas beseda ne bi napotevala zgolj k drugi besedi: s čisto denotacijo bi dosegli »nemogoče« Reelno.

Če upoštevamo že rečemo, moramo reči, da se ta pomen dvojice denotacija/konotacija pravzaprav **ujema** s pomenom, razvitim v znakovnem strukturalizmu (pri Barthesu), kjer je denotacija dobesedni, konotacija pa metaforični pomen: naknadnost pomena, ireduktibilnost MANA pomeni prav, da je vsak **pomen** — konotacija za razliko od gole objektne denotacije v Millovem pomenu — že konotacija v Barthesovem pomenu, tj. metaforičen.

(V temelju se ta dva pomena ujemata celo s tretjim, rabljenim v klasičnem neopozitivnemu: denotacija = objektni, pozitivno preverljivi pomen, konotacija = ekspresivna, emotivna itd. plast govorice; kajti v obliki objektivno nepreverljive ekspresivnosti, izključene iz polja smiselnosti v strogem pomenu, se neopozitivizmu povrne prav s samo ravnijo objektne denotacije izrinjeni označevalec kot intersubjektivnost, zahteva drugemu, re-prezentacija subjekta.)

In tu, šele tu poteka resnična meja med (običajno metafizično) **arbitrarnostjo znaka** in (strukturalno) **'arbitrarnostjo'/diferencialnostjo označevalca:** prva se povsem giblje na ravni 'poljubnosti' znaka **glede na označeno (bivajočo) stvar, 'idealno' ali 'realno'** (tipa: 'table' in 'Tisch' pomenita isto), druga pa zaznamuje **zgubo opore v Reelnem.** Drugače povedano: v obeh primerih je 'stvar', 'zunajjezikovno', asimbolno 'realno' tisto, od česar 'odskoči', česar oporo zgubi jezik kot 'arbitraren' sistem, le da na ravni znaka spregledamo 'razcep', 'razpor', 'zgubo' **sredi same 'realnossti',** ki jo povzroči nastop jezika. Šele na ravni označevalca skusimo, kako običajna nadomestitev stvari z besedo ('namesto s stvarmi samimi imamo opravka zgolj z besedami'), odsotnost 'stvari same' ki jo prinese nastop besede, hkrati odpre neko odsotnost/nadomestitev v 'stvari sami'.

Najbolj domača 'vnanja realnost' svet bivajočega, se odpre ('konstituira') šele na temelju neke nepopravljive zgube.

Na ravni znaka torej spregledamo, kako je tista najbolj domača 'vnanja realnost' že jezikovno 'konstituirana' ('konstituirana' ne zgolj v tem pomenu, da pač stvari vselej zaznavamo glede na njih 'družbeni' itd. **pomen,** ki je jezikovno posredovan, marveč že prav **ontološko** 'konstituirana'), kako je 'zunajjezikovno' šele nedostopno Reelno, ki je s samim nastopom Simbolnega »nemogoče«. Zato ne moremo storiti samoobsebiumevnega koraka 'od besede k stvari sami', ki naj bi zapolnil ta manko — grozljiva stvar pri njemu je namreč to, da je tako rekoč že sam v sebi 'pozitiven' manko, da prav kot manko **šele odpira** 'svet', sleherno 'realnost'. Meja Prepovedi/Zakona ni neprekoračljiva zato, ker bi onstran nje vztrajala nedosegljiva Stvar sama, Vrhovno Dobro v svoji nenačeti samopričujočosti brez manka, marveč obratno zato, ker onstran nje 'ni nič' (ne 'nič' v pomenu ontičnega niča, ki je bit sama, marveč — če smemo tako reči — pred-ontološki, 'nični nič' (T. Hribar), 'ništrc', torej Reelno v Lacanovem pomenu »nemogočega«/asimbolnega).

Ta čista zguba, »simbolna kastracija« ali »pra-potlačitev« tj. »prepoved incesta«, torej ni 'negativna' zguba nečesa, marveč prav kot zguba tisto **dopuščajoče.** 'Onstran' te zgube ni nobene — četudi 'nedosegljive' — samopričujočosti Vrhovnega Dobra, ta zguba je tisto 'zadnje'. In to, ta označevalski, 'arbitrarno'/diferencialni značaj samega »transcendentalnega mesta« (E) ontološke resnice, mesta nas samih, mesta, od koder govorimo, tj. dejstvo, da sredi tega mesta zeva brezno določene zgube, da je šele in prav skozi brezno zgube to mesto 'ontološko konstitutivno', to si zakriva (in se skozi zakrivanje vzpo-

stavlja) vsa metafizika, tj. (kar je tautologija) metafizika prisotnosti. (Tu se zaradi omejenosti ne moremo vpustiti v težavno, a odločilno vprašanje 'legitimnosti' navezave te zgube kot 'dopuščajoče', tj. MANA kot označevalca 'čiste razlike', na Heideggrovo **Sage.)**

Zato je nesmiseln fantazem 'nevarnosti', da bi nas strukturalizem 'do kraja opredmetil' v tem pomenu, da bi izstavil 'popolno' strukturalno matrico, tj. matrico, ki bi nas 'do kraja' generirala. Nesmiseln **ne** zato, ker bi bil strukturalist vselej omejen, ker bi mu bili dostopni zgolj fragmenti 'nezavedne strukture', marveč zato, ker je že 'stvar sama', 'struktura', v samem svojem jedru 'fragmentarna'/'nepopolna', prelomljena, organizirana okoli manka, tj. naddoločena — prav kot taka tudi re-prezentira subjekta, je mesto resnice. Kot da Lacan tega proslulega fantazma radikalno ne razgali že s sledečimi stavki:

»... tiste, ki nam slede, prav radi vodimo na mesta, na katerih se logika zbega(déconcerte) zavoljo razdružitve, ki izbruhne iz imaginarnega k simbolnemu, ne zato, da bi ugodili paradoksom, ki se porodijo ob tem, niti zato, da bi ugodili kakršnikoli domnevni krizi mišljenja, marveč prav obratno zato, da bi njihov varljivi blesk privedli do brezna (béance), ki ga označujejo, kar je vselej za nas povsem preprosto poučno, in predvsem zato, da bi s tem skovali metodo neke vrste računa, katerega neprimernost kot taka naredi, da izgine skrivnost.« (E)

Odločilen je zaključek: sama »neprimernost« logičnega računa, paradoksi na mestih, kjer se logika »zbega«, — daleč od tega, da bi pomenili 'oviro', ki nam preprečuje dostop k 'stvari sami' — »naredi, da izgine skrivnost«, tj. prav po nji smo v 'stvari sami', to pa zato, ker je že 'stvar sama' označevalec, t.j diferencialni/arbitrarni red, ki je »brezoporen«, sredi katerega zeva »brezno« nemožnosti Reelnega, tj. ki je a priori »neprimeren«.

Tu nam ni težko spoznati homologijo s Heglovo kritiko Kanta, ki prav tako iz protislovnosti našega spoznanja sklepa na nedosegljivost stvari na sebi, namesto da bi protislovje misli vzel kot indeks protislovja v stvari sami, tj. ga vmestil v stvar samo. (Prim. tudi Adornovo misel, kako nas protislovnost **pojmov o družbi** prav kot taka pripelje do protislovij **v sami družbi,** daleč od tega, da bi nam preprečevala dostop do družbe kot 'objekta spoznanja'.)

Celo sicer zgledni interplet Levi-Straussa Yvan Simonis zapade ob tem (Levi-Straussovi lastni) 'objektivistični' samoprevari:

»Mar s tem, ko želimo pojasniti družbene fenomene v Levi-Straussovih terminih, ne naredimo človeškega za nerazložljivo? Mar ni pogoj uspeha strukturalizma v tem, da naredi človeka bolj in bolj nerazložljivega, da ga postavi v kot, kjer ni drugega kot »ničelna stopnja« neke posebne znanosti o naravi?«

Tu Simons ne vidi, kako »neprimernost« (:strukturalizma jedru 'človeka') »kot taka naredi, da izgine skrivnost« (E): kako ravno ta »nerazložljivost« (ki je pravzaprav sinonim za brezno/brezrazložnost označevalca kot arbitrarnega/diferencialnega reda) 'kot taka' — če se že hoče — 'pozitivno' definira red, ki vzpostavi 'človeka', tj. subjekta govora.

Prav zato, ker je — v orisanem pomenu — 'primernost' označevalca v sami njegovi 'neprimernosti', je redukcija MANA, četudi kot empirično nedosegljivi idealni telos, nesmiselna naloga: kajti označevalec brez MANA bi bil **neposredno** 'primeren', 'ustrezen' stvari sami, toda prav skozi to neposredno 'primernost' bi se zgubila zanj konstitutivna 'avtonomija', brezno njegove arbitrarnosti/diferencialnosti'.

Sedaj se lahko vrnemo k izhodišču: kaj je MANA, 'čisti' označevalec /'čista' razlika, drugega kot sam označevalec te zgube Reelnega, »simbolne kastracije«/ »pra-potiačitve«, 'čista' bre-pomenska razlika, prednodna slehernemu pomenjanju, omogočajoča sleherno pomenjanje.

Tu bi morali — sledeč Lacanu — popraviti Levi-Straussa: MANA je luknja, **odsotnost** pomena kot pogoj njegovega — vselej prepoznega, naknadnega — »presežka«, ne pa znamenje njegove prisotnosti: vselejšnja naknadnost pomena je omogočena prav s tem, da označevalec, **preden nekaj pomeni, pomeni samo odsotnost (pomena)**, da je »evokacija odsotnosti« (E). Edinole tako se izognemo očitku, da je ta naknadnost nesmiselno protislovje, saj 'označevalec brez pomena ni označevalec'. (In ta 'nanos-na-nič', s svojo predhodnostjo šele omogočajoč 'nanos-na-nekaj', je seveda spet tisto, kar gre v zgubo pri Levi-Straussovi misli o pomenu kot naknadnem/površinskem učinku označevalne artikulacije, saj Levi-Strauss to artikulacijo dojame kot 'objektivno realnost', proizvajajočo subjektivni (»doživeti«, učinek smisla; izza nje seveda ne more biti nobenega brezna.)

Naknadnost pomena: preden označevalec dobi označenca, tj. preden nastopi 'fiksacija', **nanos-na-nekaj** (realnega, idealnega, bivajočega), je (ozna-

čevalec) **nanos-na-nič,** nanos na luknjo, »nemožnost Reelnega«, ki ga šele 'konstituira' kot brezoporni, diferencialni/arbitrarni red. Drugače povedano: prav zato, ker je pomen naknaden, ima govor 'ontološki domet', 'odpre svet', ni zgolj znak **nečesa,** marveč šele odpre luknjo/manko, na temelju katere se lahko prikazuje vse prisotno/bivajoče.

Tu vidimo, kako 'očitek', da strukturalizem ne reši 'ontološkega' vprašanja razmerja celote znaka (označenca/označevalca) do 'referenta', ker odnos do jeziku vnanje 'stvari same' preprosto izključi iz svojega bolja, in da se v tem potrjuje njegova posebno/pozitivno znanstvena narava; kako ta očitek popolnoma zgreši stvari primerno raven: 'izključitev' odnosa do 'referenta' ni — strogo vzeto — drugega kot zatrditev 'avtonomije' Simbolnega, tj. označevalčeve arbitrarnosti/diferencialnosti, njegove brez-opornosti v 'Stvari sami'. Tako je prav ta 'izključitev' **že sama 'pozitiven odgovor,** tj. izstavi 'ontološki domet govorice', dejstvo, da »prvotna simbolizacija« izključi Reelno, brez-odnosno, da se z nastopom Simbolnega Reelno razcepi v že imaginarno, subjektu nasproti-postavljeno 'realnost', do katere smo v distanci/odnosu, in v nji vselej manjkajočo Stvar (samo), tj. objekt **a,** znamenje izključenega Reelnega'. 'Zapolnitev' te 'pomanjkljivosti pomeni torej **nesmiselno** nalogo, saj bi **prav ona** bila tista, ki bi zatrla osnovni 'ontološki' domet Simbolnega.

V kolikor se to izključitev odnosa do 'stvari same' pri samih 'strukturalistih' vzame kot indeks posebnoznanstvene narave problematike (tipa: objekt strukturalne znanosti je govorica, opazovana kot imanentni/avtonomni sistem 'notranjih' relacij označevalca in označenca, pri čemer pomeni sleherna vpeljava subjekta ali referenta nelegitimno psihologizacijo, sociologizacijo itd.), gre pač znova za isto 'matrico' spregledanja dometa lastnega dejanja skozi 'objektivizacijo'.

Navidezni 'padec' na' naivno', predfilozofsko 'empirično' raven je torej zgolj ideološko sprevrnjena reprezentacija dejstva, da z označevalcem radikalno subvertiramo samo polje filozofije/metafizike, daleč od tega, da bi zato zapadli 'pod' raven filozofije ter s tem dejansko ostali določeni: s filozofijo. Ta pritisk k potvarjanju resnice lastnega dejanja nastavlja najnevarnejšo past ob danes vladajoči kibernetski in informacijsko-teoretski ideologiji — v obliki globalne identifikacije ali vsaj afirmacije komplementarnosti strukturalne analize z ravnijo teh ideologij. Past, ki ji (če ne uopštevamo sicer razglašenih, a imanentno-teorijsko vzeto neproduktivnih avtorjev Eco-vega tipa) najbolj zapade Jurij Lotman. Izhajajmo iz daljšega odlomka, v katerem Lotman seže daleč 'preko sebe' (: preko svoje lastne ideološke reprezentacije), kjer imamo in nuce zasnovan celoten sklop naknadnosti pomena, Derridajevo kritiko fonologizma in linearnega razumetja časa v njuni sovisnosti itd.:

»Neumetniški govor (četudi imamo opravka z napisanim tekstom) dojemamo kot enosmeren v času. Pomen govora, ki ga dojemamo v časovni zaporednosti, dešifriramo na temelju jezikovnih pravil, ki obstoje zunaj časa, in ti dve komponenti povsem zadoščata za razumevanje informacije, ki jo vsebuje govorno sporočilo. Če nam je za razumevanje pomena besed potreben tekst, potem, prvič, le-ta zgolj precizira pomen, in, drugič, zadošča nam že dojeti kontekst (izrečeni del izjave, že realizirana situacija), nobene potrebe nimamo po seznanjenosti s kontekstom, ki nastopa določen čas po dojetju danega govornega izseka. Da bi razumeli besedo »groza« v neumetniškem govoru, potrebujemo seznanjenost z določenim kontekstom situacije. Toda za razumevanje **te, ta trenutek** izgovorjene besede ne potrebujemo nikakršnega obvestila o situacijah, ki nastopijo kasneje. Za razumevanje pomena besede »groza« v naslovu drame Ostrovskega pa moramo poznati posamične situacije vseh dejanj drame in tisto »nadsituacijo«, ki jo tvorijo njihovi medsebojni odnosi. Dojemanje neumetniškega govora je potemtakem veriga enkratnih dejanj, nanizanih na časovno os, dojemanje umetniškega dela pa predstavlja niz ponavljanj in vračanj, ki ne obstojijo v času, marveč v nekem zamišljenem prostranstvu, kot tudi (obstoji) sama arhitektura dela. Dojemanje neumetniškega govora je parcialno, deli se na samostojne izseke procesa. Dojemanje umetniškega teksta je celovito: vsak del odkriva svojo semantiko zgolj v odnosu na celoto.«

Enigmatični »četudi« (»četudi imamo opravka z napisanim tekstom . . .«) nam omogoči navezati »neumetniški tekst«, tj. raven **znaka,** linearnega časa kot zaporedja sedajev, na prvenstvo **glasu. Glas** ni zgolj zavezan časovni enosmernosti, obratno: sam pojem časa kot zaporedja sedajev predpostavlja prvenstvo glasu, je vzpostavljen šele skozenj. Zato nas ne sme začuditi, če v nastopnem trenutku »zahodne metafizike«, pri Platonu in Aristotelu, hkrati z dojetjem časa kot linearnega zaporedja sedajev naletimo na samoobsebiumevno prvenstvo glasu (Platon: Faidros, Aristotel: Organon). In seveda — kot je

pokazal Derrida že za Freudove trditve o zunajčasovnem značaju Nezavednega — je treba tudi trditev, da ta niz ponavljanj in vračanj »ne obstoji v času«, vzeti kot posledice preozkega dojetja časa, tj. zenačitve časovnosti nasploh z linearnim časom kot zaporedjem sedajev, torej časom metafizike prisotnosti. Kajti tu je — strogo vzeto — Lotman sam 'v protislovju s sabo': čas umetniškega dela je prav čas teh »ponavljanj in vračanj«, ki jih Lotman takole pobliže določi:

»Umetniška konstrukcija se gradi kot razprostrta v prostoru — zahteva neprestano vračanje k tekstu, ki je, kot bi se temu reklo, že izpolnil svojo informacijsko vlogo, primerjavo tega teksta s kasnejšim tekstom. Ob tem se v procesu takšne primerjave tudi stari tekst prikaže na nov način, obelodanjujoč prej skrito semantično vsebino. **Načelo vračanja je univerzalno strukturno načelo poetskega dela** ... /Ponavljanje v umetniškem tekstu, to je tradicionalno ime za osnovno operacijo, ki določa odnos elementov v umetniški strukturi **primerjave,** ki se lahko realizira kot antiteza in poistovetenje.«

Da je metafora, nadomestitev označevalca z označevalcem, prekoračitev pregrade S/s, tj. označevalec/označenec, to pomeni prav dejstvo, da pomen nastopi šele kot učinek metaforičnega prenosa, tj. ponovitve/povrnitve. Sam pomen je vselej naknaden, je zgolj »obelodanitev prej skrite semantične vsebine«, nastopi kot učinek ponovitve/povrnitve (izza katere moramo seveda prepoznati Freudovo **Wiederholungszwang,** ki potemtakem ni drugega kot osnovna poteza reda Simbolnega, daleč od tega, da bi šlo za neposredno-biološke 'nagone'). Zato je treba misel, da je 'poezija izvirni modus govora', vzeti dobesedno: pomen je vselej naknaden, nastopi kot učinek ponovitve/povrnitve. Zato je vprašanje 'prvotnega' odskoka same poetske govorice od 'vsakdanje' govorice, odskoka, ki šele omogoči odskok proze od poezije znotraj umetniškega dela, v jedru mistificirajoče: ta odskok ni odskok 'poetske' od 'vsakdanje' govorice, marveč samo konstituiranje Simbolnega; 'vsakdanji' jezik **pred** odskokom ni drugega kot metafizični mit, kajti pred tem odskokom dobesedno 'ni ničesar', zgolj v naknadni abstrakciji (ki kot taka že predpostavlja Simbolno) lahko govorimo o 'živalskih signalih' itd.

Prav dejstvo **naknadnosti pomena** nam omogoči tematizirati določeno ne-linearno časovnost: Za razumevanje je, kot temu pravimo, potreben čas, in za ta čas gre, za »čas za razumevanje«, za razmik med prvim, brez-pomenskim, oslepljujočim vpisom označevalca in njegovo metaforično ponovitvijo/ /povrnitvijo, v kateri ta označevalec šele pridobi označenca. Zamuda, ki jo Freud ne nahaja zgolj na 'individualni' ravni (že navedeni primer **Wolfmann-a**), marveč tudi na ravni gibanja velikih zgodovinskih gmot: Kaj je drugega temeljna tema **Mojzesa in monoteizma** kot 'makro-primer' nevrotične ponovitve/povrnitve potlačenega? In tu ne gre za goli primer (der Beispiel) ne-linearne časovnosti; obratno, ta zamuda pomena je dobesedno slučaj (der Fall) časovnosti, gibanje naknadnosti, skozi katerega se čas šele 'konstituira'. (Ko govori Levi-Strauss o tem, da je pomen zgolj učinek označevalne artikulacije, drugotno dejstvo, gre pri njemu v zgubo prav ta 'časovni' moment naknadnosti pomena glede na označevalni proces).

Za bralce, ki jih zanimata dialektični in historični materializem: ta **zamuda razumevanja** je — če upoštevamo, da gre v nji za zamudo označenca za označevalcem, »procesa izjave« za »procesom izjavljanja« — seveda sama zamuda re-prezentacije, 'komunikacije', 'menjave', za produkcijo. Ni slučajno, da se — tudi na 'ravni jezika' — prav skozi izriv ravni označevalne produkcije (»procesa izjavljanja«) konstituira polje ekvivalentne/zrcalne/simetrične 'komunikacije'/'menjave'.

Zato je Lotmanovo razlikovanje umetniškega in neumetniškega (tj. predvsem znanstvenega) teksta pravzaprav fetišizirani nadomestek razlike označevalec/znak: kajti kot da je vsakdanji neumetniški ali znanstveni govor res povsem linearen — kot da ni prav to v strogem pomenu 'ideološki', imaginarni ideal, ki nosi predvsem govor znanosti —, kot da — z druge strani — samo umetnost v načinu, kako ideološko nastopa znotraj »zapadne civilizacije«, vselej že ne obvladuje ideologem znaka (česar učinke vidimo v samem Lotmanovem tekstu, ki npr. umetniški tekst še vedno dojame kot izraz denotata!).

»Umetnost je vselej funkcionalna, vselej je odnos. Oblikovanje (sliko) dojemamo v odnosu s tistim, kar je preoblikovano (naslikano), s tistim, kar ni preoblikovano, in z brez števila drugih vezi. Odstopanje od preoblikovanja enih strani predmeta ni manj bistveno od prikazovanja drugih.) Zato je znanstvena maketa — ker je predmet, stvar — ravnodušna glede na ideološke vezi tistega, ki jo je zgradil, in tistega, ki jo dojema, umetniško delo pa je — četudi je stvar — vključeno v številne idejne odnose. Lastnosti stvari v maketi

so absolutne, razumljive iz nje same, lastnosti stvari v umetnosti so relativne, svoj pomen dobijajo iz številnih ideoloških kontekstov.«

V teh stavkih Lotman pravzaprav 'seže prek sebe', ko pove, da je edino umetniški tekst tisti, ki je 'diferencialen'; drugače povedano, da jezik deluje kot diferencialen sistem edinole v meri, v kateri se vanj vpiše subjekt (kar je 'racionalno jedro' Lotmanovega izraza »ideologija«), v kateri ni zgolj z objektom določen odraz. (In — mimogrede navrženo — potemtakem je jasno, da pomeni Lotmanova navezava 'minus-postopka' na pojem luknje/praznine v sodobni molekularni fiziki 'nelegitimno'/ideološko iskanje analogij, vnanjih opor.)

Toda namesto da bi Lotman od tod sklepal na dejstvo, da sta umetnost in znanosti v odnosu 'produkcije' in 'menjave', 'izjavljanja' in 'izjave', označevalca in znaka, tj. da je govor 'znanosti' (kot denotativno usmerjen) mesto ideološke reprezentacije, fetišističnega spregledanja lastnega produkcijskega procesa, pristane pri njuni nevprašljivi koeksistenci; in odveč je opozoriti na 'naivno', pozitivistično-objektivistično epistemologijo, ki nosi tu delujoče razlikovanje diskurza umetnosti in znanosti: v znanosti naj bi šlo zgolj za odnos modela do realnega objekta, umetnik pa modelira stvarnost glede na svoj ideološki odnos do nje; drugače povedano, gre za klasično dvojico odraz/izraz. Spet smo pri 'predkritični' zoperstavljenosti subjekta in objekta: znanost skuša zgolj odraziti, 'modelirati' bistvo subjektu abstraktno zoperstavljenega 'nasebnega' objekta, v umetniškem delu pa se 'tudi' izraža umetnikov subjektivni »svetovni nazor« itd.; kot da je umetnikov »nazor« nekaj stvarnosti izvzetega, kot da je na eni strani 'objektivna stvarnost', na drugi strani subjektivno-ideološko mnenje itd.! (Seveda je govorica kot »izraz« subjekta prav tako metafizična kot »odraz« objekta, toda subjektova reprezentacija v razsrediščeni označevalni/diferencialni verigi prebije polje »izraza«.)

S tem je nujno zgubljena 'ontološka' razsežnost nastopa označevalca, in prav ta pozitivistično-objektivistična epistemološka naravnanost povzroči, da Lotman — namesto da bi izstavil totalno disparatnost ravni teorije informacij in ravni 'strukturalne' analize — skuša stvari še vedno formulirati v jeziku teorije informacij; tako npr. — namesto da bi se pokazalo, kako umetniški tekst **ruši sam pojem denotata** — še vedno govori o »supersestavljenem pojavu denotata«, ki naj bi ga prinašal umetniški tekst. Odveč je pripomniti, da je ta zatek v kvantitativno stopnjevanje (»supersestavljenost«) prototip imaginarne pseudo-rešitve.

Če upoštevamo omenjeno 'ontološko' razsežnost nastopa označevalca, je seveda odvečno sleherno jamranje o neizvedljivosti umetniškega dela kot »čistega ontičnega čina« na matematizirane/formalizirane generativne matrice, tj. interpretacija strukturalizma v smeri radikalizacije naravnanosti k tehničnemu razpolaganju, ki nam **prav kot taka** — v skladu s samim temeljnim načelom strukturalne semantike, kjer vsak pol pošilja k svoji paradigmatski alternativi: podobnost k razliki itd. — izstavlja njegovo nezvedljivosti na tehnično-razpoložljivo: »Če pa čiste funkcije opazujemo kot »negative«, se nam bo polnost estetskih bitij pokazala v učinkoviti kontrastni osvetlitvi.« Drugače povedano: ko Petković prigovarja Lotmanu, da upošteva zgolj gnoseološko plat umetniškega dela (plat, ki je edina dostopna formalizirajoči znanosti) in da zanemari njegovo ontološko plat (dejstvo umetniškega dela, nezvedljivo na njegovo generariranost), tedaj je on sam tisti, ki — **hkrati z Lotmanom** — spregleda 'ontološki domet' diferencialnega/arbitrarnega značaja »strukture«. Ne da kritična pripomba Petkovića ni upravičena; obratno, kar mu očitamo, je prav to, da ostane **še preblizu** Lotmanu, da je **obema skupno** spregledanje tega 'ontološkega dometa' arbitrarnosti/diferencialnosti označevalca.

Zato nastopi pri obema odločilno lažno poistovetenje na znakovni ravni zadržujoče se pozitivno-znanstvene semantične analize, teorije informacij itd. in **označevalne** analize. Zato mora Lotman tudi zatreti vso subverzivnost »paradoksov«, na katere naleti teorija informacij ob umetniškem delu:

»znano je, da teza o zgubi določenega dela informacije v komunikativnem kanalu vsebuje eno od načel teorije informacij. ... V umetnosti imamo opravka z nepričakovanim procesom. Če izvzamemo tista umetniška dela, ki ne morejo vzdržati preskušnje časa, tedaj lahko opazimo zelo zanimiv pojav: ob določeni zgubi informacije pride tudi do njenega porasta, ki je toliko močnejši, bolj kot je umetnik sestavljeno, bogato in resnično izgradil model sveta. ... (To, da si lahko katerikoli element umetniškega teksta zamislimo v odnosu z določeno alternativo, določa njegovo veliko informativno obteženost. ...) Ta usmerjenost k mnogostranosti, k temu, da je tekst umetniškega dela prežet s strukturnimi odnosi, privede do tega, da elementi, ki so redundantni

na eni ravni (na primer jezikovni), to niso več na drugi. Še več: to, kar v običajnih predstavah iz teorije informacij tvori šum in duši informacijo v komunikativnem kanalu, postane v umetnosti — s tem, ko vstopa v sfero strukturnosti — sámo izvir informacij. S tem lahko pojasnimo prej omenjeni primer porasta informacije v predajnem kanalu pri umetniški komunikaciji. ... Informacija lahko vstopi v avtorsko zamisel na račun strukturalizacije šuma«.

Tako je ohranjena teleološka enotnost »avtorske zamisli«, razsrediščenost teksta glede na označenca je zvedena z dvojno operacijo: Najprej z vpeljavo historične razsežnosti, kjer seveda naknadna vključitev dela v novo relacijo poveča njegovo informativnost (npr. biblija v svoji 'izvirni' obliki in v srednjem veku), nato — in to je pravzaprav glavna »rešitev« — z afirmacijo dejstva, da so v umetniškem delu, za razliko od vsakdanjega govora, **vsi** elementi na **vseh** ravneh potencialno semantizirani, tako da je tudi tisto, kar na ravni vsakdanjega govora deluje kot redundanca ali šum, že nosilec informacije. Toda ta »rešitev« pravzaprav pomeni, da »paradoksa« **sploh ni bilo,** da je nastopil zgolj zato, ker smo se omejili na v vsakdanjem jeziku izrazljivo informacijo: to, kar se je za trenutek pokazalo kot obogatitev informacije **v samem komunikacijskem kanalu,** je pravzaprav zgolj ustrezen jezikovni izraz »superzapletenega pojava denotata«, in tako je tudi ob poetskem tekstu ohranjena raven **znaka,** jezika kot neavtonomnega izraza/odraza: »Poetski tekst lahko določimo kot človeški govor, ki je strukturiran na poseben način glede na potrebo, da se ustvarijo posebno zapleteni modeli-znaki za superzapletene pojave denotata.«

Tu lepo vidimo, kako sam začetni korak informacijsko-teorijske estetike zatre specifično razsežnost označevalca, 'tekstualnosti': Specifičnost umetniškega teksta naj bi bila v tem, da je **brez redundance in šuma,** tj. da vsak element na vsaki ravni nastopa kot (potencialni) nosilec informacije. (»Šumi, šumi Sava ...« je v naravnanosti vsakdanje govorice redundantna izjava, v estetski naravnanosti pa je tudi ponovitev glagola nosilec dodatne informacije.) Prav s to operacijo pa vnovič dospemo do korelacije 'vsebine' in 'izraza', tj. kodiranega 'teksta' (besedo pišemo v narekovajih, ker ima — tako kot njene izpeljanke, npr. na kibernetiko in teorijo informacij naslonjena **Textwissenschaft** — s 'tekstualnostjo' na ravni teorije pisanja (Derrida, Kristeva) bolj malo zveze), se pravi: do tega, da ohranimo vso temeljno 'klasično' pojmovno aparaturo (: jezik kot sredstvo komunikacije, prenašalec informacije itd.) ideologema **znaka,** ki ga spodbije tematizacija ravni označevalca.

Ideološka laž nauka teorije komunikacij o nujni zgubi določene količine informacije v komunikacijskem kanalu je — tu sledimo R. Močniku — prav v tem, da potvori v 'empirično' nemožnost, doseči ideal popolne komunikacije brez zgube, **pravo mesto** te zgube: s tem, da je v tem nauku jezik zveden na drugotno sredstvo prenosa vnaprej dane informacije, se zamrači dejstvo, da ta zguba zeva že sredi samega izhodišča komunikacijskega procesa, začete informacije — gre za zgubo kot praznino, ki v polju pomena re-prezentira razsrediščeno mesto njegove produkcije, ta zguba je nadomestnik (le tenant-lieu) v polju re-prezentacije, pomena, izrinjenega 'ne-smisla, ki proizvaja smisel', tj. prav znamenje naknadnosti samega smisla. Prav zaradi te zgube je — paradoksalno — pomena vselej preveč (četudi pride ta presežek vselej **prepozno),** tj. pomen vselej 'metaforičen', je kot 'metaforičen' sploh šele pomen. Ta zguba torej ni rezultat 'empirične' ravni dejanskega komunikacijskega procesa, ki pač vselej prinaša 'šum', marveč je takorekoč 'transcendentalni' pogoj samega pomena: zguba, ki šele naredi iz gole objektne 'informacije' **pomen.**

Tukaj se bomo ustavili — 'sredi dela', brez retorike 'zaključka', da bi s tem nakazali potrebo nikoli zaključenega teorijskega dela, proizvajanja nevidnih, a dejavnih mej.

Ostala literatura: Hubert Damisch, Varuh interpretacije (Problemi 98—99 in v Analecta I.); Jacques Derrida, L'écriture et la différence (Paris 1967); Jaques Lacan, Ecrits (Paris 1966) (E); Claude Levi-Strauss, Tužni tropovi (Zagreb 1957); Maurice Merleau-Ponty, Oko i duh (Beograd 1970); Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale (Paris 1965); Yvan Simonis, Claude Levi-Strauss ou la »passion de l'inceste« (Paris 1968); Anthony Wilden, The Language of the Self (London-Baltimore 1968) (W).

O NEKEM POJMOVANJU VREDNOT

(O vrednotah v knjigi V. Milića, **Sociološki metod**, Beograd 1965, str. 255—280)*

1. POJAVLJANJE IN DEFINICIJA VREDNOTE OZ. SISTEMA VREDNOT

1.1. V zvezi s problemom definicije vrednote sugerira Milić nekaj odgovorov, in prva opazna lastnost njegovih odgovorov je pomanjkljiva eksplicitnost in ekonomičnost. Tu seveda ne gre za nikakršno naključje, kot bomo pokazali pozneje (cf. infra 2. in 3.). Milić opredeljuje vrednote[1] **per negationem** na naslednji način:

»Vrednote imamo za svetinje, ki jih je treba občudovati in se zanje navduševati, zanje moramo izražati privrženost, jih hvaliti, ni pa jih dopustno nepristransko analizirati, da bi spoznali njihovo anatomijo, in ne si prizadevati, da bi čim natančneje ugotovili njihovo učinkovanje v družbenem življenju in v življenju posameznika«.[2] Ta deskripcija statusa vrednot nam sugerira, da so vrednote sicer lahko »svetinje, ki jih je treba občudovati...«, so pa obenem dostopne analizi oz. znanstveni, s epravi v danem primeru sociološki obravnavi.

Pri Miliću so vrednote »realna dejstva družbenega življenja« in kot take »brez dvoma vsebujejo emotivna razpoloženja in voluntaristična stališča. Njihova temeljna funkcija je, da s odovolj močni in vplivni motivi praktične dejavnosti ljudi.«[3] To pa pomeni, da je substanca vrednot psihološka (»razpoloženja in voluntaristična stališča«) in da konstituirajo vrednote zunanje teleološko ogrodje »praktične dejavnosti ljudi«,... »kajti posamezna vrednota postane — konec koncev — šele tedaj realen dejavnik v družbenem življenju, ko lahko vpliva na odločanje, od katerega je odvisno obnašanje ljudi. Težko bi si mislili, da je tega zmožna vrednota, ki v ljudeh ne zbuja nobenih globljih emotivnih odzivov.«[4] Vrednote so potemtakem tudi ideali oziroma idealne norme, ki rabijo merjenju odločanje oziroma obnašanja ljudi.

Že v navedenih definicijah — deskripcijah se kaže vrednota kot nekakšen drseči fenomen/pojem, denimo »pojav«, ki igra vsaj dve (in v nadaljevanju besedila bomo videli, da ne samo dve) »vlogi«[5] v sociološkem diskurzu, kakršnega koncipira Milić:

(1) vrednota je teleološki smoter delovanja posameznika in družbenih skupin;

(2) vrednota je norma, se pravi merilo delovanja posameznika in skupin v dani družbi.

1.2. Skoraj odveč bi bilo, ko bi posebej poudarjali, da gre za dve dokaj različni »vlogi«, opozoriti pa moramo, da se ti dve »vlogi« kljub različnosti lahko prekrivata: teleološki smoter je lahko absolutno merilo, se pravi norma, ki determinira (normira) druge norme in jih razvršča v normativni sistem ali »strukturo«, ki je tako v funkciji absolutna. V absolutnem merilu so že vpisane norme, ki jih predpisuje.

Kljub tej možnosti prekrivanja »vlog« pa prva vloga (teleološki smoter, ideal) pripada drugemu horizontu vednosti in pojmovne (vrednostne) artikulacije kot druga: teleološki smoter je praviloma etični (t. j. »filozofski« pojem,

---

[1] Srbohrvaščina in večina drugih indoevropskih jezikov nimajo razločka vrednota — vrednost; pojavljanje besede »vrednota« v srbohrvaščini je slovenski import; kolikor ta razloček spostavljajo, ga dosežejo z ustreznimi klasifikatorskimi dodatki tipa pridevnik (n. pr. »etičko-kulturne vrednosti«).

[2] V. Milić, op. cit. str. 261.

[3] Ibid., str. 263.

[4] Ibid., str. 263.

[5] Cf. F. Rastier, Idéologie et théorie des signes, Mouton 1972; gre za strukturalno analizo »vlog« oz. v greimasovski terminologijo »aktantov« v diskurzu **Eléments de l'idéologie**, A.L.CI. Destutta de Tracya.

[6] »... ena od nalog profesionalne etike je, da dožene norme, ki naj bi regulirale ta odnos (t. j. raziskovanje, ki je postalo družbeni odnos)«. V. Milić, op. cit., str. 280.

* Iz raziskave B. Rotarja, **Socialne funkcije tako imenovanih »duhovnih vrednot«, kakor se kažejo v slovenskih družboslovnih tekstih,** opravljene 1973—1974 pri Centru za proučevanje javnega mnenja in množičnih komunikacij FSPN in finansirane iz sredstev RS SR Slovenije.

hierarhično nadrejen pragmatičnim normam, ki neposredno urejajo človeško dejavnost. Lahko bi rekli, da je z razločkom med obema vrstama »vlog« sugeriran tudi razloček vrednota — vrednost: vrednota naj bi pripadala sistemu, ki je v odnosu do vrednosti metasistem (»metafizika«), medtem ko vrednost pripada horizontu, ki ga lahko provizorično imenujemo s trenutno še nebuloznim izrazom »družbena praksa«.

Norma je potemtakem vsaj dvoličen pojav in prav kot tak dvoličen pojav igra svojo tretjo »vlogo«: vlogo izhodišča in meja znanstvenega raziskovanja.[7]

Ne glede na posamezne pragmatične in pragmatično iluzorične vidike, kakršni so »svobodna diskusija«, optimalna komunikacija, boj zoper predsodke in slepila in podobno, funkcionira »etični postulat« v družbenih vedah nasploh kot njihovo izhodišče, ki naj osmisli njihovo eksistenco in funkcioniranje: odkloni od »etičnega postulata« oziroma od teleološkega smotra so deviacija z močnim moralničnim, predvsem pejorativnim (»patološkost«) akcentom.

»Etični postulat« je sicer nujna predpostavka vsakega družboslovja, vendar ne gre zmeraj za isti »etični postulat«, pravi Milić.[8] Toda ta hipoteza je dvoumna in je usodna za sodobne družbene vede: njeni neposredni učinki so poljubnost, ki se manifestira kot »mnenjski pluralizem« družbenih ved — te se tako oddalje od bazičnega projekta eksaktne znanosti in se preleve v glasovalno mašinerijo »raziskujočih subjektov«: relativnost dognanj in izvajanj, ki je neposredni učinek prejšnjih dveh in ki se v skrajni instanci izteka v funkcionalno podreditev, toda ne družbeni praksi, temveč različnim obstoječim oblastniškim režimom, ki so dovolj zreli za aplikacijo družboslovja na svojem torišču; to pomeni, da se družbene vede preleve v »objektivni« oziroma »nevtralni« politični instrumentarij, ki je na voljo trenutni oblasti, ne glede na to, za kaj se te vede proglašajo; drastično rečeno: konec koncev »vodijo na policijski komisariat« (Koyré), ne glede na to, za kaj se te vede same proglašajo.

Seveda je taka harmonična koincidenca družbene vede — politični režim možna v primeru, ko se teleološki smoter »politične strukture« in ideologije sklada s teleološkim smotrom relevantnih družbenih ved. V skrajnem primeru postane tako koncipirana sociologija družbena nevarnost, saj omogoča sociologu nadzor nad »družbenim vzponom«, »razrednim transfertom« in nad obsežnimi sektorji vsakdanjega življenja, vse to v imenu presoje skritih vrednot.[9]

1.3. Razpravljanje v tej smeri bi nas zavedlo predaleč od zastavljenega raziskovalnega projekta na spolzka tla moralničnega (nekoliko zasebnega) ocenjevanja funkcije in intenc sociologije.

S tem seveda ne trdimo, da sta pričujoča razpravljanje in analiza glede »angažmaja« nevtralna in nedolžna, toda njune usmerjenosti ni mogoče izvajati iz naših zasebnih emocij, temveč iz epistemološkega horizonta, ki v njem »delujemo«, in iz njega izhajajočega koncipiranja predmeta. Vemo, da »sociolog, ki se sili, da bi prezrl vrednostne razlike, ki jih spostavljajo družbeni subjekti med kulturnimi ideali, dejansko izvaja ilegitimno ker nekontrolirano transpozicijo relativizma, ki se mu zaobljublja etnolog, ko obravnava kulture, ki pripadajo različnim družbam.« . . . »Integralni in makinalni relativizem daje isti rezultat kot etični etnocentrizem: opazovalec v obeh primerih nadomešča lastni odnos do vrednot družb, ki jih opazuje (in s tem do njihove vrednosti) z odnosom, ki ga te objektivno združujejo s svojimi vrednotami.«[10]

Če torej povzamemo Miličevo definicijo »etično kulturnih vrednot«, lahko rečemo, da so vrednote:

(1) teleološki smoter delovanja posameznikov, skupin in globalnih družb in pridobitve tega delovanja;[11]

---

[7] Ibid., str. 278; Geigerjeva trditev seveda ne pomeni kakega etičnega stališča, celo profesionalne etike ne. Pač pa pomeni ideološko izraženo zahtevo po rigoroznosti družbenih ved — nobena dobrota ne pomaga človeku, da bi bil dober sociolog.

[8] Cf. V. Milić, op. cit., str. 279.

[9] Cf. W. H. White, L'homme et l' organisation, Plon ed.

[10] P. Pourdieu et al., Le métier de sociologie, Mouton/Bordas 1968, str. 76.

[11] Durkheim pravi v Les formes élémentaires de la vie réligieuse, da so predmeti religioznega oboževanja identični družbi. Družba je navsezadnje realnost **sui generis**, torej je tisto, o čemer so klasični filozofi in teologi mislili, da je bog. Religija potemtakem ni sistem idej in verovanj, ki ustrezajo določenemu objektu (naravi, neskončnosti), temveč je sistem dejanj in čustvovanj, katerih objektivni vzrok je sama družba: »Pojem družbe je duša religije«.

(2) norme delovanja posameznikov, skupin in globalnih družb ter hierarhičnega razvrščanja pridobitev tega delovanja;

(3) baza in okvir sociološkega (in vsakega drugega družboslovnega) diskurza, tudi diskurza o vrednotah, in sicer na dva načina:

a) kot zunanja teleološka struktura tega diskurza in

b) kot merilo pragmatičnih konsekvenc tega diskurza[12].

Milič se sklicuje na Northropa in navaja naslednji citat: »Filozofija, ki definira kako posebno normativno družbeno teorijo, ima dve na videz paradoksni lastnosti, t. j. obenem označuje določen »naj« za kulturo, kar vnaša izbire, moralne vrednote in ideale, ter določen »je« za naravo, kar omogoča verifikacijo. Do te kombinacije »tega, ker naj bi bilo« in »tega, ker je« pride zato, ker ni mogoče definirati kake kulturne norme, ne da bi podmenili in s tem predpisali kake specifične filozofije, toda nemogoče je definirati kako filozofijo, ne da bi obenem postavili trditve o naravi naravnega človeka in fizičnega kozmosa, katerega del in manifestacije je ta človek. Ta, zadnja lastnost vsake filozofske teorije omogoča njeno znanstveno preverjanje prek sklicevanja na naravo in naravnega človeka. Prva lastnost vsake filozofske teorije omogoča filozofiji, da funkcionira kot norma za družbene in kulturne institucije, ki jih je ustvaril človek, in za človekovo obnašanje.«[13]

Ne da bi se spotikali ob simptomatični postulat **navidezne** paradoksnosti filozofije — Kristeva govori v SEMEIOTIKE izrecno o antiparadoksalni praksi v območju ideologema znaka, t. j. v območju meščanskega humanizma — ne ob presupozicijo naravnega človeka in pragmatične — bazične vloge filozofije, pa lahko ponazorimo Milič-Northropovo pojmovanje, ki smo ga prejle razčlenili po točkah, z naslednjima formulama:

realnost: teleologija vs norma = ideal vs pragmatizem

diskurz: teleologija vs norma = presupozicija vs konsekvenca

Vsaka od obeh enačb implicira drugo in se iz nje izvaja: »realnost« kot fikcija diskurza in diskurz kot »odsev realnosti«, diskurz torej pripada ravni »kulture«, v kateri odseva »realnost« (narava, družba).

Najbrž nam ni treba posebej poudarjati, da gre v obeh enačbah in — ker sta obe enačbi izvedeni iz Miličeve definicije vrednot — v Miličevih deskripcijah vrednot za variante klasične (t. j. razsvetljenske) opozicije teorija — praksa in za podvojevanje te opozicije v različnih »fenomenih« oziroma

---

[12] Kot ilustracijo si oglejmo priročno leksikografsko definicijo vrednote/vrednosti. Navajamo po Petit Robert, geslo **valeur:**

I. To, zaradi česar je kdo vreden spoštovanja (prev. veljava, vrlina); hrabrost;

II. 1) Merljiva lastnost (predmeta), ki omogoča zamenjevanje in poželenje; 2) lastnost, utemeljena na objektivni ali subjektivni koristnosti kake stvari; 3) generično ime za vse naslove, ki kotirajo ali ne kotirajo na borzi; III. 1) Lastnost tega, kar ustreza idealnim normam svojega tipa, tega, ker je kakovostno; 2) objekt presoje stvari (kvaliteta); 3) lastnost tega, kar producira zaželeni učinek (učinkovitost, doseg, koristnost); posebej: lastnost tega, kar poteka zakonito (validnost); 4) lastnost tistega, kar zagotavlja določen namen (korist, pomen); 5) vrednota: kar je resnično, lepo, dobro po osebni presoji in bolj ali manj v skladu s presojo sodobne družbe. IV. 1) Merilo (velikosti ali spremenljive količine); 2) konvencionalno merilo (povezano z določenim znakom); 3) lingvistični pomen (besede), omejen ali preciziran s pripadnostjo strukturi (asociativnemu polju, kontekstu); 4) slikarska kvaliteta (bolj ali manj temnega ali bolj ali manj saturiranega tona).

V slovarčku v Izbora socioloških razprav (DZS, Ljubljana 1970, str. 319) pa najdemo tole definicijo vrednote:

psihološko: tisto, kar vzbuja v nas čustvo zadovoljstva — tisto, za čimer težimo in želimo obvladati; sociološko: družbene vrednote — so ideje, norme, aktivnosti in materialni predmeti, ki jim člani neke družbe (skupine) skupno pripisujejo neki pomen za družbo (skupino).

[13] F.S.C. Northrop, The Logic of Sciences and Humanities, Macmillan, New York 1973; str. 339—340, in V. Milič, op. cit., str. 265.

»področjih«. Lahko rečemo, ne da bi spremenili doseg Rastrierovih ugotovitev[14], da je normativni sistem oziroma »struktura« povezana s teleološkim na več načinov:

— je z nje deducirana;
— je vanjo vključena;
— je v prmeri z njo naknadna.

To pa pomeni, da se po Miliću sociologija giblje v mejah horizonta »klasične episteme« z vsemi konsekvencami, ki iz te opredelitve izhajajo.[15] Teleološka struktura vrednot se prezentira kot primarna, kot izhodišče za normativno strukturo vrednot/vrednosti, obenem pa sta ti dve strukturi izotopični, kar pa nima nikakršnih implikacij v zvezi s sinhronijo ali z zaporedjem: teleologija se zgolj prezentira kot primarna, to pove nekaj o načinu njene eksistence in nekaj o načinu funkcioniranja, nič pa o njeni produkciji, zlasti pa ne o njenem viru v zadnji instanci.

1.4. Po Foucaultu[16] »formirati vrednost torej ne pomeni zadovoljiti številnejše potrebe; to pomeni žrtvovati dobrine, da jih zamenjamo za druge. Vrednosti so surogati dobrin« in[17] »vrednost se ne tvori niti narašča s produkcijo, marveč s potrošnjo ... Vrednost se pojavlja samo tam, kjer so dobrine izginile ...« To predvsem pomeni, da vrednota/vrednost ne izhaja iz neke vnaprejšnje sheme (tipa »teleološka struktura«), temveč se producira kot učinek specifičnih odnosov ekvivalence »fenomenov«, ki omogočajo menjavo in konstituiranje sheme, ki se naknadno kažeta kot vnaprejšnji. Šele na tej menjavi, ki ji nujno sledi standardizacija, t. j. »ekonomija«, lahko temelji »teleološka struktura« vrednot kot idealna (se pravi nujno ideološka) reprezentacija menjave in menjalnih odnosov.

Odnos med teleološko in normativno strukturo vrednost/vrednota bi bil — če se opremo na Foucaultov opis produkcije vrednosti (ki sploh ni daleč od Marxove teorije vrednosti — v zvezi s Foucaultovim marksizmom in kriptomarksizmom cf. D. Lecourt, **Pour une critique de l'epistémologie**) — obrnjen, toda ne simetričen: teleološka struktura vrednot je:

— produkt normativne strukture, ki je sama »neposredno« produkt simbolne menjave in kodifikacije (standardizacije);
— je vanjo vključena na poseben način: tako da jo retrodeterminira, ko se manifestira kot smoter in temelj;
— je sekundarna, čeprav izotopična, in ni nujna, čeprav se — ko obstaja — kaže kot izhodišče/temelj: o tem pričajo neteleologizirani kvantificirani vrednostni sistemi (na primer v ekonomiji).

Skratka: »etično kulturnih vrednot« ne moremo preprosto izvzeti iz splošne strukture družbene produkcije vrednot/vrednosti; specifikacije, ki te vrednote posebej določajo, so sekundarne in niso kake »entitete« **sui generis** in še manj **sui iuris,** marveč produkti iste »kulturno družbene situacije«, ki producira sisteme menjave kot vrednostne sisteme, se pravi kot posebno simbolno plast družbene realnosti.

Zveza s saussurovsko teorijo vrednosti v lingvistiki je očitna: Foucaultova analiza vrednosti v klasični ekonomiji se nanjo opira, obenem pa vemo, da se je Saussure pri koncipiranju znaka kot vrednosti oprl prav na koncepte

---

[14] »Zdi se, da reprezentacija elementov realnega ustreza temu, kar Tracy imenuje TEORIJA; in da ureditev teh elementov ustreza temu, kar Tracy imenuje APLIKACIJA (cf. Tracy, Eléments de l'idéologie, t. I., pogl. XVI).

Aplikacija je povezana s teorijo z več tipi relacij:

— je iz nje deducirana
— je vanjo vključena
— je v primeri z njo poznejša ...« (F. Rastier, Idéologie et théorie des signes, str. 8).

Isto lahko rečemo za odnos med tem, kar smo iz Milićevega besedila deducirali kot teoleologijo in kot normativiko, to pa spet pomeni, da se Milićeva koncepcija po epistemoloških razsežnostih in implikacijah ne razlikuje bistveno od Tracyjeve, t. j. od »klasične«.

[15] Cf. Michel Foucault, l'histoire de la folie à l'âge classique. Naissance de la clinique, Plan, Paris 1961; Les mots et les choses, Gallimard, 1966; Archéologie du savoir, Gallimard, 1969; o Foucaultovi epistemologiji cf. D. Lecourt, Pour une critique de l'épistémologie, François Maspero 1972, str. 98—133.

[16] Les mots et les choses, str. 205.

[17] Ibid., str. 207.

klasične ekonomije. Po Saussuru je prava lingvistična enota (znak) vrednost. Saussure se pri razlagi konstitucije te vrednosti zateka k — v lingvistiki in semiotiki že klasični — prispodobi, ki jo povzemamo:

— če pravimo, da je kak predmet, kak novec na primer, vrednost, pravzaprav trdimo:

a) da ga lahko zamenjamo za predmet z drugačno naravo (blago), pod pogojem seveda, da je spostavljena ekvivalenca, ki jo omenja Foucault,

b) da je zmožnost zamenjevanja obravnavanega predmeta pogojena s fiksnimi odnosi med njim in drugimi predmeti iste vrste (med novcem in drugimi novci).

Tako je tudi z lingvistično enoto. Po Saussuru je ta enota znak, se pravi združek akustične podobe (označevalca) in koncepta (označenca); zaradi take strukture ustreza znak zahtevi (a): zmožnost menjave (to je »simbolna menjava« v pravem pomenu besede) se kaže v tem v tem, da znak rabi za označevanje lingvistične realnosti, ki mu ni identična (to realnost doseže prek označenca, vendar ta realnosti ni označenec). Znak ustreza tudi zahtevi (b), saj je njegova konstitutivna označevalna zmožnosti dosledno pogojena z odnosi, ki ga povezujejo z drugimi znaki jezika, tako da znaka ni mogoče dojeti, ne da bi ga locirali na določeno mesto v mreži intralingvističnih relacij.[18]

1.5. Na prvi pogled se najbrž zdi tak preskok od »etično kulturnih vrednot« v kvantificirani znakovni sistem, kakršen je jezik, nekoliko bizaren in samovoljen. Toda utemeljimo ga lahko, če opišemo saussurovske lingvistične oziroma semiološke pojme z izrazi, kakršne predlaga Milić:

(1) vrednota ima status »realnega dejavnika v družbenem življenju«;
(2) vrednota zbuja v ljudeh »globlje emotivne odzive«.[19]

V zvezi z gornjima konstatacijama lahko rečemo:

1a) da ima znak status »realnega dejavnika v družbenem življenju (Saussure govori o »življenju znakov v nedrih družbenega življenja), tak je kot enota znakovnega sistema (jezika, koda), ki je v strukturalni lingvistiki definiran kot »družbena institucija«;

2a) da znak zbuja v ljudeh — ne sicer nujno »globlje emotivne«, vendar pa nujno — »odzive«, to doseže kot »entiteta«, ki označuje, se pravi kot označevalna enota.

Tako vrednota kot znak se aplicirata na način menjave, ki ni preprosta menjava predmeta za predmet, temveč je »simbolna«, s tem pa hočemo reči, da se vrednota/znak zamenjuje za smisel/pomen, to pa pomeni, da aplikacija vrednote/znaka konstituira **sporočilo** kot predmet »intersubjektivne« menjave, omogočene z redudenco obeh relevantnih členov komunikacijskega odnosa.[20] To pa spet pomeni, da je nujna predpostavka vsake komunikacije družbena razprostranjenost koda sporočila.

Če se torej vrednota v opisani perspektivi vede kot saussurovski znak, je mogoče v zvezi z njo izvesti enake konsekvence kot za lingvistični znak: vrednota (znak) je stimulus, se pravi zaznavna substanca (seveda pri vrednosti najbrž ne gre za natanko isto raven zaznave kot pri lingvističnem znaku, vendar je to načelno irelevantno), katere »menjalna podoba je v našem duhu družena z podobo drugega stimulansa, ki ga evocira z namenom, da komunicira«, t. j. spostavlja paradigmatske relacije s pomočjo sintagmatike.[21]

Kot tako imenovani »naravni« sistemi znakov (kakršni so na primer naravni jeziki, retorični sistemi[22] in podobno) so tudi sistemi vrednot nezavedni, avtomatični, dosegljivi naknadno, z refleksijo (tipa etika), ki formira metagovorico vrednot in njene metajezike. Ta metagovorica je pravzaprav tisti pro-

---

[18] Cf. F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Payot 1948, str 115, 153, 155, 158, 159, 163; cf. tudi R. Barthes, »Eléments de sémiologie«, v: Le degrée zéro de l'écriture, Gonthier, str. 127—128.

[19] Cf. V. Milić, op. cit., str. 263 in supra 0.1.3.

[20] Cf. R. Jakobson, Essais de linguistique générale, Ed. de Minuit, 1963.

[21] Cf. P. Guiraud, La sémiologie, P.U.F., str. 29.

[22] V zvezi z znanstveno koncepcijo retorike cf. C.S. Baldwin, Ancient Rhetoric and Poetic, Gloucester, 1959; Renaissance Literary Theory and Practice, New York 1939; E.R. Curtius, La littérature européenne et le Moyen age latin, Paris 1956; A. Kibedi Varga, Rhétorique et littérature, Paris 1970; J. Dubois et al., Rhétorique générale, Paris 1970; posebna številka revije **Communications** La rhétorique, Seuil 1973.

stor, kjer se formirajo sistemi vrednot kot teleološke strukture normativnega značaja, ki se križajo in vzajemno determinirajo z ravnjo »realizacij« — z obnašanjem. Gre za posebno kodeterminacijo, analogno kodeterminaciji jezik/govor v lingvistiki (jezik je po L. Hjelmslevu definiran kot sistem znakov s pravili rabe, govor pa je stratifikacija realizacij), ko sistem sicer opredeljuje vse realizacije, obenem pa ga ni zunaj realizacij, iz katerih je deduciran, pri tem seveda ne govorimo o naravi te dedukcije.

V stilu **New Criticism** (ali z drugimi besedami po Jungu) govorimo o »naravnih« znakovnih sistemih oz. o »velikih enotah diskurza« (Barthes) o arhetipih[23], kakor jih pojmuje Northrop Frye: »Arhetipe tvorijo snopi miselnih asociacij, variabilni skupki, ki se po tem razlikujejo od znakov. Ti skupki vsebujejo mnoge priučene ali sprejete asociacije, ki so lahko komunikabilne, ker so domače vsem, ki se imajo za pripadnike skupne kulture. Ko nanese, da govorimo o simbolizmu, mislimo zlasti na arhetipe, ki so bili dolgo izdelovani, kakršni so arhetipi križa, krone, ali pa na konvencionalne asociacije: belo združeno s čistjo, zeleno z ljubosumnostjo . . .«[24]

Ti »arhetipi« se zde docela samoumevni, toda le na prvi pogled: distinkcija znak — simbol, ki jo izvaja Frye, se kaj kmalu izkaže za nepertinentno oziroma, če uporabimo Jakobsonov izraz — za irelevantno že na ravni morrisovske[25] semiotike, kjer je znak arbitraren, simbol (t. j. v Fryovi optiki »arhetip«) pa motiviran, medtem ko se »priučene in sprejete asociacije«, ki jih vsebujejo »arhetipi«, t. j. »snopi miselnih asociacij«, v saussurovski terminologiji povezujejo v »asociativnem polju«, v kjelmslevovski pa v paradigmatiznih in konotativnih sistemih[26]. To celotno analitično proceduro determinira in usmerja še mnogo bolj kot Fryevi »snopi« ali »skupki asociacij«: gre namreč za sistematičnost in strukturiranost teh »skupkov« oziroma »snopov«, ki vsebujeta zelo visoko stopnjo pravilnosti.

Tako se zdi, da je večina naših izbir — na videz najbolj svobodnih ali pa najbolj racionalnih — pogojena z nezavednimi reprezentacijami mitičnega izvora.[27] To pomeni, da se večina naših izbir na videz utemeljuje »racionalno« — v zdravem razumu in splošnem mnenju — dejansko pa izhaja iz retoričnih ali iz ideoloških (t. j. pretežno nezavednih) sistemov »kulture«, pri tem sta retorika in ideologija v nujnem odnosu: ideologija je forma (v hjelmslevovskem pomenu) označencev konotacije oziroma sekundarnih modelirajočih si-

---

23 Milić se sklicuje na arhetipe, ko skuša skozi zadnja vrata — potem ko se je razglasil za neetnocentrika in neabsolutista — pripeljati absolutne vrednote, t. j. take, ki »objektivno« veljajo v »vseh« kulturah. Dobesedno pravi: »Vrsta antropologov, ki so v zadnjem času kritizirali teorijo kulturnega relativizma, trdi, da je obstoj jedra etično kulturnih vrednot mogoče empirično dokazati.« (V. Milić, op. cit., str. 275). Predvsem gre za radikalno zmedo med horizontom empirije (ta dopušča izjeme) in horizontom znanstvenih konceptov (ki ne dopušča izjem). Nam se torej zdi, da »obstoj jedra etično kulturnih vrednot«, ki ga je mogoče »empirično dokazati«, ne dokazuje univerzalnosti in ne nujnosti tega »jedra«, prav tako kot konvencionalno (t. j. »kulturno«) popravljanje mrežnične slike v možganih, ki je empirično dokazljivo pri večini človeških skupin in celo pri živalih, nima konceptualne vrednosti. Drug primer prezgodnjega posploševanja in napačne dedukcije je Goričarjeva (in ne samo njegova) razlaga incesta: empirična razprostranjenost prepovedi incesta naj bi bila rezultat genetičnih izkušenj »primitivcev« — to izvajanje temelji vsaj na dveh napačnih ali vsaj nepreverjenih predpostavkah: (1) nekoliko dännikenovsko mnenje, da so naši »primitivni« predniki in sodobniki zmožni programirati socialno medicinsko statistiko za nekaj generacij vnaprej in obdržati evidenco za nekaj generacij nazaj, zlasti v hipotetičnih okoliščinah promiskuitete, če vemo, da je funkcija očeta bolj socialno kulturna kot biološka v mnogih eksogamnih strukturah »družine«. V nekaterih družbah pa pomeni dovoljenje za kršitev incesta najvišji privilegij in je atribut božanskega. (2) Degenerativne posledice incesta biološko niso dokazane, temveč hipostazirane, lahko rečemo, da so v obstoječi obliki incidenca moralnega diskurza v diskurz naravoslovja.

24 Cf. N. Frye, Anatomie de la critique, P.U.F., str. 128.

25 Cf. Ch. Morris, Writings on the General Theory of Sings, Mouton 1971.

26 Cf. Saussure, Cours de linguistique générale; R. Godel, Sources Manuscrites de Cours de linguistique générale de F. de Saussure, Droz, Genève 1969; L. Hjelmslev, Prolegomènes à une théorie du langage, Seuil 1968.

27 Cf. R. Barthes, Mythologies, Seuil 1957

stemov (Lotman), retorika pa je forma konotatorjev oziroma označevalcev konotacije.[28]

To pomeni, da so pravzaprav vsi dobri in večinoma odkritosrčno mišljeni razlogi našega okusa želja, sodb, izbir in podobnega najprej pretveze in izgovori, nato pa simptomi nezavednih (to pa nikakor ne pomeni »iracionalnih«, nedoumljivih, anarhičnih, nelegitimnih in podobno) sistemov.

1.6. Kot smo že rekli, so za Saussura vrednosti predvsem odnosi elementov sistema — znakov — med seboj in do entitet zunaj sistema. Vrednost je nujni učinek/produkt sistema, sistem — v saussurovski terminologiji jezik — pa je sistem znakov s pravili rabe. Barthes primerja saussurovsko lingvistiko in ekonomijo[29]: »delo in mezda, označevalec in označenec (to je pojav, ki smo ga doslej imenovali **pomenjenje**); vendar prav tako v lingvistiki kot v ekonomiji ta ekvivalenca ni izolirana, kajti če spremenimo enega njenih terminov, se polagoma spremeni ves sistem. Da bi obstajal znak (ali ekonomska »vrednost«), je na eni strani potrebna zmožnost **zamenjevanja** nepodobnih reči (dela in mezde, označevalca in označenca) in na drugi strani **primerjanje** podobnih reči med seboj ... pomen (to je zmožnost teleologizacije oziroma spremembe vrednosti v vrednoto, op. B. R.) je zares povezan le z rezultatom te dvojne determinacije: pomenjenja in vrednosti. Vrednost torej ni pomenjenje«. Po Saussuru izhaja vrednost iz »recipročnega položaja delov jezika«,[30] po Hjelmslevovih stratih pa se pomenjenje udeležuje substance vsebine, vrednost pa substance forme.

Saussure je ta dvojni pojav pomenjenja in vrednosti ilustriral s prav tako splošno znano prispodobo o listu papirja: če ta list razrežemo, dobimo različne kose (A, B, C), obenem pa ima vsak kot sprednjo in zadnjo stran, ki sta bili razrezani obenem (A-A', B-B', C-C') — to je pomenjenje. Z drugimi besedami: ta prispodoba omogoča koncipiranje produkcije pomena — ne več kot korelacijo označevalec/označenec, temveč predvsem kot dejanje simultane razrezave dveh amorfnih gmot: gmote idej in gmote zvokov. Tako producirani znaki (vrednosti) so torej **articuli,** proces razrezave pa artikulacije. Med tema dvema gmotama je pomen red, toda ta red je pravzaprav delitev. Jezik oziroma sistem je vmesni objekt med čutnostjo in mislijo: povezuje ju in ju obenem razstavlja s simultano artikulacijo in s svojo »vmesnostjo«.[31]

Ta pojav ilustrira Saussure še z eno prispodobo: označevalec in označenec sta dve stikajoči se gladini kot gladina zraka in gladina vode, sapa razdeli vodno gladino na valčke: enako je označevalec razdeljen na articule.

Sistem je potemtakem domena artikulacij, pomen je pred vsako razrezavo (artikulacijo), v kateri se sproducirajo znaki/vrednosti. To lahko povemo tudi takole: znaki/vrednosti so neogibno produkt neke artikulacije, ki jo omogoča sistem (jezik, red, pomen, teleologija) in ki omogoča sistem.

(Se nadaljuje)

---

[28] Cf. id., »Eléments de sémiologie«, str. 165.
[29] Ibid., str. 128.
[30] R. Godel, Sources manuscrites ..., str. 90.
[31] Cf. F. de Saussure, Cours ...

DRAGI BRALEC,

[illegible]

DRAGI BRALEC,

popolno pravico imate do informacije o nekaterih zaskrbljujočih vprašanjih, s katerimi se tareta uredništvi PROBLEMOV-RAZPRAV in PROBLEMOV-LITERATURE in katerih učinek se kaže tudi v padajoči nakladi časopisa.

Gre seveda za ne povsem razčiščeno razmerje RAZPRAVE/LITERATURA ter za to, ali naj se v RAZPRAVAH še ohrani koncept samostojnih, pretežno tematskih številk. Uredništvo PROBLEMOV-RAZPRAV je kritično ugotovilo 1. da je bil v preteklih letnikih premočan poudarek na bazičnih tekstih, kar zožuje krog bralcev, 2. da smo zgubili stik ne le s PROBLEMI-LITERATURO, marveč sploh z našo literarno produkcijo, oziroma: da je LITERATURA zaradi specifičnosti svojega razvoja v zadnjih letih zgubila stik z nami. Hkrati pa je uredništvo še nadalje mnenja, da bi bila velika škoda, če bi opustili enotne tematske številke; da je ta orientacija — trenutno enkratna v Sloveniji — nedvomno dokazala svojo plodnost, da **ni** v njej neposredni razlog za upadanje naklade (omenimo naj zgolj starejšo številko o nacionalnem vprašanju, ki je bila — kljub popolni tematski enotnosti — razprodana).

Odgovor je treba iskati drugod. Obrniti se je treba k temam, ki omogočajo širok razpon pristopov, od bazično-teorijskih do takšnih, ki so bliže 'empiriji', torej k temam, ki so **hkrati** vredne stroge teorijske raziskave in aktualne. Tako bo letos uredništvo PROBLEMOV-RAZPRAV po vzoru lanske »mladinske« številke organiziralo tematski številki o NOVIH PRAKSAH V PSIHIATRIJI ter o ŽENSKAH IN ŠOLSTVU. V obeh se bodo kot novi sodelavci vključili tudi naši strokovnjaki za obravnavana področja. Poleg tega pripravljamo tudi BESEDIŠČE TEORIJ O OZNAČEVALNIH PRAKSAH; ob njem gre resda znova za pretežno bazično-teorijsko usmerjeno številko, toda upoštevati je treba, da bomo skušali prav sistematično obdelati temeljne pojme teh teorij in na ta način razbiti določen hermetizem, ki se drži doslejšnjega razvijanja teorije označevalne prakse v PROBLEMIH-RAZPRAVAH.

Drugemu očitku — zgubi stika z literarno produkcijo — bo uredništvo skušalo odgovoriti s tem, da bo vpeljalo novo rubriko, katere uvodnik lahko preberete v pričujoči številki.

In res — kaj pa je s številko, ki jo pravkar držite v rokah? Kljub temu, da še ni zaznamovana z napovedanimi spremembami, upamo, da prinaša dovolj zanimivega branja. Opozorimo naj na prevode: poleg — že običajnih — avtorjev iz polja teorije označevalne prakse celoten uvod k Adornovi **Negativni dialektiki**, temeljnemu delu tim. »frankfurtske šole«, delu, ki skuša radikalno retematizirati pojem dialektike, ter pri nas še neprevedeni krajši spisi Franza Kafke. Poleg tega zajemajo teorijski prispevki tri pri nas aktualne usmeritve: fenomenološko-hermeneutično smer, marksizem kot »kritično teorijo«, teorijo označevalne prakse. In — ne nazadnje — dovolj polemičen uvodnik k novi rubriki.

Pa še to: opravičujemo se zaradi gostejšega tiska. Razlogi zanj so seveda finančne narave.

Uredništvo PROBLEMOV-RAZPRAV

PROBLEMI
PROBLEMI