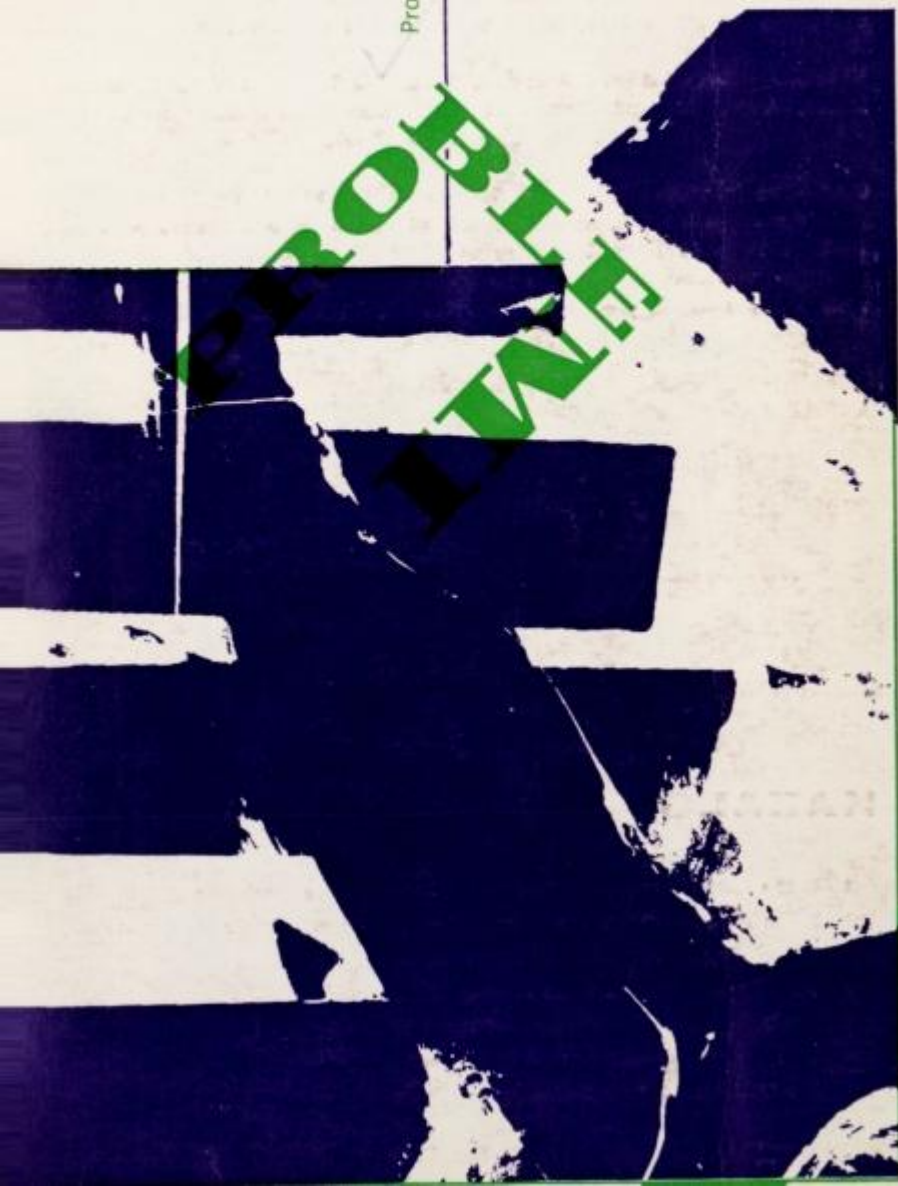


194215

RAZPRAVE

Problemi, št. 115, julij, letnik X



PROBLEMI



RAZPRAVE

Problemi, št. 115, julij 1972, letnik X

Glavni urednik Spomenka Hribar, odgovorni urednik Slavoj Žižek, tajnik uredništva Andrej Medved, lektor U. V., likovni urednik Tomo Podgornik.

Uredniški odbor: Vladimir Arzenšek, Spomenka Hribar, Lev Kreft, Matjaž Maček, Andrej Medved, Rastko Močnik, Milan Pintar, Braco Rotar, Ivo Urbančič in Slavoj Žižek.

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Tajnik uredništva posluje vsak ponedeljek, sredo in petek od 12. do 14. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din. Izdajata predsedstvo RK ZMS in SŠ LVZ. Tiska tiskarna PTT v Ljubljani.



PO 2661/1975

KAZALO

- 1 Braco Rotar: Vprašanje statusa družbenih ved in semiotike
- 32 Milan Dekleva: Zrela enostavnost Jenkove pesmi »Vstala je narava«
- 42 Matjaž Potrč: Nevarnost skladja I
- 49 Slavoj Žižek: Temna stran meseca II
- 92 Ivo Urbančič: Uvod v študij hermenevtike
- 101 Tine Hribar: Spornost ontološke diference
- 123 Ivo Urbančič: Dvakrat zamujena priložnost

VPRAŠANJE STATUSA DRUŽBENIH VED IN SEMIOTIKE

Uvod

Horizont spraševanja oziroma raziskovanja kake znanosti, se pravi njen diskurzivni horizont in njegove implicit(ira)ne možnosti koncipiranja spoznavnih predmetov, omogočajo postulati (kriteriji, se pravi pertinenca) te znanosti prav glede na implikacije koncepcij spoznavnega predmeta. Te koncepcije spoznavnega predmeta so generativne matrice diskurza posamezne znanosti (in s tem znanosti), to pomeni, da so v koncepcijah predmeta na določen način že vnaprej podane, pred-pisane (pre-skribirane) (opozarjamo na temporalno razsežnost predpisa) možnosti posameznega znanstvenega diskurza. Hkrati seveda govorimo o retroaktivni moči diskurza nad koncepcijo spoznavnega predmeta. Lahko tudi rečemo, da pertinentne poteze tvorijo spoznavni predmet znanosti in da vsaka sprememba v horizontu pertinence sproži spremembo strukture znanstvenega diskurza.

Tukaj je mesto, na katerem se moramo distancirati od heglvske znanosti kot »kroga krogov«. Znanstveni diskurz (kot govorjenje, kot linearna govornjena veriga, po Saussuru poljubna glede na označence) temelji na konceptu arbitrarnosti znaka, iz katerega izhaja in na katerem temelji (navidezna) linearnost znanstvenega in ideološkega diskurza: govoriti o istem na različne načine pomeni govoriti (in v tem govorjenju je skrito tudi »pisanje«) — v bistvu — isto. To isto (skupn imenovalac, označenec več/označevalec manj), v katerem v zadnji instanci sovpadajo diskurzi o istem, je v posameznih diskurzih enega »spektra« vendarle na različne načine navzoče/manjkajoče, na različne načine zatrto, zabrisano, odloženo; označenec kot sovpadanje pomena in referenca (zmeraj postavljenega kot realni predmet — vir in cilj — diskurza, ki pa se v temporalnem — in drugačnem odlogu referenca kot označenca več (in obenem manj) na »koncu« verige izkaže za model, za označenec, ki igra označevalec in ki je zmeraj že (manjkajoči, zatrti, odloženi) označevalec za neki drugi označenec v neskončnem oddaljevanju verižne substitucije, za nov spoznavni predmet, ki je »pod«, »za« ali »v« tem in v katerega se izteka znanstveni diskurz kot v svoj cilj; ki pa je — upoštevaajoč reprezentirujočo (tukaj še v vlogi deskripcije) funkcijo znanosti, ki je funkcija njenega »površja« in nereprezentirajoče **delo** znanosti — tisto »operacijo«, ki se »vrši« »pod«, »za« ali »v« diskurzu kot spočenjanje diskurza, ali še globlje: upošteva je produkcijo (produkcijo diskurza in predmeta —

je navsezadnje reprezentacija in reprezentirano 1. **učinek** in 2. produkt te znanosti. Tu ni nikakršne transcendence, temveč neskončno veriženje. Transcendenco vzpostavlja ideologija s svojim ppredmetom, ki je označevalec za teleološki cilj (tj. označenec), nec), ki pa pogosto simulira predmet znanosti, kot ideološki diskurz pogosto simulira znanstveni diskurz, kar mu omogoča reprezentacijska funkcija diskurza. Ideološki diskurz se nenehno — kot krog krogov — vrača v lastno izhodišče, potrjujoč svoj predmet kot realni predmet, svoj teleološki cilj pa kot zadnji označenec v vlogi označevalca (kot referens in pomen/smisel hkrati), to je kot **resnico**.

Skratka, postulati znanosti morajo, da bi ustrezali kriterijem znanstvenosti — naj tukaj zaradi razumljivosti (torej iz ideoloških, bolj taktičnih vzrokov) začasno uporabimo to ohlapno označbo. — 1) onemogočati **nenehno reprodukcijo** spoznavnega predmeta po vnaprejšnjem ideološkem modelu (védenju); predmet ideologije tako v strogem pomenu ni spoznavni predmet, temveč predmet, ki preko **vloge** spoznavnega predmeta (in ne dela, ki producira spoznanja kot pri znanostih) prikriva in omogoča bistveno drugačne funkcije, kot je spoznavanje (npr. religiozni diskurz, ki s pomočjo spoznanja svojega predmeta uravnava celotno pojmovno/vrednostno polje množice vernikov in s tem njihovo védenje in obnašanje, ki ga v skrajni instanci zahteva vladajoča ideologija; »spoznavni predmet« ima položaj resnice, temelja v pomenu zahodnega verstva) in 2) omogočati **produkcijo** spoznavnega predmeta.

Zato se bomo morali posvetiti nekaterim splošnim ugotovitvam epistemologije diskurzivnih tvorb, pretežno ugotovitvam, do katerih so prišli L. Althusser in sodelavci revije Cahiers pour l'analyse, delavci Epistemološkega krožka na Ecole Normale Supérieure v Parizu. Njihova dognanja nam bodo rabila za teoretično izhodišče in oporo pri našem izvajanju. (op. 1)

Ideologija in ideologije.

Semiotika je znanost o diskurzih (o sistemih pomenjenja, o označevalnih praksah), je torej (v tem primeru) **teorija** diskurza. To pa pomeni, da »v sedanji obotavljivi etapi, razdeljeni med scientizem in ideologijo, prežema semiotika vse »predmete« domene »družbe« in »misli«, kar pomeni, da prežema družbene vede in išče sorodstva z epistemološkim diskurzom« (op. 2). Ta opredelitev statusa in »kompetenc« semiotike seveda implicira in predpostavlja — implicira in predpostavlja na poseben način, ki ga bomo še opredelili — Saussurovo predvidevanje, da se bo semiologija razvila kot znanost o diskurzih (»sistemih znakov«), vendar se koncept znanosti, ki ga Saussure postavlja kot lingvist, razlikuje od znanosti (teorije), kakor jo opredeljuje Althusser; razlikuje se predvsem po konceptualnem horizontu: zadeva horizont **reprezentacije**, medtem ko althusserovska koncepcija zadeva horizont **produkcije** (prav ta dva konceptualna horizonta bomo skušali razmejiti v nadaljevanju besedila).

(Op. 1) Gre za skupino historično materialistično in dialektično materialistično usmerjenih raziskovalcev. Gre za sijajne in prenicljive analize, ki se kritično-analitično lotevajo vsega instrumentarija sodobnih družbenih (humanističnih) ved, zgodovine znanosti, ideoloških koncepcij in drugih diskurzivnih formacij.

(Op. 2) Julija Kristeva, *Seméiotiké*, Paris, Seuil 1969, str. 23.

Toda kljub omenjenemu razlikovanju implicira (tj. tudi prikriva) Saussurovo predvidevanje semiologije potezo, iz katere lahko izvedemo: »vsaka znanost je najprej znanost o ideologiji v svoji domeni«; predmet semiotike je (pred vsemi drugimi predmeti, torej predvsem) semiotični diskurz sam, kot »materija«, ki jo mora semiotika šele **predelati**, torej semiotika kot ideologija za semiotično teorijo (op. 3). Razlika med semiotiko in drugimi znanostmi je v eksplicitiranju tega postopka. To pa pomeni načenanje (ideološkega) kontinuuma posameznih znanstvenih diskurzov s konceptualizacijo diskontinuitet (prelomov, zlitij, rezov) v epistemičnem horizontu. »Ker izvaja »izmenjavo aplikacij« med sociologijo, matematiko, psihoanalizo, lingvistiko in logiko, postaja semiotika vzvod, ki vodi znanosti k izdelavi materialistične gnoseologije. Preko semiotične intervencije se sistem znanosti vidi decentriranega in primoranega, da se obrne k dialektičnemu materializmu, da tudi njemu omogoči videti izdelovanje pomenjenja, se pravi producirati gnoseologijo. Znanstveni sistem je potegnjjen iz plitvosti (platitude) in dodana mu je globina, ki misli operacije hkrati, ko ga **konstituira** — fundus, ki misli označevalno dogajanje.« (op. 4).

V domeno semiotike vstopajo načelno vsi tipi diskurzov ne glede na substanco in epistemološki status: tako je predmet semiotike tudi ideologija kot specifični diskurzivni tip in ideologije kot specifični diskurzi znotraj ideološke diskurzivne formacije (op. 5), ki na eni strani ustrezajo splošnim kriterijem in karakteristikam ideologije, ki pa imajo tudi poteze, ki so njihova differentia specifica. Hkrati pa lociranje in obmejitev ideološkega polja — naj se spet zatečemo k tako prikladni althusserovski terminologiji — osvetljuje epistemološki status semiotičnega diskurza na dveh ravneh: kot diskurz o semiotičnem predmetu (kot teorijo) in kot znanost o ideologiji (tukaj se začne večpomenskost semiotike): semiotika se prezentira kot »sorodnica« epistemološkega diskurza; lahko celo rečemo, da semiotika kot globalni projekt nenehno »verificira« lastno epistemologijo z nenehnim subvertiranjem utečene »strokovne« terminologije (terminologija kot govorica meja, rokov; zapore) in s tem koncepcije spoznavnega predmeta z uvajanjem novih (tudi »uvoženih«) kategorij in s temeljitim regrupiranjem (revalorizacijo in redistribucijo) pojmovne in kategorialne strukture lastnega diskurza, se pravi z novim razmejevanjem domene, z novo terminologijo.

Epistemološki diskurz, ta »sorodnik« semiotičnega diskurza, je torej za semiotiko izredno pomemben in nasprotno: vprašanje združitve in nenehnega združevanja teh dveh diskurzov se kar naprej zastavlja in ostaja odprto, da bi se lahko zastavilo v drugačnem redu, na drugi ravni. Na to moramo opomniti, da bomo lažje razumeli naravo in namen ovinka na poti našega razpravljanja, ovinka, ki

(Op. 3) »Znanost je predvsem znanost o ideologiji v lastni domeni«, J. Kristeva, *Ibid.*, str. 23.

(Op. 4) *Ibid.*, str. 21.

(Op. 5) Michel Foucault definira diskurzivno formacijo tako: »Diskurzivna formacija torej ni idealna, kontinuirani tekst brez raskavosti, ki poteka pod mnogoterostjo protislovij in jih rešuje v mirni enoti koherentne misli; to ni nič bolj površina, na kateri je pravkar v tisočerihih različnih vidikih odsevalo protislovje, ki bi bilo zmeraj v zamudi, toda povsod dominantno. To je bolj prostor mnogoterih neskladij; to je skupek različnih opozicij, katerih ravni in vloge je treba opisati.« (*L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1969, str. 203.) Očitno je, da ta opredelitev ne izhaja iz horizonta diskurzivnih formacij, temveč iz horizonta znanosti o njih — horizonta »arheologije vedenja«.

nekako zavija vase (zavija v »notranjost« svojega govorjenja), ki se krivi kot premaknitev pogleda (vedenja, spoznavanja) v prizmi (še zmeraj) kartezijanske optike našega izvajanja.

Najprej bomo torej skušali opredeliti epistemološki status semiotičnega diskurza; pri tem bo seveda šlo za opredelitev v omejenem horizontu — horizontu, ki ga bomo skozi vse besedilo tega spisa eksplisitirali. Zato bomo morali povedati kaj več o ideologiji in ideologijah. Hkrati moramo vedeti, da je vsak sistem pomenjenja (tj. označevalna praksa) — vsaj za znanost in vsaj na prvi stopnji raziskovanja — nezajemljiv drugače kot v »agregatnem stanju« diskurza, v svoji »inkarnaciji«, toda hkrati v tekstu, v katerem je diskurz investiran (kot intenca, kot primarna transparenca). Lahko rečemo, da sistema pomenjenja (znanosti, umetnosti, ideologije, religije) zunaj diskurza ni, kakor (po drugi strani in na drugi ravni) ni diskurza zunaj teksta, tega tkanja, v katerega je uvezen. Zunaj pojma diskurza so samo prakse, ki še niso zasnovane kot diskurz, ki pa jih je mogoče tako začrtati — možna in virtualna je semiotika »nediskurzivnih« praks, vendar se v primeru semiotične obdelave te prakse najprej pokažejo kot nekakšni diskurzi.

Hkrati pa ta **znotraj** diskurza uvaja plastičnost v linearnost njegovega potekanja: plastičnost, ki zadeva logos (s paradigmatično, tj. tudi metaforično serijo: govor/govorica/diskurz, z nekakšno paradigmo sintagme, z metaforo metonimije) v njegovem veriženju, vrstenju kot nabrekliina teksta.

Iz zgornjega je očitno, da problem statusa semiotike (kot teoretske prakse) zadeva odnose med posameznimi diskurzivnimi formacijami v domeni družbenih ali humanističnih ved, torej v domeni, kjer je filozofija po tradiciji postavljena za »kraljico znanosti«, zlasti pa se tako — čeprav z različno očitnostjo — postavlja filozofija sama. Ta status filozofije je seveda možen le kot učinek posebne hierarhične strukture vrhne stavbe, v kateri figurira filozofija kot naslednica (in tako po mitični razsežnosti nasledstva kot reinkarnacija) teologije in si (samoumevno in prikrito, tj. nekritično) prilašča njeno odločajočo vlogo, le da v ideološkem polju humanizma in v kontekstu drugih, v taki osvetljavi njej podrejenih diskurzov (govorimo seveda o novoveški zahodni filozofiji, iz katere tudi sicer izvajamo našo predstavo o vlogi in statusu filozofije). »Ne da bi povzemali podrobnosti relacij med filozofijo in znanostmi, zakoličimo pglavitne točke: Descartes si je prizadeval, da bi jim pomagal, da se utemelje, Kant jim je s **svojo** metodo vsilil zunanjo in notranjo jurisdikcijo, Bergson, Husserl in Sartre so se vsak na svoj način trudili, da bi jih »spet postavili na mesto.« (op. 6). Status filozofije, v katerega se sama postavlja, in ki ga sama postavlja, je status splošnega pojmovno vrednostnega regulativa, to je status **nad, pred** in **po** glede na druge diskurzivne prakse (kot »njihova« filozofija). Filozofija je v skrajni instanci isto kot sistem »svetovnega nazora«, je ideološka »teorija« (in s tem Althusser razlaga afilozofsko, boljše transfilozofsko marksistično in leninovsko podjetje), ki »tematizira« svet, je navsezadnje tista ideologija, ki tvori okvir za »specialne« ideologije, kakršne so morala, religija, estetika, umetnost itn. Tako je filozofija najpopolnejša inkarnacija humanizma in bo vse, kar bo na teh straneh pove-

(Op. 6) T. Herbert, »Reflexions sur les sciences sociales, et, spécialement, psychologie sociale«, Cahiers pour l'analyse 1—2, str. 142.

danega o humanizmu, v skrajni instanci zadevalo filozofijo kot ideološki diskurz s specifičnim statusom.

Ta filozofska ideologija pa je »nepoznavanje znanosti« (op. 7), čeprav po lastni poziciji v strukturi ideološkega polja in (se pravi) po poziciji zase v »sistemu« ideologij prav ona odloča o statusu in hierarhični stopnji posameznih ideoloških in znanstvenih diskurzov; kot posamezne ideologije ali ideologijo (kot nerazlično od eminentno ideoloških diskurzov, kakršna sta na primer estetika in etika), tj. ko svoje »odmikajoče« se derivacije pa vidi skupek znanosti, ki se ji kažejo kot sistem znanosti ali Znanost. Znanost se v filozofskem diskurzu predstavlja kot generativni princip, kot deblo, ki vstopa v neskončno se deleče veje in vejice znanstvenih disciplin in specializacij.

Ta derivacija znanosti pa hkrati pomeni različnost skupka znanosti od filozofije, vendar gre za neko potlačeno in odloženo razliko, preko katere se filozofija ogleduje v znanstvenem diskurzu kot v (»re«-konstruiranem) zrcalu: ta razlika omogoča »filozofije znanosti« in »filozofijo znanosti« (v ednini). Hkrati je ta odnos posvojitve tudi temelj še zmeraj aktualne ideologije scinetizma (ki je vulgarna filozofija, tj. spontana ideologija znanosti, ki se manifestira tudi kot »humanizem znanosti«) in ideoloških aplikacij modelov in koncepcij posameznih znanosti (npr. strukturalizem).

Filozofija je hkrati posebno nepoznavanje znanosti, posebno branje (razbiranje) teoretičnega teksta, ki nekoliko zavre intencijo znanstvenega diskurza; branje, ki predpostavlja »poznavanje prave problematike znanosti«, ki je po metafizičnem projektu »za«, »nad« ali »pod« znanstvenim diskurzom; branje, ki sestoji iz operacije prekvalificiranja posameznih skupkov znanstvenih dejstev — in to je zavora intencij znanstvenega diskurza — v skupek dejstev, na katera se lahko opre ideološki diskurz, iz modifikacije predmeta znanosti, ki zadostuje za preobrazbo v (v znanstveni diskurz in v njem investirani, znanosti imputirani) predmet filozofske ideologije.

Filozofija lahko obravnava diskurz kake znanosti samo iz izhodišč, ki so za ta diskurz zunanja, »absolutna« merila, glede na smoter, ki — v filozofični projekciji — leži prav tako zunaj (čeprav — v isti projekciji — nekako v dosegu, pa vendar nedosegljivo) znanstvenega diskurza; merila, ki jih filozofija postulira kot imanentne kriterije vsakega diskurza.

Gornje izvajanje je bilo potrebno zato, ker semiotika skupaj z znanstveno epistemologijo stopa »prav na mesto«, ki je doslej nesporno pripadalo različnim filozofijam znanosti in drugim diskurzivnim formacijam (denimo »umetnosti«). V nasprotju s filozofijami pa išče semiotika »notranje« zakonitosti in relacije posameznih diskurzov, ko jih koncipira kot označevalne prakse, se pravi zakonitosti in relacije, ki so kriteriji produkcije samega diskurza in tako sredstva in pogoji za produciranje diskurza kot učinka specifične naddeterminacije in produkta dela znanosti. Diskurzivni efekti, ki so za filozofijo oporne točke, bolj natančno: točke njenega vpadanja v posamezni diskurz pa so za semiotiko samo učinki produkcije pomena v specifični naddeterminaciji in elementi sekundarnega pomenjenja znan-

(Op. 7) »... ne gre več za presojo znanosti glede na kantovski stil ali za njihovo potlačitev na fenomenološki način, to, kar se danes definitivno vrača, da razkaže perverzije znanstvene subjektivnosti, in ko to stori, požene na trg novo filozofsko ideologijo, novo nepoznavanje znanosti.« T. Herbert, »Reflexions...«, str. 143).

stvenega teksta. O tem — zlasti o konceptu naddeterminacije (sur-détermination) bomo še govorili v nadaljevanju besedila.

Filozofija kot realni, tj. ideološki diskurz se »pri novih, tako imenovanih znanstvenih praksah, kakršne so številne »družbene vede«, še danes obotavlja glede najmanj drage taktike: prav bi bilo, da jih proglasi za »mračne sholastike«, ali pa jih bi bilo treba razglasiti za »škodljive tehnike« (op. 8). Tudi tukaj ima filozofija funkcijo vlada-joče ideologije: nastopa v vlogi ovire (kar je njena zgodovinska vloga ob koncu dobe meščanske vladavine) novemu, kot ideološka pregrada (zapora ideološkega polja), kot specifična naddeterminacija humanistične domene, domene, ki je komaj načeto kraljestvo »svetovnega nazora«, »mnenja«, »subjektivnosti« in drugih terminov iste grupacije (op. 9). To kraljestvo ni samo komaj načeto, temveč je tudi branjeno divje, neusmiljeno, kakor da gre za pravo osvajanje, toda ta obramba je nediferencirana: »boji« potekajo tako proti novim ideološkimi mutacijam, ki težijo na svoj prostor znotraj obzidja (ki ta prostor nazadnje tudi dobe brez »škode« za strukturo ideološkega polja), kot zoper koncepcije iz drugega horizonta, tj. iz območja znanosti o družbenih formacijah (ki so v nadaljnjem postopku sicer izpostavljene adoptivnim poskusom ideološkega polja — takšen je na primer poskus »socialističnega humanizma«, toda o tem pozneje — ki pa nikoli **ne končajo** znotraj obzidja, ker se prej ali slej pokaže subvertivno in destruktivno učinkovanje teh koncepcij na strukturo ideološkega polja — tako so v ideološkem polju samo njihovi pojmi — predstave) — med katere navsezadnje (in glede na različne horizonte semiotičnega diskurza) prištevamo tudi semiotiko. No, naša naloga ni braniti teritorialne interese kogarkoli. To naj bo samo bežen ekskurz v razmere na mestu, kamor se podaja semiotično podjetje, v domeni, v katero vstopa in po Saussuru upravičeno vstopa kot znanost o znakovnih sistemih (sistemih pomenjenja, označevalnih praksah), čeprav se kot znakovlje še obotavljivo ozira, kot semiologija še koketira s filozofijo.

Filozofija igra to vlogo tudi, ko gre za — vsaj nazunaj — docela različne filozofije: tudi, ko gre za »nesubjektivne« ali »nehumanistične« filozofije (če se sklicujemo na ti moderni in očitno protislovni klasifikaciji: nesubjektivnost in nehumanističnost namreč izključujeta filozofijo Cf. op. 9), za ideologijo, ki »se je — kot vemo — lotila

(Op. 8) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 142.

(Op. 9) »Poprej smo opomnili, da filozofija kot ideološka praksa, ki sintetično združuje superponirane plasti politične prakse, vodi k pozabi tega, kar smo imenovali družbeni ukaz, v **končnosti subjekta**. To docela očitno velja za vso kritično filozofijo, umeščeno v filozofski subjektivnosti, do vštveši Husserla. Ta ideologija se je — kot vemo — lotila lastne — navidezne — destrukcije ter zapoznalo sproducirala bastardni filozofem, ki skuša pozabiti svoje izvire: gre za **konkretno individualno subjektivnost** v formi sartrovske eksistence ali politzerovske drame na primer (seznam ni omejitven, gre le za podajo orientacijskih točk). Pomembna transformacija, ki uvaja ta filozofem, je v tem, da subjekt, daleč od tega, da bi potlačil (zatrli) družbeni ukaz v končnosti, da bi ga prezrl, »daje« nasprotno ta ukaz »na pogled« v tej končnosti sami; konkretni subjekt postane subjektivni izraz ukaza. Subjekti postanejo tako središča perspektive, recipročno situirana v družbeno prakso in kolektivno odgovorna zanj, kolikor vsa prispevajo k njeni formi. Neskončna dejavnost in pasivnost eksistencialnega subjekta ali dramatična lucidnost in nevrotična slepota politzerjevskega subjekta postaneta tedaj dve neločljivi plati konkretne subjektivnosti; subjekt kot absolutni izvir in konec samega sebe sme zmeraj reorganizirati ukaz, toda koeksistenca drugih absolutnih svobod skrepeni ukaz v quasi-neskončno inercijo.« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 154—155)

lastne — navidezne — destrukcije«, saj gre pri tej vlogi navsezadnje za njeno nereflektirano (se pravi filozofsko, tj. ideološko reflektirano) vrednostno (in ker je sistem vrednot vladavina svetega — hierarhično) pozicijo v sistemu vrednot, za katerega ključ se postavlja sama.

Če je namreč koncept teorije (v althusserovskem pomenu) — se pravi koncept znanosti — utemeljen, »filozofija kot nevtralno stanje (tudi kot samoumevni ključ distribucije vrednosti in statusov v domeni njenega ideološkega polja; op. B. R.) izgine« (op. 10) in razgali se njena zainteresirana subjektivnost.

Domena »humanističnih ved« oziroma vsaj približno domena znanosti o družbenih formacijah je po rojstvu skupka znanosti, ki so zasedle tradicionalno območje »filozofske« fizike, s katerega pa se je filozofija samo na videz umaknila, dejansko investirala svoje koncepcije v domeno »naravoslovnih znanosti« mnogo bolj, kot bi po bežnem pogledu lahko pričakovali: s teleologijo, ki jo na-tovarja na diskurze teh znanosti (ideološki nadnaboj — surcharge); po tem investiranju teleološkega Smisla je naloga znanosti prispevati k »humanizaciji« družbe, ki ni nič drugega kot ohranjanje vladajočega normativnega sistema in garancij; z ideološko totalizacijo regionalnih konceptov, kakršna sta v newtonovski fiziki statika in dinamika (kar je za dolga leta zavrlo razvoj elektronike) ali s čistim importom koncepcij, kakršne so na primer v Descartesovem času obvladovale področje magnetizma (pretakanje fluida, ki povzroča prisesavanje ali odbijanje magnetov, vrtinci itn.) ali slovita vis vitalis v biologiji; torej ta domena »humanističnih ved« je bila do marksističnega in freudovskega reza območje neomejene vladavine ideoloških koncepcij in praks, ki so delovale (in še danes tako učinkujejo) kot ideološke pasti pod pohlevno vlogo liberaliziranih »svetovnih nazorov« ali »življenjskih filozofij« in posvetnih ali manj posvetnih filozofskih sistemov (op. 11). Poleg tega »življenja« je domena »humanističnih ved« še polna reliktoev razpadlih ali preoblikovanih ideoloških sistemov, ki kot prikazni v preobleki najrazličnejših v aktualnosti nemotiviranih (takih, ki niso (več) odziv na družbeno zahtevo in ji pogosto celo nasprotujejo) predsodkov blodijo po njej. »Toda rekli boste, ali ni jasno, da družbene vede v organizirani formi psihologije, sociologije in socialne psihologije prihajajo s pravico na prazen prostor? Ali ni dejansko jasno, da znanstvena spoznanja, ki so jih že sproducirale, vršijo retrodeterminacijo na družbene odnose, enako kot je fizikalna teorija retrodeterminirala tehnično prakso? Linija preloma naj bi se namestila v trenutku, ko bi družbene vede prenehale biti »filozofske«, se pravi, se sprenehale ravnati po sintetični refleksiji, aplicirani

(Op. 10) Ibid, str. 143.

(Op. 11) V Zvezi s problematiko znanstvene epistemologije in zgodovine znanosti cf.:

Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Paris, Vrin 1932; *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin 1965.

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique. Naissance du clinique*. Plon (10/18), Paris 1961; *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1967; *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

Michel Fichant et Michel Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, F. Maspero, Paris 1968.

François Regnault, »Dialectique d'epistemologies«, *Cahiers pour l'analyse* 9.

Judith Miller, »Métaphysique de la physique de Galilée«, *Cahiers pour l'analyse* 9.

François Dagognet, »Sur Lavoisier«, *Cahiers pour l'analyse* 9.

na juridično, moralno, religiozno in umetniško subjektivnost: pojavitve eksperimentiranja, kvantifikacije in modelov zadoščajo za žigosanje tega preloma in za odprtje znanstvene ere družbenega objekta.« (op. 12) Na to vprašanje ni mogoče preprosto in odločilno odgovoriti.

Opredelitev ideologij — in to je ena plat načrtovanja demarkacijske linije — in narave njihovih »immanentnih kriterijev«, se pravi potez, značilnih za ideologije, ter znanosti in njihovih »immanentnih kriterijev« (pridržek, ki smo ga označili z narekovaji, je tukaj več kot namestu) je torej za določitev epistemičnega statusa semiotičnega diskurza izredno pomembna. Kot smo že omenili, je »predmet« semiotike domena »družbenih« ali »humanističnih ved« in njeni »fenomeni«, ki jih koncipira kot označevalne prakse, produkte označevalne mašinerije, tako, da lahko rečemo, da je pravi predmet (predmet analize) semiotike produkcija pomenjenja, tj. specifična družbena praksa. Ideologija je tako hkrati (kot diskurzivna formacija) predmet semiotičnega raziskovanja, hkrati pa predmet epistemološkega raziskovanja, ki se ukvarja z epistemičnimi horizonti posameznih diskurzivnih formacij in z njihovimi odnosi.

»Geneza« ideologije je po Herbertu naslednja:

»Ideologija se sprva pojavi kot **stranski produkt tehnične prakse**: opravičimo to trditev s preverjanjem tehnične prakse.

Kot smo videli, se tehnična praksa definira s skupkom, ki vsebuje:

1-Prvotno materijo, na katero se aplicira.

2-Instrumente, ki jih uporablja, kot tudi forme človeškega dela, ki jo implicirajo.

3-Doseženi tehnični produkt.

Takoj zabeležimo, da se tehnična praksa vrši glede na produkt, z drugimi besedami, tehnika ima zunanjo teleološko strukturo: izpolnila je potrebo, pomanjkanje, zahtevo, ki se definira zunaj tehnike same. Mesto, kjer se definira pomanjkanje, ni ta tehnika, marveč organizirana celota same družbene prakse, se pravi, na prvem mestu način produkcije, kakor smo ga definirali.« (op. 13).

Cilj tehnike je torej tisto, kar v postopku tehnike manjka: manko tehnične prakse. Ta manko je točka umeščanja (investiturna točka) ideološke teleologije. Zunanja teleološka struktura tehnike je implicitirana v teleološko strukturo ideološke formacije, ki je učinek in determinanta »organizirane celote same družbene prakse«. Manko tehnike se identificira z mankom ideološke formacije ali se mu vsaj priliči (navsezadnje je to tisti nenehno odrivani označenec manj/več, ki je navzoč kot označevalec manj, o katerem smo že govorili. Manko tehnike je točka vstopa naddeterminacije v tehnično prakso, točka, ki se »prostira« čez vso prakso — točka, ki pa je pri vsej svoji trdnosti tudi krhka, »neeksistentna«, saj je to mesto, ki manjka, negativiteta prakse, ki se le toliko razlikuje od ničelne točke, da je negativno, točka po prelomu tehnične prakse v ideološki diskurz.

Zato se moramo vprašati, kakšna je **narava** te zahteve, potrebe, pomanjkanja, ki dodeljuje namen (pomen) kaki posamični tehnični praksi. Vprašati se moramo, kot kaj se prezentira (ne kaj je v zadnji instanci) ta družbena zahteva: ali kot vladarski ukaz, kot cehovsko določilo, moralična vrlina ali kot zahteva »napredka« ali »koristi« kapitalističnega produkcijskega načina; skratka: vprašati se moramo,

(Op. 12) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 146.

(Op. 13) Ibid. str. 147.

ali ta družbena zahteva, ki daje (smiselne) naloge tehnikam, ne nastopa kot postulat (norma) določene strukture ideološkega polja, pa čeprav se kot taka kaže skozi »defektno«, vendar pa neogibno optiko naddeterminacije. Če je odgovor, ki smo ga pravzaprav simulirali s takšno postavitvijo vprašanja, pravičen, in po našem mnenju mu ne moremo oporekati, potem lahko rečemo, da se tudi tehnična praksa, vsaj v določenem oziru (odvisnem od raziskovalnega reza) pojavi kot učinek strukture ideološkega polja, čeprav je struktura ideološkega polja historično variabilna in tako evociranje tehničnih praks ne poteka obvezno po enaki poti; ta vzratni učinek je tudi manj obvezujoč: tehnična praksa se namreč lahko pojavi tudi kot stranski produkt znanstvene prakse (in nasprotno), navadno na posebnem križišču znanstvenega in ideološkega diskurza (op. 14).

Tehnično prakso lahko po Althusseru definiramo kot produkcijo, to je kot preobrazbo ene (prvotne) materije v drugo (produkt) s pomočjo dela in orodja, toda: »teoretična praksa lahko producira spoznanja, ki potem rabijo kot sredstva v službi smotrov tehnične prakse. Vsako tehnično prakso določamo z njenimi smotri: te določene učinke je treba izzvati pri tem predmetu v tej situaciji; sredstva so odvisna od smotrov. Vsaka tehnična praksa uporablja tista spoznavna sredstva, ki jih obravnava kot postopke: ali spoznanja, sposojena od zunaj, od obstoječih znanosti, ali »spoznanja«, ki jih tehnična praksa sama producira, da bi se osvobodila svojega smotra. V teh primerih je odnos med tehniko in spoznanji **zunanj**, nereflektiran, radikalno drugačen od notranjega, reflektiranega odnosa, ki obstaja med znanostjo in njenimi spoznanji.« (op. 15). Toda tehnična praksa figurira tako dvoumno samo v kompleksu družbene prakse ali družbenih praks (op. 16). »Tehnične prakse« (...) prejemajo zahteve, na katere dajejo odgovore: interdeterminacija je tukaj očitna (op. 17). Dejansko so tehnične prakse determinirane, kolikor prejemajo od drugod zahtevo, in determinirane, kolikor ponujajo pahljačo odgovorov, ki omogočajo obstoj zahteve. Tukaj bi zaman iskali prioriteto: politična praksa srečuje **prvotno snov, ki jo mora transformirati** v formo socialnih odnosov, ki so »zmeraj-že-tam«, in nima naznačljivega zgodovinskega izvira« (op. 18). Pri tehnični praksi gre torej po eni strani za produkcijo (z opisanimi posledicami in implikacijami), po drugi strani in hkrati pa za reprodukcijo, po »modelu«, ki ga v to prakso

(Op. 14) Spomniti se moramo, da teoretična praksa kot svoj glavni produkt producira spoznanja (pretvarja znanje — prvotno materijo s pomočjo svojega instrumentarija in dela v produkt-spoznanje) (glede tega cf. L. Althusser, *Pour Marx*, F. Maspero, Paris 1965, in *Lénine et la philosophie* pri isti založbi), kot stranske produkte (in učinke) pa različne aplikacije spoznanj ali tehnologije, v katerih gre za druge terminologije (za druge termine in za drug logos), ki po opisanem postopku vstopajo v ideološko polje vladajoče ideologije.

(Op. 15) Louis Althusser, *Pour Marx*, F. Maspero, Paris 1965, str. 172, op. 9.

(Op. 16) »Poleg produkcije vsebuje družbena praksa še druge bistvene ravni: **politično prakso** (...), **ideološko prakso** in nazadnje **teoretsko prakso**.« (Ibid. str. 168)

(Op. 17) »... rekli bomo, da tehnična praksa deluje z vprašanji, se pravi s simuliranimi odgovori, ki jih nato verificira. Tako se »spontano« rarvija s progresivno adekvacijo svojih instrumentov »realnemu«, se pravi svojemu praktičnemu torišču: vsaka tehnika je realistična, kolikor provocira odgovor »realnega« na svoja vprašanja. Z »realizacijo realnega« bomo označili operacijo, ki jo tehnična praksa tako vrši v notranjosti lastnega praktičnega torišča...« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 148—149)

(Op. 18) Ibid. str. 151.

investira ideologija, in ki je hkrati modus investiranja ideologije v to prakso. Ta »model« je hkrati »generativna matrica« ideologije — je tisto, kar ideologija (kot marksistična sprevržena zavest, ki pa je po Althusseru v družbeni formaciji neogibna in bi bilo ideološko pričakovati docela neideološko družbo; vse, kar lahko in moramo storiti je, da preženemo ideologijo iz diskurza znanosti o družbenih formacijah, to pa dosežemo tako, da ideologije obravnavamo znanstveno) prikriva pod **videzom** (pod tem, kar ona vidi) tehnične, tj. ene od avtonomnih družbenih praks. Ta videz, ki ga ideologija vidi, pa je **smisel** (pomen) tehnične prakse. »... tedaj je dovolj, da je v **določenih okoliščinah** zahteva družbene prakse »potlačena«, da bi se ideološka praksa na tehničnem temelju lahko sprostila: »realizacija realnega« lahko tedaj funkcionira prosto v formi ideološke transformacije »realnega«, ki ga srečuje tehnična praksa, pri čemer daje ideološka transformacija merilo tega primitivnega realnega z diskurzom, ki ga reducira na njegovo ideološko podobo« (op. 19). Seveda ima ta tehnično-ideološka »realizacija realnega«, ki ji je Herbert določil »arhetipalno formo«, še posebne specifikacije, ki pa jih na tem mestu ne moremo obravnavati (op. 20).

Ideologijo torej moramo znanstveno (teoretično) obravnavati, če hočemo potegniti mejo (demarkacijo) med znanstvenimi in ideološkimi diskurzi. Rigorozna epistemološka analiza, utemeljena na marksističnem rezu, kakršna je Althusserova, nam omogoča te nujne operacije. Po Althusseru principi **teorije** ideološke evolucije implicirajo:

»1. da vsako ideologijo obravnavamo kot dejansko celoto, ki jo notranje združuje njena bistvena problematika, celoto, iz katere ni mogoče vzeti nobenega elementa, ne da bi se ji spremenil pomen.

2. da je pomen te celote neke posamezne ideologije (tukaj misli individua) odvisen, ne od njenega odnosa do resnice, ki se od nje razlikuje, pač pa od njenega odnosa do obstoječega **ideološkega polja**, do **družbenih problemov** in **strukture**, na katere se opira, in ki se v njej zrcalijo; da smer razvoja kake posamezne ideologije ni odvisna od odnosa tega razvoja do izvira (origine) ali konca (terme), dojetega kot **njegova resnica**, marveč od odnosa med spremembami te posamezne ideologije in spremembami ideološkega polja in družbenih problemov, ki obstajajo v tem razvoju, in od odnosov, ki ga (razvoj) podpirajo.

3. da gibalni princip razvoja kake posamezne ideologije ne tiči v naročju same ideologije, temveč zunaj nje, v nekem **onstran** posamezne ideologije: v njenem avtorju kot konkretnem individuumu in realni zgodovini, ki se zrcali v tem individualnem razvoju v skladu s kompleksnimi vezmi individua s to zgodovino.

Dodati je treba, da ti principi v nasprotju s prejšnjimi niso **ideološki principi v striktnem pomenu, temveč znanstveni principi**; z drugimi besedami, niso **resnica** procesa, ki ga je treba preučevati (...). Niso **resnice nečesa**, so **resnica za nekaj**, so **resnični** kot pogoj legi-

(Op. 19) Ibid. str. 150.

(Op. 20) »Glede tega še pripomnimo, da ta »klasična« forma zahteva za svoj nastanek **importacijo** znanstvenih spoznanj — matematike in fizike — kar je poseben primer tehnične prakse: ta posebna točka pa je vir tradicionalnih konfuzij, vzdrževanih v šolski predstavitvi znanosti, predvsem pa fizike, ki je s povratnim učinkom opisana kot hipoteza, ki uspe, simulirani odgovor, za katerega ugotovimo, da je konformen realnemu, se pravi, da ga odtlej razumemom kot tehnično prakso...« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 149)

timnega postavljanja problema in torej — preko tega problema — porajanja resnične rešitve. Torej zares predpostavljajo »dovršeni marksizem«, ne kot resnico njegove lastne geneze, temveč kot **teorijo, ki omogoča razumevanje** njegove lastne geneze kot tudi vsakega drugega zgodovinskega procesa«. (op 21).

Hkrati pa Althusser subvertira pojem celote kot koncept totalitete (kompleksnosti kot »kompleksna osebnost« ali družba kot zaprt — tj. rigiden in samozadosten — **sistem** slojev, kast, razredov — koncept sistema že tukaj kaže razpoke ideološkega koncepta, ki reprezentira strukturalne odnose, razpoke, ki potekajo »tja do« koncepta znaka, katerega učinek je navsezadnje sistem — kar sistem zmeraj je, ne glede na interne diference, ki jih koncepcija vsebuje in ki jih predlagajo logiki, lingvisti, sociologi in drugi, saj je zmeraj in per definitionem zaprt v omejeni horizont podobe (imago), mreže (naj sta še tako prostrani), vsaka odprtost se nanaša samo na ta horizont, vsak »dinamizem« označuje gibanje med postavkami sistema, ne pa gibanja postavk samih, vsak sistem je že rigiden sistem, ker je ravnina **reprezentacije**, ki je hkrati ravnina **znaka**):

»Če rečemo, da kaka ideologija konstituira (organsko) totaliteto, to dejansko velja samo kot **deskripcija** — ne pa kot teorija, ker nam ta deskripcija, preobrnjena v teorijo, pravi, da moramo misliti samo prazno enotnost vsega opisanega, ne pa **določene strukture enotnosti**. Nasprotno, misliti enotnost določene ideološke misli (ki se neposredno ponuja kot celota, in ki je eksplicitno in implicitno »doživljena« kot celota ali intenca »totalizacije«) pod pojmom **problematike**, pomeni dovoliti poudarjanje tipične sistematske strukture, ki združuje vse elemente misli, torej odkriti **določeno vsebino** za to enotnost, ki hkrati omogoča dojetanje **pomena** »elementov« obravnavane ideologije, in vzpostaviti odnos **te ideologije do problemov, ki so prepuščeni ali zastavljeni vsakemu mislecu z zgodovinskim časom, v katerem živi.**« (op. 22)

»Priti do živega« ideologiji torej ne pomeni ukinjanja ideologije, temveč njeno obmejitev v horizontu diskurzivnih formacij in zaznavanje (répérage) »določene strukture njene enotnosti«, povezujoč termine te strukture (»elemente« obravnavane ideologije) s strukturo družbene formacije, katere ideologija je. Althusser izvaja iz koncepcije Ideologije (filozofije) koncepcijo »praktičnih ideologij« (morale, religija, prava, itn.) kot **relativno** avtonomnih ideoloških korpusov. Izvajanje, ki ga še eksplicitneje zastavi Herbert. (Op. 23)

Humanizem in humanistične (družbene) vede

Zdaj bomo nekoliko »konkretizirali« naše izvajanje: pozornost bomo usmerili na problematiko teorije ideologij, ki so za nas najzanimivejše, ideologij, ki se izrecno ukvarjajo s »predmeti«, ki smo jih imenovali »fenomene vrhnje stavbe«, v »preobleki« znanstvenega diskurza kot »družbene« ali »humanistične vede«. Herbert (op. 24)

(Op. 21) L. Althusser, Pour Marx, str. 59—60.

(Op. 22) Ibid. str. 63—64.

(Op. 23) »... produkcija Razuma kot »Sollen« z razdaljo do narave torej karakterizira funkcijo juridične, religiozne, moralne, itn... formacije v reformulaciji družbene zahteve, ki je, kot smo videli, objekt politične prakse. (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 153).

(Op. 24) V drugem članku »Remarques pour une théorie générale des idéologies« v 9. zvezku Cahiers pour l'analyse z naslovom »Généalogie des sciences«.

analizira načelno dvoumnost »družbenih ved« kot ideoloških diskurzov, dvoumnost, ki sestoji iz empiričnega »raziskovanja« (evidentiranja), ki ga že poznamo pod prisposodbo »realizacije realnega«, in spekulativne kodifikacije »realiziranega realnega«, ki producira »družboslovno teorijo« v formi socioloških sistemov in struktur. Empirizem (kot princip adevkvacije diskurza realnosti) se gradi preko zamenjave spoznavnega predmeta in realnega predmeta, t. j. preko zanj specifične (samopotrjujoče identifikacije obeh predmetov; spomnimo se »kroga krogov«, ki je navsezadnje (tudi) empirična »realizacija realnega«) koncepcije predmeta. Ta empirični predmet ni produkt konceptualnega dela znanosti, demonstriranega z njenim diskurzom (v tem primeru bi bil predmet — ne izhodišče, temveč — namen in smisel tega diskurza), marveč je pojmovan kot dano, »obstoječe (malone naravno) dejstvo«, kot izhodišče in iztek diskurza hkrati, kot realni/spoznavni predmet, brez vsake (teoretične oz. znanstvene) distance, v katero bi se umestila (ki tudi je njeno mesto) izdelava koncepcije predmeta znanosti, drugače od »točke zasidranja« znanstvenega diskurza, ki figurira kot pretveza in povod za to delo. Empirizem je tako tehnika, ki garantira adevkvatnost ideološkega diskurza »realnosti« (op. 25).

Kot kodifikacija »realiziranega realnega« z videzom »družboslovne teorije« pa so »družbene znanosti« direktno nadaljevanje ideologij, ki so se konstituirale v stiku s »**politično prakso**«. (op. 26). »Družbene znanosti« tako niso več (docela) isto kot ideologije, »ki so se konstituirale v stiku s politično prakso«, so nekakšni »mejni koncepti«, ki pa so še zmeraj »direktno nadaljevanje« teh ideologij in kot take so družbene znanosti diskurzi, ki prihajajo na dan v brazdah, ki so jih zarisale ideologije na gladini reprezentancije vrhnje stavbe in njenih členov. Tako imamo opravka, ko obravnavamo »humanistične vede«, z nekakšnimi postideologijami, ki pa so še zmeraj ideologije. Družboslovna »teorija« je tako kot »spekulativna forma« ideologije hkrati produkt in vir postuliranja »praktičnih ideologij«; igra vlogo jezika (sistema, paradigme, metonimije) nasproti govoru (sintagmi, metafori), če tako opredelimo osi ideološkega polja (op. 27).

To razmerje (t. j. te odnose) lahko opišemo še drugače: empirične prakse se nujno (čeprav ne nujno eksplicitno in hote) križajo s spekulativno ideološko prakso. Tukaj igrajo empirične prakse vlogo identifikacije (»verificiranega prepoznavanja, t. j. dvojnega poznavanja — projicirani »model« objekta se pri taki prepoznavi sklada s projekcijo, to pa je tista zvijača, ki omogoča in utemeljuje empirizem kot »znanstveno« prakso) »teoretičnih fenomenov«, ki jih spekulativna forma ideologije vključuje vase kot v »fenomenologijo« (op. 28).

Iz te dvojnosti ideologije (oziroma ideologij) izhaja dvoumna pozicija ideologije (ideologij) v ideološkem polju: kot »praktična ideo-

(Op. 25) Glode te problematike cf. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, F. Maspero, Paris 1967 in A. Badiou, *Le concept de Modèle*, F. Maspero, Paris, 1969.

(Op. 26) T. Herbert, »*Reflexions . . .*«, str. 157.

(Op. 27) »Tu je pomembno to, da se ekonomska, politična, moralna, religiozna itn. obnašanja med seboj metaforizirajo (se pravi, si sposojajo elemente med seboj), vendar pa teorijski diskurz metonimizira specifične spekulativne forme politike, morale in teologije . . .« (T. Herbert, »*Remarques . . .*«, str. 85—86.).

(op. 28) »Če uporabimo termine iz lingvistike, bomo rekli, da empirična forma (ideologija) daje v igro **semantično funkcijo** — koincidenčno označevalca z označencem — medtem ko spekulativna forma daje v igro **sintaksično funkcijo** — spoj (connexion) označevalcev med seboj.« (Ibid., str. 29).

logija« uravnava obnašanje ljudi na ravni »vsakdanjega življenja« in si načeva videz razpršenih (naravnih, od boga danih, tradicionalnih) norm-vrednot z dominantno »semantično funkcijo« (ki je identifikacija take norme, njeno pre-poznavanje), ki evocirajo aдекватne (ker so predvidene, »projicirane«, investirane in tako **reproducirane**) obnašajske (med katere sodijo tudi »mentalne«) reakcije (»vzorci«). Ideologija se v tem rezu vede kot sistem signalizacije. Drugi rez prikazuje ideologijo kot postopek investiranja Smisla (kot principa, jezika, virtualnosti paradigmatskih serij, sintaktičnega reda, torej v tem pomenu kot gramatike), ki v drugačni perspektivi razodeva enote »signalizacijskega sistema« kot kategorialni sistem (kot — če še bolj formaliziramo naše izvajanje — sistem razredov pojmov). Tako lahko ideologijo opredelimo kot diskurz, ki se prostira v ideološkem polju, oprijemajoč se terminov (elementov) tega polja:

»1. V metaforično-semantični dominanci ideologijo lahko opišemo kot sistem **mark**: rekli bomo, da se človek kot metaforična žival razbira v **sistemu signalov**, ki vodijo njegovo »obnašanje, se pravi skupek izvršljivih **gest in govorov** (. . .). Tako je semantična dominanca očitna, kolikor se minimalna sintaksa, ki povezuje signale, predstavlja kot konkatenacija gest in govorov, ki neposredno vsebujejo lastno normativnost: ustrezalo bo, če bomo tukaj govorili o ideologiji kot o **sistemu signalizacije**.

2. V sintaktično-metonimični dominanci pa je nasprotno ideologija temeljni sistem operacij. Brez dvoma zahtevajo operacije residualno semantiko, izšlo iz forme »A« (točka 1., op. B. R.), toda ta nima iste funkcije kot v sistemu signalizacije: tu je prvotna materija **konstrukcije**, ki v sebi inkorporira semanteme, ki jih srečuje. (. . .). V opoziciji do **gest in govorov**, izhajajočih iz semantične ravni, pravimo, da so »realne strukture« (konstrukcijska jedra ideologije forme »B«) institucije in diskurzi. Od tod naslednja opozicija:

Ideologija metaforično-
semantične forme

Ideologija metonimično-
sintaksične forme

geste — govori

institucije — diskurzi.«

(op. 29).

Mi smo nekoliko v nasprotju s tem citatom poistovetili ideologije forme »A« in ideologije forme »B« z osmi ideološkega polja in tako tudi z osmi **vsakega ideološkega diskurza**; to smo storili zato, ker je vsak od obeh tipov ideologije koncipiran pri Herbertu kot arhetip in hkrati (to je) kot idealni tip ideologije, ki ga ni v »čisti obliki«. Zato smo se odločili, da oba tipa ideologije ponotranjimo kot osi ideološkega polja in s tem osi vsakega ideološkega diskurza koncipiramo kot notranje smeri in strukturalne osi ideološkega polja in diskurzov, ki jih to polje spočenja.

Rekli smo, da lahko ideološko polje, ki je učinek družbene strukture zahodnih družb v novem veku — kljub spreminjanju tega polja — imenujemo z enotnim imenom **humanizem**. Pojem humanizem torej obsega opisane razsežnosti ideološkega polja, vendar so termini tega polja specifični za humanizem (imajo specifično »naravo«); gre tudi za specifično teleološko strukturo, ki z »označencem več/manj« daje pomen (smisel) posameznim diskurzom humanističnih ved. Ta

teleologija se kaže tudi kot centriranje humanističnih diskurzov »okrog« njihovega bistva: humanitete ali »generičnega bistva« človeka. V tem bistvu, ki je izhodišče in namen (cilj) humanističnih diskurzov, se humanistične vede sklenejo kot heglovski »krog krogov«. Humaniteta je Norma, Smisel in Namen (cilj), kot taka je substitut za božansko, kar povezuje humanizem z zahodnim krščanstvom, in kot taka je teleologija humanizma hkrati tudi teologija. Posebnost humanizma glede na srednjeveško krščanstvo lki se prav tako gradi na principu simetrije.: pozitivno — negativno, greh — vrlina, pekel — nebo; gre za horizontalno (levo ali desno od Boga) ali vertikalno simetrijo (cf. kot primer srednjeveške kozmogonije Božansko komedijo ali kak relief z gotskega timpanona), katere središče je bog kot Princip ali pa (če gre za reprezentacijo kozmogonične strukture) simbol ali »podoba« božanstval je prav omenjena substitucija pojma božanskega s pojmom humanitete, ki sicer še ohranja sorodstvo z religioznim Principom, hkrati pa je učinek in (v drugi sapi) povod strukturalnih sprememb ideološkega polja: pojem »humanizem« tako zaznamuje zgodovinski prelom v ideološkem polju zahodne civilizacije, prelom, katerega najočitnejša in prva posledica je racionalistična redukcija (Picco della Mirandola — Erazem — Descartes), ki je odprla pot novemu načinu vključevanja »fenomenov« v kozmogonijo (ki je tukaj fenomenologija). No pustimo zdaj problem formiranja humanizma in se posvetimo funkciji te ideološke formacije v družbeni formaciji, katere učinek je.

Humanizem kot »ozadje« in »podlaga« humanističnih (družbenih) ved, prikrito pod empirijo ali eksplicirano s »teoretično«, to je filozofsko spekulacijo (tudi kot filozofski »anti-humanizem«, kar je navsezadnje nasprotje, opozicija v istem horizontu, katere obstoj je podan že s pojmom »humanizem«, ki je to, kar je v nasprotju s tistim, kar to ni, nasprotju, ki ni niti protislovje, temveč konstitutivna opozicija, ki je eksplicitirana v obrambo svojih terminov), je (kot ideološko polje) ideologija ideologij, predstavljena (navzoča in videna/vedena) kot znanost znanosti (ali »krog krogov«). Postavljen je (postavlja se) kot te(le)ološki cilj družbene formacije, katere (vladajoča) ideologija je. »Vitalni interes« humanizma kot vladajoče ideologije je ohranjanje statusa quo v strukturi družbene formacije, ki ga producira kot svojo vrhno stavbo, to ohranjanje pa doseže s spreminjanjem v razumni meri; od tod anti-revolucionarno stališče humanističnih ved po revoluciji (diskontinuiteti, zgodovinskem prelomu), s katero so se same konstituirale ali vsaj omogočile, stališče, ki se pogosto skriva pod utopično revolucionarnostjo; odtod evolucionistične koncepcije, ki supponirajo predvsem variacije istega (op. 30).

Kakor je humanizem postavljen kot te(le)ološki cilj vsake produkcije, vsakega dela, je tudi — predvsem za ideološki diskurz filozofij znanosti — te(le)ološki smoter znanosti in njihovega dela, ki ga prikrivajo — da ga še poudarijo — empiristični in »analitični« diskurzi družbenih ved (tu je simptomatično ime »science of science«, discipline, ki se ukvarja predvsem s tem, kako naj vključi znanost v ideološko polje humanizma).

Hkrati pa se »družbene vede«, ki jim je bil »znanstveni status priznan že ob rojstvu«, saj so bile izdelane v skladu z družbeno zahtevo v konjunktornih razmerah ob postopni umaknitvi teologije in

(op. 30) Že Vasari, ta »ustanovitelj« umetnostne zgodovine, govori o razvoju »umetnosti« kot o samorazvoju istega.

po njej ter ob umaknitvi religioznih praktik (npr. cerkvene justice), ki so jih nasledile in od katerih so marsikaj podedovale (predvsem statuse in kompetence), zaradi ideološkega preloma, ki mu je botrovalo rojstvo znanstvene fizike in razvoj mehanike, niso mogle izogniti se investicijam ideologiziranih koncepcij te znanosti (mehanistični, dinamistični itn. koncepti v sociologiji, vulgarni materializem, prizadevanja za »znanstveno eksaktnostjo«, razumljeno kot »matematizacija« družbenih ved), koncepcij, ki so kot semantični naboj celotne znanstvene prakse newtonovske fizike (ali matematike, pozneje tudi drugih »eksaktnih« znanosti) vključevale to prakso v humanistično teleologijo, pretvarjajoč jo (za vidik te teleologije) v diskurz o eni od kategorij humanistične kozmogonije (op. 31). Družbene vede se tako niso mogle »odločiti« med dvema navidez blodečima in nezdržljivima predstavama istega, med sposojenimi » modeli« eksaktnih znanosti (ki so tako odločeni od svojega »rodnega« horizonta že v orodjarju tehnične prakse), ki poenoteni v eno podobo nastopajo **kot** koncept znanstvenosti in Znanosti (oboje v ednini) in tradicionalnim humanističnim diskurzom, (ki je bližje pravi, tj. človeški »resnici«, humaniteti humanizma kot teleološkemu cilju diskurza); to neodločljivost družbenih ved lahko tukaj postavimo kot implicitni odnos med spekulativno (metonimično) in realizacijsko (metaforično) osjo njihovih diskurzov.

»Če bi poslej poskušali dati definicijo besede »družbene vede«, bi torej morali reči, da pri njih ne gre niti za preprosto tehniko niti za čisto ideologijo, marveč za interdeterminacijo tehnike (importirane iz tehnik transformacije materije, vsaj na začetku) in ideologije, ki zadevata družbene odnose (predmet politične prakse) (op. 32).

Zato lahko govorimo o »metaforično-semantični« in »metonimično-sintaktični« osi (pri Herbertu »dominanci«) diskurzov humanističnih ved, o njihovem dvoumnem statusu križišča obeh osi, dvoumnosti, ki jo nosi koncepcija znaka, ki je zmeraj znak za nekaj, kar je v njem že kot označenec in zunaj njega kot referens; kot dvakratni označenec: spoznavni predmet/njegov transcendentalni pomen; in kot dvakratni referens: realni predmet/kategorija humanistične kozmogonije.

Interideološki prelomi in premiki (v našem primeru formiranje novih koncepcij o družbi in kulturi) zahtevajo restrukturiranje celotnega ideološkega polja, vendar ne zato, da bi se iz tega polja karkoli izločilo, temveč zato, da ostane to polje (ali »novo« polje) konsistentno, ideološko koherentno in s tem obstojno: gre torej za že omenjene »spremembe v razumni meri«. Prva gesta ideološkega polja in njegovih tradicionalnih diskurzov je obramba zoper novosti, ki jih je samo spočelo, »zavračanje novega«, ki se kaj kmalu modificira in sprevrže v mrzlično dejavnost v kategorialni pojmovni strukturi tega ideološkega polja. Tisto novo, ideološka »mutacija«, ki se sprva kaže kot »blodni diskurz«, postane motor »razvoja«:

»Za konec dodajmo, da ima zaradi razlogov, ki smo jih navedli, **ideološka mutacija** zmeraj status **blodnega diskurza** za dominantno ideologijo na obravnavani točki njenega razvoja (to se zdi veljavno prav tako za znanstvene kot za estetske ali politične mutacije). Tedaj

(op. 31) O ideološkem investiranju in kontrainvestiranju ene diskurzivne prakse v drugo, o odnosu med znanstvenimi diskurzi in obdajajočim jih ideološkim poljem of. A. Badiou, *Le concept de modèle*, in M. Fichant, M. Pécheux, *Sur l'histoire des sciences*.

(op. 32) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 156.

si moramo zastaviti vprašanje, ali vemo, kako se homologni učinek (znanstvenega) spoznanja in estetski ali politični učinek razlikujejo od blodnje: jasno je, da to implicira transformacijo norm sprejemljivosti, se pravi sistema garancij, ki zagotavljajo ideologiji njeno nedotakljivost.

Zdi se, da je kriterij, ki je zmožen presekat možnost instavriranja v natančnem mestu zadevnega ideološkega prostora, priprava, hkrati instrumentalna (ustrezajoča empirični garanciji) in institucionalna (ustrezajoča spekulativni garanciji), zmožna producirati nove forme sprejemljivosti, ki bodo omogočile adekvatno razumevanje novih produciranih efektov.

Prav to potrjuje, da se vsaka forma neideološkega spoznanja, razvija v in zoper ideološki element. To sicer pomeni, da se ne moremo lotiti niti spekulativnega dialoga s prvim sobesednikom, ki ga srečamo, niti eksperimentirati v kakršnihkoli okoliščinah, temveč da ideološka mutacija sama vsiljuje postajno točko, iz katere bi se po trdila ali izničila. Zdi se, da zgodovina znanosti in politična zgodovina v konjunktorni formi njunega razvoja prav to vsak dan znova za-trujeta.« (op. 33)

V tem kontekstu lahko razumemo pojavljanje različnih »družboslovnih specializacij« ali »novitet«, ki nastopajo bolj ob pričakovanju odpora »starega« kot pa ob dejanskem odporu, ker navsezadnje njihovo ideološko ozadje ne odstopa toliko od »tradicionalnega«, kot se zdi njihovim avtorjem. Še zmeraj gre za ideološke mutacije, saj njihov namen ni opuščanje ideološke problematike, temveč njeno radikaliziranje, njena »eksaktna« postavitev in »reševanje s sodobnimi metodami«; te nove discipline« navsezadnje z drugimi besedami govorijo isto kot »tradicionalne vede« v njihovi domeni, vede, s katerimi navsezadnje tvorijo »družboslovni korpus« diskurzov (op. 34). Vendar pa moramo hkrati poudariti, da tudi »radikalizacija« pomeni restrukturacijo ideološkega polja in s tem virtualizacijo znanstvenih rezov.

Tako lahko tudi razumemo nekatere »manevre« v horizontu »idejnega boja«, ki opredeljujejo diskurzivne prakse (kot svoje podaljške), najbolj dovzetne za ideološke investicije (politično ideologijo, literaturo, javno mnenje, likovno umetnost in druge), in povzročajo ne posebno »globoke« spremembe v strukturi ideološkega polja in praktičnih ideologij. Primera za to sta »nova smer« rimske cerkve in tako imenovani »socialistični humanizem«.

Ob pojavu »socialističnega humanizma« analizira Althusser značilne poteze humanizma kot ideologije. Ta »zvrst« humanizma, ki so jo pognali v obtok socialistični ideologiji, plava v polju zahodne ideologije kot »blodni diskurz«, ki je delno že zasidran v tem polju, njegovo popolno zasidranje pa je samo vprašanje časa (uveljavlja se predvsem kot ideologija malomeščanskih levičarskih gibanj). To pa pomeni, da se od humanizma kot meščanske ideologije po epistemološkem statusu ne razlikuje, prej nasprotno, kot ideološka mutacija daje

(op. 33) T. Herbert, »Remarques...«, str. 92.

(op. 34) Tukaj mislimo na discipline in metode, ki se sprva porajajo kot (stranski) učinek križanja dveh ali več »tradicionalnih« disciplin: na primer križanje psihologije in fenomenoloških ali novokantovskih koncepcij je proizvedlo Gestaltpsychologie in (kar je skoraj isto) filozofijo simbolnih form (E. Cassirer) in preko njiju z novimi križanji in vpadi modelov iz drugih znanstvenih ali ideoloških praks (zmeraj pa ideološkim vpadom) (iz statistike, matematike, lingvistike, kibernetike, filozofije, logike idr.) spočelo serijo koncepcij in »disciplin«, kot so teorija informacij, sociokibernetika, behaviorizem, »morrisovska« semiotika, sociološki in antropološki strukturalizem itn.

novo možnost za preživetje vsemu meščanskemu ideološkemu kompleksu. Moralni (tj. eminentno ideološki) aspekt »socialističnega humanizma« je posebno očiten pri L. Goldmannu, ki sprejema, »kar je v meščanskih ideologijah dobrega«, v njegovih konceptih »družbene transparence« in (kot obvezna opozicija prvemu) »reifikacije«. Toda o tem pozneje (op. 35).

Po eni strani nam zdaj ostaja odprt problem neideoloških (znanstvenih) spoznanj in diskurzov, v katerih so ta spoznanja producirana; po drugi strani smo vsaj načelno opredelili značilnosti in termine ideoloških diskurzov in diskurzivnih formacij, ne da bi se spuščali v prehode podrobnosti: tako imamo že eno od oporišč primerjanja; po tretji strani smo že »per negationem« opredelili nekaj distinkcij med znanstvenimi in ideološkimi diskurzi, tj. opredelili smo nekaj karakteristik neideoloških diskurzov. V naslednjem odlomku se bomo ukvarjali z načelno strukturo znanstvenega (teoretičnega) diskurza nekoliko drugače: poskušali jo bomo osvetliti pozitivno. Pričujoči odlomek našega razpravljanja pa lahko končamo z naslednjim citatom:

»Ker znanosti ne dobimo z obračanjem ideologije, jo zgradimo pod pogojem, da zapustimo domeno, v kateri ideologija misli, da ima opravka z realnim, tj. z opuščanjem njene ideološke problematike (organske predpostavke njenih temeljnih konceptov in — tako — večine teh konceptov), da bi zasnovali — »v nekem drugem elementu«, v domeni nove, znanstvene problematike — dejavnost nove teorije.« (op. 36).

Teoretske prakse in/ali znanosti.

Če smo prejšnji odlomek končali s citatom, ki je po našem mnenju omejil raztezanje ideologij v smeri proti znanstvenim diskurzom in praksam, naj nam bo dovoljeno ta odlomek začeti s citatom, ki se nanaša na »razmere na drugi strani meje« med horizontoma ideoloških in znanstvenih diskurzov — za nas ta citat opisuje eno od izhodišč razpravljanja o znanosti — nanašanje pa vključuje na določen način opis te meje (ki je odnos med znanostmi in ideologi-

(op. 35) »Ko sem pokazal, da je stvarni ali socialistični humanizem lahko predmet priznanja ali nesporazuma, pač glede na status, ki mu ga v razmerju do teorije pripisujemo, sem hotel reči samo, da lahko rabi za **praktično, ideološko** geslo, kolikor je prilagojen svoji funkciji in ni zamešan z neko docela drugačno funkcijo; da se na noben način ne more ponašati z atributi **teoretičnega** koncepta. Hotel sem tudi reči, da to geslo ni samo sebi svetloba, temveč lahko v najboljšem primeru pokaže, na katerem mestu **zunaj njega samega** vlada svetloba. Hotel sem reči, da bi določena **inflacija** tega praktičnega, ideološkega koncepta lahko marksistično teorijo potegnila nazaj, tostran njegovih meja; in še več, da bi lahko celo preprečila, pa tudi ukinila pravo pozicijo torej pravo rešitev problema, katerega obstoj in nujnost naj bi na svoj način markirala. Preprosto povedano, povratek k moralni, globoko vpisani v vsako humanistično ideologijo, lahko odigra vlogo imaginarnega obravnavanja realnih problemov. Ti problemi se, ko so **spoznani**, postavljajo precizno: to so problemi organizacije form ekonomskega, političnega in individualnega življenja. Da bi te probleme zares postavili in rešili, jih moramo imenovati z njihovim imenom, **njihovim znanstvenim imenom**. Geslo humanizma nima teoretične vrednosti, temveč vrednost praktičnega napotila: priti moramo do konkretnih problemov, to je do njihovega spoznanja, da bi izvršili zgodovinsko preobrazbo, katere nujnost je premislil Marx. Paziti moramo, da si v tem procesu nobena **beseda**, upravičena s svojo praktično funkcijo, nasilno ne prilašča **teoretične** funkcije: temveč da — ko se osvobodi svoje praktične funkcije — hkrati izgine iz teoretskega polja.« (L. Althausser, Pour Marx, str. 258)

(op. 36) L. Althausser, *ibid.*, str. 196.

jami v principu), ki smo jo že označili s Kristevino trditvijo, da je »vsaka znanost najprej znanost o ideologiji v svoji domeni«. Torej: »dejansko, če je vsaka znanost znanost o ideologiji, se »znanost o ideologijah« ne more izmakniti temu zakonu: torej nima za prvi objekt realnosti, ki bi bila ideologija v različnih »naravnih oblikah«, marveč ideološko teorijo **ideologije**« (op. 37).

Po drugi strani pa se znanost o znanostih prav tako »ne more izogniti temu zakonu«: epistemološki diskurz je tako najprej govorjenje o idealistični epistemologiji (op. 38), torej je to diskurz, ki zaznamuje (tj. jo tudi opisuje in določa) razliko med grupacijo ideoloških diskurzov in grupacijo znanstvenih diskurzov, se pravi, da zaznamuje razliko med diskurzivnima horizontoma ideologij in znanosti.

Tako se diskurz o znanostih navadno **prezentira kot reprezentacijska** diskripcija »geneze znanosti« ali »geneze« njihovih terminov (konceptov); prezentacija ima tako dvojen vidik: 1) je namen epistemološkega diskurza, ki omogoča vključevanje tega diskurza v diskurzivno formacijo družbenih ved in ima tako ideološke implikacije kot tisto mesto epistemologije, ki je ideološko najbolj eksponirano (rekli bomo, ki je mesto učinka naddeterminacije), 2) prezentacija je učinek/produkt dela epistemologije, kar pomeni, da je epistemološki diskurz (ki je vendar izrecno mesto prezentacije) mesto eksplicitacije spoznanj, do katerih pride s konceptualnim delom epistemologije, kot tak pa je samo tisti »neposredno vidni« del epistemološke prakse, ki je hkrati njena zapora in — preko specifičnih vrzeli — dostop do njenega konceptualnega dela.

Rekli smo, da se diskurz o znanostih prezentira kot reprezentacijska deskripcija »geneze znanosti« ali »geneze« njihovih terminov. »Toda zmeraj je **doksološka iluzija**, ko hočemo uveljaviti deskripcijo kot analizo pogojev obstoja kake znanosti. Ta iluzija ima dva vidika: dopušča, da dejstvo mnenj, namesto da bi ga determinirale strateške možnosti konceptualnih iger, napotuje naravnost na divergence interesov ali mentalnih navad pri posameznikih; mnenje naj bi bilo vdor (irruption) neznanstvenega (psihološkega, političnega, družbenega, religioznega) v specifično domeno znanosti. Toda po drugi strani suponira, da tvori mnenje osrednje jedro, ognjišče, od katerega se razmotava ves skupek znanstvenih izjav; mnenje naj bi manifestiralo instanco temeljnih (metafizičnih, religioznih, političnih) izbir, katerih različni koncepti biologije ali ekonomije ali lingvistike naj bi bili samo površna in pozitivna verzija, transkripcija v determinirani vokalabular, maska, slepa zase. Doksološka iluzija je način Izpahovanja (d'élider) polja védenja (savoir) kot mesta in zakona formiranja teoretičnih izbir.« (op. 39).

Toda to je, kot smo omenili, samo ena stran ravnine reprezentacije, ki je **z druge strani** identična z odvijanjem (ki je ravnanje, projiciranje na ravnino) teoretskega diskurza kot manifestacije »geneze« znanosti. Toda ta druga plat istega ima drugačno funkcijo: ko je epistemološki diskurz sam podrejen kriterijem znanstvenega diskur-

(op. 37) Citat se nadaljuje z opredelitvijo reference: »Družbene vede' v svojem zdajšnjem stanju globalno producirajo to teorijo in prav v tem je njihova največja teoretska 'koristnost'.« (T. Herbert, »Remarques...«, str. 76).

(op. 38) »... vsaki znanosti korespondira ideologija, s katero je prelo-mila.« (F. Regnault, »Dialectique d'épistémologies«, Cahiers pour l'analyse 9, str. 3).

(Op. 39) M. Foucault, »Reponse au Cercle d'épistémologie«, Cahiers pour l'analyse 9, str. 37.

za, je nujno na neki drugi ravni — na ravni »znanstvenega imenovanja«, kot pravi Althusser, in na ravni klasiranja terminov kot demonstracija epistemološkega preloma (ta demonstracija preloma je prav znanost kot »znanost o ideologiji v svoji domeni«) učinek izvrševanja lastnega epistemološkega reza. To permanentno izvrševanje lastnega epistemološkega reza je prav tisto, kar je »pod« demonstrativno rekonstrukcijo epistemološkega reza obravnavane znanosti.

Epistemološki diskurz se tako bistveno ne razlikuje od zgodovinskega diskurza in seveda nasprotno; toda ne gre za preprosto izenačitev (rekli smo, da se **bistveno** ne razlikuje, kar implicira nekakšno razlikovanje), temveč za odnos vzajemnega impliciranja, ki ga lahko začasno ponazorimo z odnosom med splošnim (epistemologija) in posebnim (zgodovine posamezne znanosti); saj »zgodovina posamezne znanosti navsezadnje implicira epistemologijo«, epistemologija pa je glede na zgodovino znanosti tisto splošno, ki je že nekako v njej. Vendar: to je hkrati odnos med dvema, delno se prekrivajočima, splošnostima, saj: »v nasprotju z ideološko iluzijo (ne »naivno«, preprosto »zablodo«, temveč nujno in zasnovano kot ideologija) empirizma in senzualizma, znanost nikoli ne dela na čem obstoječem, katerega bistvo je čista neposrednost in enotnost (»senzacije« ali »individui«). Zmeraj obdeluje »splošno«, celo takrat, ko ima to obliko »dejstva«. (op. 40).

Tako splošnost, o kateri govorimo v zvezi z epistemologijo in zgodovino znanosti, ni filozofska splošnost, ki bi vzpostavljala teleologijo zgodovine znanosti in prek epistemološke demonstracije (deskripcije, diskurza) teleologijo znanstvenega početja, temveč teoretska (op. 41) (in/ali znanstvena) splošnost, ki to teleologijo po eni strani obravnava kot ono ideologijo, katere znanost najprej je, kot ideologijo, s katero je znanost (epistemologija in zgodovina znanosti) prelomila, po drugi strani (ko teleologijo eksplicitira kot te(le)ologijo in ji s tem določi status) diferencira znanstvene prakse v skupek znanosti. Torej: »Z epistemologijo bomo razumeli, v nasprotju z univerzalizirajočim projektom filozofije znanosti, projekt teorije specifične produkcije konceptov in formiranja teorij vsake znanosti.« (op. 42).

Posamezno znanost (tako tudi epistemologijo in/ali zgodovino znanosti) lahko opredelimo kot **polje znanstvenih splošnosti** (konceptov), ki zmeraj nastane tako, da se ideološka (pojmovna) splošnost preoblikuje s pomočjo posrednika (na primer s pomočjo investiranja »modelov« drugih znanosti in ideologij v konjunkturnih razmerah v domeni znanosti, ki se poraja, tj. v konjunkturi relevantnih ideoloških tvorb okrog (temporalno in lokativno) izvršitve reza, ki »zgine v rezultatu«. Tako lahko v horizontu zakona: »vsaka znanost je najprej

(Op. 40) L. Althusser, *Pour Marx*, str. 187.

(Op. 41) »Če rečemo, da je to **teoretski** problem, to implicira potrebo, da nam njegova teoretska rešitev da novo spoznanje, organsko povezano z drugimi spoznanji marksistične teorije. Če rečemo, da je to teoretski problem, to suponira, da ne gre za imaginarno težavo, temveč za realno obstoječo težavo, postavljeno v obliki problema, tj. v obliki, podrejeni imperativnim pogojem: določitvi pogojev (teoretskih) spoznanj, v katera se problem situira; določitvi natančnega mesta njegovega položaja; določitvi pojmov, potrebnih, da ga postavimo.

Pozicija, preučevanje in rešitev problema, tj. **teoretska praksa**, v kateri se bomo angažirali, so edini, ki lahko zagotovijo **dokaz**, da so ti pogoji upoštevanji.« (L. Althusser, *ibid.* str. 165)

(Op. 42) M. Fichant, »L'idée d'une histoire des sciences« v M. Fichant & Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, F. Maspero, Paris 1969, str. 100.

znanost o ideologiji...«, definiramo znanost kot specifično prakso, ki pretvarja prvotno materijo (ideologijo) s pomočjo produkcijskih sredstev (konceptualnega dela) v produkte (spoznanja, ki jih lahko imenujemo tudi znanstvena splošnost za razliko od njej predhodne filozofske ali ideološke splošnosti) (op. 43).

Kljub temu, da so pogoji »nastanka« in obstoja posamezne znanosti nedvomno družbeni, saj »teoretska praksa pripada kompleksni enoti »družbene prakse«, to ne pomeni, da je teoretska ali znanstvena praksa preprosto odsev kake »družbene zahteve« ali njena preprosta zadostitev v ugodnih pogojih; znanost nastane z delom konceptualne mutacije v ideološkem polju, to delo pa implicira tudi premagovanje **odpora** družbene zahteve, ki ga sicer omogoča, ne zahteva pa ga neposredno. Tako:

»1 — Mehanizem družbenega ukaza nikoli ne zahteva znanstvene prakse (čeprav jo očitno zahteva kot pomožno silo; to smo si razložili): nasprotno, igra **zoper znanstveno prakso**, ki se mora roditi **zoper njegovo voljo**.«

»2 — Produkt prakse ni ‚realno‘: v drugih terminih, ni homogen kritizirani ideologiji in ga ni mogoče ovrednotiti v referenci z realnim kot realizacijo slednje« (op. 44).

Domeno diskurzivnih tvorb, diskurzivno formacijo, ki vključuje tako problemska polja teoretske produkcije kot ideološko polje, lahko vključimo kot en aspekt v »enoto«, ki jo Foucault imenuje védenje (savoir), in ki subsumira tako ideološke kot znanstvene in »vmesne« formacije, enoto, ki bi jo lahko metaforično imenovali »splošna klima v vrhnji stavbi dane družbene formacije«. Védenje tako ni enota v pravem pomenu besede, temveč skupek diskurzov, njihovih fragmentov, ki tvorijo posamezno zgodovinsko diskurzivno formacijo. Kot tako ne predpostavlja diskurzivnih kriterijev koherentnosti, razen kriterija »izhodišča«, »osi«, okrog katere je bolj ali manj osredotočena diskurzivna formacija, izhodišča, ki determinira védenje kot mesto spočenanja diskurzov ene diskurzivne formacije. »... Skupek, ki se tako formira od (à partir) sistema pozitivnosti in je manifestiran v enoti (unité) kake diskurzivne formacije, je to, kar bi lahko imenovali védenje (savoir). Védenje ni vsota spoznanj — kajti o teh moramo zmeraj biti zmožni reči, ali so prava ali napačna, eksaktna ali ne, približna ali definirana, protislovna ali koherentna; nobena distinkcija ni pertinentna za opis védenja, ki je skupek elementov (predmetov, tipov formulacij, teoretičnih konceptov in izbor), formiranih iz ene same pozitivitete v polju enotne diskurzivne formacije.« »... Z eno besedo, védenje ni znanost v zaporednem prestavljanju svojih internih struktur, temveč polje njene efektivne zgodovine« (op. 45). Ta »poziti-

(Op. 43) Cf. T. Herbert, »Reflexions...«, str. 159. Kot nekoliko drugače usmerjeno opredelitev naj navedemo še: »S teorijo bomo glede tega razumeli **specifično formo prakse**, ki tudi sama pripada kompleksni enoti »družbene prakse« določene človeške družbe. Teoretsko prakso zajema splošna definicija prakse. Operira s prvotno materijo (izvajanja, koncepti, dejstva), ki ji jo dajejo druge prakse, bodisi »empirične«, bodisi »tehnične«, bodisi »ideološke«. V svoji najsplošnejši obliki teoretska praksa ne sponira samo **znanstvene** teoretske prakse, temveč tudi prav tako predznanstveno teoretsko prakso, tj. »ideološko« teoretsko prakso (forme »spoznanj«, ki tvorijo predzgodovino kake znanosti in njene »filozofije«). Teoretska praksa kake znanosti se zmeraj razlikuje od teoretske ideološke prakse svoje predzgodovine: ta definicija dobi obliko »kvalitativne« teoretske in zgodovinske diskontinuitete...« (L. Althusser, Pour Marx, str. 168).

(Op. 44) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 160—161.

(Op. 45) M. Foucault, »Reponse...«, str. 33 in 35.

viteta«, ki smo jo opisali tudi kot »izhodišče«, »os«, je pozitiviteta, ki se v védenju, t. j. »polju efektivne zgodovine znanosti« premešča tako v sinhronični kot diahronični odrezavi: védenje je enota, ki se (vsaj skuša se) izmika ideološkim rezinam sinhronije in diahronije kot fenomen, ki se premika v obeh hkrati. Ta lastnost koncepta védenja je pomembna za lociranje in razumevanje naše postavke o permanenci začrtovanja epistemološkega reza z odvijanjem diskurza znanosti, ki prekriva nenehno konceptualno delo znanosti.

Znanstveni diskurz, sproduciran prvič z epistemološkim rezom, ki ga »enkrat za zmeraj razloči od ideologije«, pa je vendarle dvoumni govor, čeprav se ta dvoumnost (ki ne izključuje internega kriterija enopomenskosti, kriterija, ki je sam prav tako dvoumen, kot bomo še videli) bolj ali manj eksplicitno vpisuje v njegovo potekanje na več ravneh: na ravni znanosti kot znanosti o ideologiji in hkrati kot znanosti o svojem specifičnem predmetu; kot oddaljevanje (kronološko, konceptualno, zmeraj pa diskurzivno) od konstitutivnega reza in hkrati kot nenehno ponavljanje reza (v konceptualnem delu znanosti), kot insistiranje v njem — razsežnost, ki je postala očitna šele z razlago diskurza psihoanalize, razlago, ki je našla za nekatere koncepcije bachedrovske epistemologije opozicijske pare, ki retrodeterminirajo epistemološke koncepcije znanosti kot enoznačnih sistemov (op. 46).

Epistemološki rez, ki je »konstitutivni akt« vsake znanosti, ki se kaže na ravni prezence (ki je na ravni prezence zaznamovan) kot epistemološki prelom (ki je filozofska narava reza), se seveda ne zgodi v praznem, po volji svojega izvrševalca (torej ni zadeva individualne odločitve). Zgodi se v specifičnih pogojih, ki so produkcijski pogoji in hkrati pogoji možnosti posamezne znanosti, z delom (op. 47), ki ga lahko imenujemo delo konceptualne mutacije ali zarezovanje reza v konceptualnem polju ideologije, predhodnice prizadete znanosti. »Pod splošnim terminom »pogoji možnosti« kake znanosti je torej treba razločevati dva heteromorfna sistema. Prvi definira pogoje znanosti kot znanosti: je v odnosu z njeno domeno predmetov, s tipom govornice, ki jo uporablja, s koncepti, s katerimi razpolaga ali jih hoče vzpostaviti; določa formalna in semantična pravila, ki so potrebna, da lahko kaka izjava pripada znanosti; instituirá ga (sistem) ali obravnavana znanost, kolikor si sama postavlja norme, ali kaka druga znanost, kolikor se vsiljuje prvi kot model formalizacije: na vsak način so ti pogoji znanstvenosti znotraj znanstvenega diskurza nasploh in jih lahko definiramo samo z njim. Drugi sistem zadeva možnost kake znanosti v njeni zgodovinski eksistenci. Je zanjo zunanji in ne superponibilen. Konstituirá ga polje diskurzivnih skupkov, ki nimajo ne istega statusa ne iste razrezave (découpage) ne iste organizacije in ne

(Op. 46) »Tako, daleč od tega, da bi bila spremenila mesto, freudovska teorija, ki ostaja na ravni védenja, izraženega z ideologijo, drži to ideologijo za besedo, da osvetli njeno logiko in se zadovoljuje s tem, da nadomesti eno terminologijo z drugo, ne da bi bilo nujno videti v tej spremembi »napredek«. Znanost ne razpršuje praznoverja: nakazuje mu pravo mesto.« (J. Nassif, »Freud et la science«, Cahiers pour l'analyse 9, str. 160).

(Op. 47) »... tedaj ustreza, če rečemo, da teoretsko delo prekriva dva momenta: produktivno transformacijo predmeta, opravljeno v nemiru in s pustolovščino (»s sredstvi palube«, pravi Althusser) in metodično reprodukcijo predmeta, izvršeno v miru etablirane znanosti.

... kar pomeni za naš problem, da aktualni razvoj »družbenih ved«, kolikor se vrši v obliki realizacije psiho-socialnega realnega, ne moremo imeti za fazo metodične akumulacije.« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 162—163).

istega funkcioniranja kot znanosti, katerih mesto (licu) so. V teh diskurzivnih skupkih ni treba videti rapsodije napačnih spoznanj, arhaičnih tem, iracionalnih likov, ki naj bi jih znanosti in njih suverenost definitivno izrinile (repousser) v temo predzgodovine. Nič bolj si jih ne smemo predstavljati kot skice bodočih znanosti, ki naj bi bile še zmedeno zasukane od svoje prihodnosti in ki životarijo nekaj časa v mraku tihih kalitev. Nazadnje jih ne smemo koncipirati kot edini epistemološki sistem, katerega so zmožne te ponarejene ali quasi — ali psevdo znanosti, ki naj bi bile humanistične vede.« (op. 48).

Gre torej spet za dvoumnost in dvojnost, ki smo ju že obravnavali, vendar je raven dvojnosti tukaj specifična: gre za inicialno in hkrati konstantno podvojevanje znanstvenega diskurza, podvojevanje, ki kot govorica omogoča in v določenih okoliščinah (kolikor se vsiljuje druga znanost prvi kot model formalizacije) povzroča ideološko koncepcijo ali pojem znanosti in znanstvenosti; ki kot učinek konceptualnega dela znanosti omogoča s svojo (neogibno) formo diskurza »metodično reprodukcijo predmeta in metodično akumulacijo konceptov«, saj je diskurzivna forma forma demonstracije konceptualnega dela znanosti, konceptualno delo pa ni »nič drugega« kot specifično (dialektično) perpetuiranje inicialnega reza. V tem pogledu je znanost nenehno začetek. Kot diskurz, ki je nenehno začetek, pa je znanost bolj na strani njene prihodnosti, kot pa na strani njene preteklosti« (o tej opredelitvi bomo še podrobneje govorili). K definicijam konceptov epistemološkega reza, epistemološkega preloma in drugih konceptov epistemološkega diskurza se bomo vrnili nekoliko pozneje. Tukaj pa bomo poudarili, da smo naše sklepe doslej izvajali predvsem iz ugotovitve, da je »**vsaka znanost** — pa naj bosta sicer njena aktualna raven razvoja in mesto v teoretski strukturi kakršnakoli — sproducirana z delom konceptualne mutacije znotraj konceptualnega ideološkega polja, v odnosu do katerega ustvari distanco, ki ji z enim samim gibom da spoznanje poprejšnjih zablod in garancijo za njeno znanstvenost. V tem pomenu je vsaka znanost načelno znanost o ideologiji, od katere se je odtrgala« (op. 49).

Distanca, ki jo Herbert tukaj omenja, je za ideologijo nepreko-račljiva razdalja; pa najsí je še tako neznatna, nedimenzionalna črta v polju védenja, je vendarle demarkacijska črta, meja, ki je ni mogoče prestopiti, dovolj globoka ločnica, da ni mogoče derivirati znanosti iz ideologije v njeni domeni v skladu s kronološkim ali ekstenzijskim kontinuumom: ideologija se ne razvije v znanost, zato »znanost ne razpršuje praznoverja«, temveč mu »nakazuje pravo mesto«. Ideologija, ki se je že »spremenila« v znanost (z delom konceptualne mutacije), sploh ni ideologija (kljub morebitnim podobnostim na ravni diskurzivne prezenca, ki so edina možnost podobnosti), temveč nekaj, kar se od ideologije po strukturi razlikuje — in to je najgloblje razlikovanje, ki sponira drugačno terminologijo (čeprav so besede lahko enake), t. j. drugačne omejitve, drugačne vrednosti terminov, drugačen govor meja. Strukturalna razlika je razlika horizontov.

Edino povezavo med znanostjo in ideologijo, ki je za znanost legitimna, in ki ne pomeni ideološkega investiranja ideoloških pojmov, smo že opredelili s Kristevinim stavkom »vsaka znanost je najpref. . .«, ki implicira nujnost, ki jo je Regnault postavil kot zakon: »Vsaki znanosti korespondira ideologija, s katero je prelomila«. (cf op. 38). Di-

(Op. 48) M. Foucault, »Reponse . . .«, str. 34.

(Op. 49) T. Herbert, »Remarques . . .«, str. 74.

stanca med posamezno ideologijo in znanostjo je globoka razpoka, ki sega od epistemološkega preloma na ravni diskurza do dela konceptualne mutacije v »globini« izvrševanja reza. Učinek in delo sta si v nečem podobna: oba mejita na obe strani. Tako insistiranje v rezu ne pomeni nenehne reprodukcije reza (Nassif), temveč nenehno izvrševanje reza.

Zaradi te dvostranosti učinka reza (ki ni nič drugega kot ona podvojenost diskurza, o kateri smo prejle govorili), ki ga Regnault imenuje epistemološki prelom, pride zlasti pri humanističnih vedah (tudi zaradi omenjene podobnosti na ravni diskurzivne prezence) do zamenjave horizontov, zamenjave, ki je možna samo z ideoloških, t. j. »predznanstvenih« izhodišč, in »pogosto je možno, ko klasična znanost dokazuje potrebo, da se označi kot »teorija ideologije«, se pravi kot preprost razkrivatelj (révélateur), konstatirati, da ta operacija skriva zakoreninjenost v drugi ideologiji, ki ji naznanitev (dénonciation) prve, ki je zmeraj nekoliko zastarela in smešna, rabi za pravan« (op. 50).

Rojstvo znanosti torej nikakor ni enoznačen ali enosmeren proces. Zanj ni dovolj dejstvo, da obstaja bolj ali manj določen predmet v kaki domeni, ne zadostuje preprosto nanašanje na ta (z ideološko realizacijo realnega konstituirani) predmet; z drugimi besedami: znanost ni metodologija, ki bi se lahko nanašala na katerikoli predmet in ga »znanstveno obdelovala«, pač pa je metoda postopek, ki je vgrajen v delo znanosti (op. 51). Metoda je tako postopek, ki je v razmerju vzajemne determinacije s predmetom znanosti, vendar pa lahko rečemo, da je predmet znanosti produkt konceptualnega (transformacij skega) dela znanosti. Predmet torej ni kak »eksistirajoč fenomen domene«, ki bi prišel »pod udar« že izvršene in popolne metode, temveč produkt znanosti, ki je sam hkrati predmet znanosti, kar pomeni, da se med delom znanosti sam nenehno spreminja po njej lastnih zakonih. »Vsaka znanstvena praksa se torej razvija na lastni teoretski liniji z **distanco** do realnega, za katero obdelovana ideologija verjame, da ima z njim opraviti: znanstvena praksa tako uživa edinstvene lastnosti, ki žigosajo njeno diferenco.« (op. 52).

Pojavitev znanosti je na vsak način preobrat v domeni te znanosti, toda preobrat, ki ni plod ustvarjalnega duha »smešnih herojev« ideološke zgodovine znanosti, temveč produkt dolgotrajnega postopka dela mutacije, ki se v primernih okoliščinah, ko so dani družbeni pogoji nastanka znanosti, prevesi v zarezovanje epistemološkega reza. »Ta preobrat, ki je včasih opisan kot trenutek, ko blisk razpara znanstveno nebo od Vzhoda do Zahoda, je v resnici znak **teoretskega dela**, katerega instrumenti začenjajo biti inventarizirani: lahko gre za že konstituirano znanost (na primer za matematiko) ali za ideologijo, odstranjeno z njenega ozemlja (točka zasidranja je tedaj lahko beseda, ki v začetku označuje »empirično realno«, sholastični diskurz, instrument, ki ga je že uporabljala tehnična praksa, ali celo tehnični produkt« (op. 53).

(op. 50) J. Nassif, »Freud et la science«, str. 161.

(op. 51) »Pomembno je torej ohraniti navzočo distinkcijo med **transformacijskim delom** in **metodo**, ker ne ustrežata isti »starosti« znanstvene prakse, ali natančneje, ne ustrežata istim funkcijam v procesu znanstvene produkcije.« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 162).

(op. 52) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 160.

(op. 53) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 161—162; cf. tudi P. Macherey, »La philosophie de la science de C. Canguilhem«, La Pensée, št. 113, od str. 50.

Točka zasidranja je tako predvsem marka in hkrati izvesek (enjeigne) znanstvenega diskurza in njegovega predmeta, znamenje, katerega referens se spremeni, nikakor pa ta izvesek ne postulira pravil konceptualnega dela. Lahko govorimo samo o zaznamovanju (ne opredelitvi) domene posameznega znanstvenega početja. Graditev predmeta znanosti se dogaja na bistveno drugačni ravni: to smo že povedali; graditve predmeta ne moremo preprosto enačiti z inzialno definicijo, »znanost se ne rodi iz definicije predmeta, ne iz srečanja s predmetom, ne iz vsiljenja (imposition) kake metode. Rodi se iz konstitucije korpusa konceptov z njihovimi produkcijskimi pravili« (op. 54). Pri tem imajo koncepti v procesu produkcije posamezne znanosti podvojen status: 1. so produkti konceptualnega dela in hkrati 2. so instrumenti produkcije znanosti (torej tudi instrumenti produkcije samih sebe kot terminov znanosti).

Predmet znanosti je za znanost zgodovinska — t. j. »dogajajoča« se postavka, ki je ni mogoče enačiti z izhodiščem, idealiteto, ciljem ali smislom dela znanosti (opomnimo naj, da je predmet znanosti, kolikor ga lahko imamo za njeno izhodišče, že hkrati tudi postavka, ki implicira pravila metode, ki naj bi ta predmet »obdelovala«); diskurzivni učinek znanstvenega dela, ki ga lahko imenujemo tudi semantična raven) je — kot smo že ugotovili — tisti produkt konceptualnega dela, ki omogoča teleološko koncipiranje znanosti kot pojava zgodovine Znanosti ali filozofije Znanosti. Semantična raven dela znanosti ne zadeva neposredno (čeprav ga kot njegova demonstracija kodeterminira), zadeva ga preko svojega tehničnega aspekta, aspekta, ki omogoča ideološke investicije / investiture (rekli smo, da je znanstveni diskurz mesto naddeterminacije), in aspekta, ki zatre, briše (ne ukinja) delo znanosti s tem, da znanost prezentira kot tehnično prakso. Raven, ki vključuje delo znanosti, je **označevalna praksa**, ki producira pomenjenje. Če izenačimo konceptualno delo znanosti z njeno označevalno prakso, dobimo ekvivalenco, ki jo potrebujemo, da dokažemo legitimnost sorodstva med semiotiko in epistemologijo. Vendar gre pri znanosti za specifične označevalne prakse (kakor gre **zmeraj** za specifične označevalne prakse), ki se ravnaajo po pravilih, vpisanih v opisovane determinacije znanosti in njihovih diskurzov (medtem ko se druge specifične označevalne prakse ravnaajo po drugačnih in drugam vpisanih pravilih). V vsakem primeru ostane znanstvena praksa kot označevalna praksa vpisana v »kompleksno enoto družbene prakse«. Kot taka pa sta tako posamezna znanost kot njen predmet zgodovinska (dogajajoča se, časovno in geografsko omejena na eksistenco »pogojev obstoja znanosti« (Foucault), t. j. na relevantno družbeno (in diskurzivno) formacijo in formacije; v tej trditvi lahko upravičeno slutimo začetek in konec znanosti, toda ta tema je predmet filozofije znanosti, ki jo koncipira simetrično po pravilih »klasične dramaturgije«, nas tukaj neprimerno bolj zanima začetek od konca, ki ga nikakor še ni videti). »Zgodovina (kot zgodovinski diskurz, kot diskurzivna demonstracija postanka znanosti, op. B. R.) posamezne znanosti najde koncept svojega predmeta samo v znanosti, katere zgodovina je« (op. 55). In: »Obrnjeno lahko rečemo, da ni začetne definicije kake znanosti, ali še, da je definicija posamezne znanosti njena zgodovina, ne historika pred traktati, ne pregled rezultatov in odkritij — temveč

(op. 54) M. Fichant, »L'idée...«, str. 100.

(op. 55) M. Fichant, »L'idée...«, str. 97.

njena realna zgodovina, realni pogoji produkcije njenih konceptov« (op. 56).

Če izhajamo iz semantične ravni znanstvenega diskurza (iz ravni, ki je neposredno namenjena komunikaciji) in začasno pustimo ob strani označevalno »mašinerijo« tega diskurza, ki konceptualno delo znanosti vodi po specifičnih zakonitostih, prekrito s tem diskurzom (kakor je struktura diskurza sama prekrita s komunikativno plastjo demonstracije) — kar ne pomeni nič drugega, kot da moramo odkrivati to mašinerijo prav »pod« ali »v« diskurzu ali »skozi« diskurz — lahko rečemo: »Zgodovina znanosti (množina) je najmanj tkanje (tissu) implicitnih sodb o vrednosti misli in znanstvenih odkritij.« (op. 57). Toda Bachelard ima hkrati pred očmi tudi nekaj, kar je pod tem »tkanjem implicitnih sodb«, saj je zgodovina znanosti to »tkanje« najmanj. Lahko torej preberemo ta stavek tudi tako: »Zgodovina znanosti **ni samo** tkanje implicitnih sodb o vrednosti misli in znanstvenih odkritij.« Legitimnost tega branja lahko potrdimo s povzetkom iz nekega drugega Bachelardovega dela, v katerem opredeljuje dvostranost tega tkanja, te demonstracije odvijanja znanstvenega diskurza v času zgodovine, tkanja, ki ga lahko koncipiramo kot (naddeterminirani) učinek dela bachleradovske zgodovine, ki s tem, da demonstrira svoj potek, simulira zgodovino znanosti (kot efektivno dogajanje znanosti): zgodovina znanosti (množina) po Bachelardu ni samo pripoved dogodkov, temveč **podvojena zgodovina**, v kateri odvijanje (deroulement) vrednosti podvojuje odvijanje dejstev. Ta podvojitev (dedoublement) implicira reflektivno sodbo, ki zahteva in odlikuje ter utemeljuje »presojeno zgodovino, presojeno v podrobnostih njenega votka« (op. 58). In prav na ravni deskripcije (re-presentacije) je potrebno razumeti Bachelardovo trditve, da je realnost napredka znanosti »dialektika preteklosti« (op. 59). Enostranost te trditve smo že analizirali: Bachelard koncipira razvoj znanosti kot oddaljevanje od »točke, s katere ni vrnitve«; temu oddaljevanju pa smo dodali njegovo drugo (nujno) krilo: insistiranje v epistemološkem rezu, ki edini lahko omogoči »razvoj« znanosti po **njenih implicitnih kriterijih**. Bachelardovska zgodovina znanosti je kljub izjemni rigoroznosti še zmeraj zgodovina odvijanja znanstvenega diskurza (bolje diskurzov znanosti) in ne (predvsem) zgodovina konceptualnega dela posamezne znanosti; hkrati pa je prav bachelardovska zgodovina (podobno kot Saussurovo delo) točka konstitucije znanstvene zgodovine znanosti (množina), ker pomeni zavestno omejitev (ki jo izpričuje tudi tisti »najmanj« v našem citatu) na »sintagmatiko znanosti«, ki ji omogoča konceptiranje predmeta zgodovine znanosti kot predmeta znanstvenega diskurza zgodovine. Ta predmet je, kot smo že ugotovili, učinek konceptualnega dela znanosti. Zato Bachelard ne koncipira **epistemološkega reza**, temveč **epistemološki prelom**, ki mu določi dimenzije (op. 60). Na ta način je bachelardovska zgodovina znanosti hkrati zgodovina in epistemologija, je tisti diskurz o znanosti, ki — ko je sam dvoumen — omogoča z eksplici-

(op. 56) Ibid., str. 99.

(op. 57) G. Bachelard, »L'actualité de l'histoire des sciences«, v *matérielles Conférence du Palais de la Découverte*, 1951, str. 8.

(op. 58) cf. G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1. pogl. str. 24.

(op. 59) G. Bachelard, »L'actualité...«, str. 7.

(op. 60) Bachelardovsko sintagmatiko znanosti bi torej bistveno dopolnila njihova paradigmatika; glede tega cf. Cavaillès, *Sur la logique et théorie de la science*, P. U. F., 1946.

tiranjem vrzeli (kakršna je bachelardovski koncept epistemološkega preloma) na ravni diskurzivne prezenca dostop do produkcijskega postopka znanosti kot označevalne prakse (do postopka produkcije spoznanj, ki je hkrati postopek produkcije znanosti, njenih konceptov in njenih neposrednih učinkov). Konceptualizacija diskontinuitete — ta simptom (transformacijskega dela znanosti), koncept, ki se je pozneje v Foucaultovih tekstih izkazal za izredno plodnega za zgodovinsko znanost — pomeni nameren in zgodovinsko pogojen poseg v kompetence filozofije znanosti (op. 61) in drugih ideoloških teorij znanosti (v množini ali ednini), ko zadeva temelje vsake »kontinuitetne misli«. Pojem epistemološkega preloma rabi od Bachelardovega dela naprej za imenovanje diskontinuitete, za katero sta filozofija in zgodovina znanosti prepričani, da jo zaznamujeta med rojstvom vsake znanosti in »tkanjem pozitivnih, trdovratnih, solidarnih zmot«, retrospektivno spoznanih za prehodne. Topični primeri Galilea, Newtona, Lavoisiera, toda tudi Einsteina in Mendeljejeva ilustrirajo horizontalno perpetuiranje tega preloma v horizontu znanstvene fizike.

Prav iz horizonta bachelardovske zgodovine znanosti lahko »epistemologijo definiramo kot **relativno** znanosti ali znanostim, se pravi, da vsilimo enoznačno pot (parcours univoque) »znanosti« k »epistemologiji«, pri čemer slednja prejme minimalno definicijo diskurza o znanosti ali znanostih: da bi si konkretnije predstavljali to vektorsko usmeritev, recimo, da zavest (conscience) zamuja za znanostjo (science), da epistemologija prihaja prepozno.« (op. 62).

Epistemologija je v tem pogledu za znanost, ki je njen predmet, tisto, kar semiologija imenuje metagovorica (metalanguage), dvoumni koncept/kategorija, ki ga Barthes postavlja za simetrično nasprotje konotacije (op. 63), razsežnost barthesovske koncepcije metagovorice bomo pozneje posebej pregledali, za zdaj pa samo naslednje konstatacije: to je koncept, ki je obenem ena od ideoloških »pasti« semiologije, ker temelji na konceptu znaka (označevalec/označenec) in iz njega izvedene koncepcije sistema pomenjenja (ekspresivna ravnina/ravnina vsebine), saj je vendar označenec zmeraj že označevalec za drugi označenec in vsebina zmeraj že izraz druge vsebine — ideološka past, ki prekriva dvojno »ploščatost« znaka (spomnimo se Saussurove primere s spodnjo in zgornjo stranjo vodne gladine), ko ga koncipira kot funkcijo in kot križišče relacij sistema pomenjenja. Metagovorica je kot koncept ideološki substitut odlaganja označevalca: metagovorica je govorica, ki za svoje enote jemlje skupke označevalcev govorice, glede na katero je »meta«, ali segmente vsebinske ravnine. Ta opredelitev metagovorice bo na tem mestu zadostna. Tako je metagovorica lahko (ni pa to nujno, oziroma: ta nujnost je odvisna od pogojev, v katerih se producira) mesto ideološke investicije/investiture v delu znanosti, ki se kaže kot vključevanje diskurza znanosti v ideološko polje korespondirajoče ideologije (tj. kot »humanistično« osmišljanje znanosti), v primeru semiotike: v ideološko polje »struk-

(op. 61) »Pristavimo (da se izognemo dvoumnosti), da termin »filozofija znanosti« označuje, prav tako kot termin »spoznavna teorija«, ideološki projekt. Tam, kjer spoznavna teorija razvija implikacije dvojice »subjekt-objekt«, filozofija znanosti obravnava par »Enotnost-Mnogoterost« (Unité-Pluralité) ali »Posebnost-Splošnost« (Specialité-Généralité). Odslej bomo s filozofijo znanosti označevali diskurz, ki je zunaj svojega predmeta in ki deformira ta predmet«. (M. Fichant, »L'idée...«, str. 97).

(op. 62) F. Regnault, »Dialectique...«, str. 45.

(op. 63) Cf. »Éléments de sémiologie«, Communications 4.

turalizma«. To ideološko polje tako postavlja »zunanje kriterije« znanosti, ki pravzaprav sploh niso kriteriji znanosti, temveč ideologije.

Epistemologija je tako — gre nedvomno za ekstrapoliranje bachelardovske zgodovine znanosti/epistemologije, ekstrapoliranje, ki je tista nepravda luč, ki meče sence tudi tam, kjer ni neravnin — še zmeraj hibriden diskurz o epistemi, diskurz, ki je sam eden izmed dvoumnih učinkov reza, ni pa (še docela) diskurzivna demonstracija (učinek/produkt označevalnega, natančneje konceptualnega dela) teorije produkcije epistemičnih tvorb. Tako eksplicitiranje epistemologije je navsezadnje intenca Regnaultovega članka, iz katerega je citat, in našega zapisa ne smemo razumeti kot kritiko Regnaultovega izvajanja, temveč kot situiranje citata v polje problematike, ki ga članek vzpostavlja, in kot poudarjanje aspektov problematike, ki segajo v problemsko polje našega izvajanja.

Bachelardovska zgodovina znanosti/epistemologija je potemtakem eksplicitno teater znanosti, hkrati demonstracija reda konceptov in uprizarjanje, prikazovanje tistega, kar je od dela znanosti mogoče videti: demonstracija in uprizoritev (in prav tu lahko vskočimo s hitreje potekajočim »logičnim« časom epistemologije, ki ga Fichant omenja: to je čas spektakla, vrh plavajoče ledene gore, čas re-presentatione, Lévi-Straussovega pomanjšanega modela, »tkanja implicitnih sodb o vrednosti misli in znanstvenih odkritij«; uprizarjanje — ki — kot vsak teater — suponira nekaj več, ker je to »najmanj«; to »nekaj več« pa ni tisti označenec več/označevalec manj ideologije in meta-govorice, temveč nekaj, kar je »podvojena zgodovina« — tj. dvotirno »odvijanje« zgodovine: »odvijanje vrednosti« in »odvijanje dejstev«, oboje zadosti površinsko, da lahko govorimo tudi o »klasični« meta-govorici, o teatru, o sceni zgodovine znanosti. Hkrati pa »presojevanje zgodovine do podrobnosti njenega votka« načenja površino prezence in reprezentacijsko gladino samega diskurza bachelardovske zgodovine znanosti. Tudi zato lahko Fichant pripoveduje o »orientaciji« bachelardovske zgodovine znanosti »bolj v prihodnost« in manj »v preteklost«, trditev, ki pravzaprav zaznamuje Bachelardovo insistiranje v epistemološkem rezu njegove znanosti (op. 64). In prav zaradi demonstrativne omejenosti bachelardove zgodovine znanosti/epistemologije »lahko torej ne samo razkažemo »teorijske zločine«, ki jih producira ideologija v procesu spoznavanja, temveč tudi analiziramo mehanizme, ki jih nujno producirajo v njihovi dvojni obliki in po konjunktorno definirani dominanci: teoretska napaka torej ni preprosto napaka, **pravni prekršek** (faute en droit), **ki se mu je mogoče ogniti ob teoretski čistosti**, temveč dejstvo, nujno implicirano v struk-

(op. 64) »Toda, če je bachelardovska epistemologija, kot smo rekli, zgodovina v dejanju, njegova zgodovina vsak hip tvega, da se razreši v aktualno epistemologijo. To pa zato, ker se ob branju Bachelarda zdi, da je zgodovinskost znanosti mnogo bolj na strani njene prihodnosti kot na strani njene preteklosti. Znanost je zgodovinsko situirana, ker ve, da je ne-definitivna, in pričakuje popravke vključno z zavestjo naslednjega popravka; toda preteklost ni avtentična preteklost znanosti, če ni ohranjena kot aktualna preteklost z ahistoričnim indicem nekega »za zmeraj« epistemološkega in zmeraj aktualnega akta. Torej ni zgodovine v doslednem pomenu, se pravi diskurza o preteklosti, priznani kot taki, razen zgodovine ovir, zmot, črtanj in popravkov. Toda to ni več zgodovina znanosti, to je zgodovina priznanih napak. Ali je predmet diskurza znanost, toda tedaj gre za epistemološki ahistorični diskurz — ali pa je diskurz zgodovina, toda njegov predmet ima samo epistemološko negativno vrednost ovire ali zmote«. (M. Fichant, »L'Idée...«, str. 108—109).

turi teoretske produkcije, kar, kakor se zdi, potrjuje zgodovina slednje.« (op. 65).

Bachelardovska zgodovina znanosti/epistemologija torej odpira pot posegom v zakulisje teatra diskurzivne prezence znanstvene demonstracije.

Zdaj lahko in moramo opredeliti temeljne koncepte znanstvene epistemologije; zatekli se bomo k definicijam, ki jih je uvedel ali redefiniral F. Regnault na svojih predavanjih leta 1968.

Epistemološki rez (*coupure épistémologique*) je po Regnaultu točka, od katere ni vrnitve in od katere se začne znanost. Tukaj smo dodali, da je ta točka, ki se prestavlja v teku odvijanja diskurza posamezne znanosti s tem odvijanjem in je tako neogibna konstituenta (kot pogoj, kot diferenca znanosti) dela znanosti.

Termin **začetek** tukaj zaznamuje razloček od tistega, kar včasih imenujemo **izvire** (*origines*) kake znanosti: govoriti o začetku pomeni, da se rez, ki konstituira znanost, izvrši nujno v določeni konjunkturi, v kateri se izviri (filozofije in teoretske ideologije, ki določajo prostor problemov) premestijo proti novemu prostoru problemov.

Demarkaže (*démarquages*) (ali interideološki prelomi) imenujemo izpopolnjevanja, popravke, kritike, zavračanja, negacije nekaterih ideologij ali filozofij, ki so pred epistemološkim rezom; te demarkaže rez producira kot svoj učinek.

Serijski terminov: »izpopolnjevanje... negacije« označuje obstoj procesa akumulacije, ki je nujno pred trenutkom reza, in definira konjunkturo, v kateri se bo ta produciral. To pomeni, da se rez izvrši na točki, ki se v prostoru teoretskih problemov znajde naddeterminirana z akumulacijo zaporedoma premerjenih ideoloških konfiguracij. To se pravi, da je treba proces akumulacije razumeti ne kot fazo čiste in preproste predznanstvene enotnosti, o kateri ne bi bilo kaj reči, temveč kot čas formiranja konjunkturo, v kateri se bo produciral rez. Med tem formiranjem intervenirajo elementi, povezani z ekonomsko bazo (produkcijski proces in produkcijski odnosi), z juridično-politično vrhno stavbo družbe in s praktičnimi ideologijami, v skladu z zgodovinsko uravnanimi modalitetami, zgoščevanje teh elementov pa determinira zgodovinske pogoje reza. To tudi pomeni, da koncept reza nima nobenega opravka z voluntarističnim projektom izvršitve »skoka« iz ideologije v znanost, »skoka«, ki ima močno religiozno konotacijo, ki se navezuje na ta projekt, in ki implicira »nemogoče junake znanosti«.

Med epistemološkimi učinki, ki jih producira rez, obstajajo nekatere distinkcije:

1. prvi učinek reza je onemogočitev nekaterih ideoloških ali filozofskih diskurzov, ki so bili pred njim, se pravi, da rez privede novo znanost do tega, da eksplicite prelomi z njimi: **epistemološki prelom** (*rupture épistémologique*) se tako pojavi kot filozofski učinek (kot filozofska narava) reza; to pa lahko razumemo tudi korelativno: ni dovolj prelomiti s kako ideologijo, da zarežemo rez.

2. Učinek reza je tudi izvršitev, potrditev, razveljavitev segregacij znotraj filozofij, ki so implicirani v konjunkturi, v kateri se je rez zgodil. Skratka, od reza naprej so po konfliktnem ozemlju filozofije začitane **demarkacije** (*démarquations*).

(op. 65) T. Herbert, »Remarques...«, str. 79.

3. Učinek reza je determiniranje **relativne avtonomnosti** nove znanosti, ki je z njim nastala in mu ustreza; od reza naprej je nova znanost odvisna od lastnega nadaljevanja, ki je zanjo nekako negotovo. Tukaj smo kot kriterij in garancijo izvedli insistiranje v rezu. To nadaljevanje, od katerega je odvisna porajajoča disciplina, je samo odvisno od možnosti insistiranja eksperimentalne procedure, ki ustreza tej disciplini, se pravi, od dvojne »verifikacije« glede na relevantno metodo in glede na predmet, ki sta v specifičnem dialektičnem odnosu. Nadaljevanje znanosti je odvisno tudi od medznanstvenih prelomov ali, naj uporabimo Regnaultov izraz, **pre-zlitij** (refontes) teoretske problematike, ki intervenirajo v zgodovini posamezne znanosti.

Tem konceptom moramo dodati še neko drugo diferenciacijo: diferenciacijo med statusi terminov posameznih diskurzivnih konfiguracij, ki neposredno zadevajo status epistemološkega diskurza, t. j. ideologije, filozofije in znanosti.

»**Pojme** bomo imenovali enote ideološkega diskurza; **koncepte** enote znanstvenega diskurza; **kategorije** enote filozofskega diskurza.« (Op. 66).

Insistiranje v rezu, ki smo ga tukaj izvedli iz konceptov epistemologije in iz psihoanalitičnega podjetja, se nam zdi eden najpomembnejših »epistemoloških prispevkov« psihoanalize. Insistiranje v rezu se v diskurzu psihoanalize kaže kot perpetuiranje freudovskega reza, ki ga Kristeva pridružuje epistemološkim transformacijam, izvršenim v problemskem polju vrhnje stavbe, z imenom »epistemološki rez XIX. in XX. stoletja«. Gre za transformacije, ki so izvršene v problemskih poljih naslednjih tradicionalnih »humanističnih disciplin«: v polju zgodovine (Marx), v polju lingvistike (Saussure), v polju logike (aksiomska logika) in v polju psihologije (Freud).

Obenem pa s perpetuiranjem reza v psihoanalitičnem diskurzu ni mogoče spregledati »oddaljevanja« — oddaljevanja od začetka, toda to oddaljevanje je diskurzivno oddaljevanje od tistega učinka epistemološkega reza, ki ga Regnault (po Bachelardu) imenuje epistemološki prelom: to pomeni, da se epistemološki prelom kot učinek trajanja reza nenehno briše in ponovno zarisuje na površini znanstvenega diskurza. »Točke, s katere ni vrnitve«, oziroma »točke, pri kateri se začne znanost«, ne smemo razumeti kot začetek poltraka znanstvenega diskurza, temveč kot točko, ki je v potekanje tega diskurza nenehno vpisana in nenehno vpisovana, njeni učinki pa se nenehno spreminjajo v skladu z graditvijo konceptov znanosti. Epistemološki rez je hkrati opora in meja znanstvenega diskurza ter konceptualnega polja prizadete znanosti, meja, ki zapira območje ideologije v domeni te znanosti, ki odpira možnosti njenega konceptualnega dela.

Tako nam pove ugotovitev J. Nassifa, ko obravnava graditev psihoanalize z njenimi »izvirni« (op. 67), da gre pri psihoanalizi za

(op. 66) Ker je filozofija v bistvu ideološko pokrivalo znanosti, denotira kategorija »neobstoječe« predmete, v katerih se kombinirata delo koncepta in pojmovno ponavljanje. Na primer platonovska kategorija »idealnega števila« označuje v »neobstoječi« opredelitvi koncepte teoretske aritmetike in hierarhizirajoče pojme politično-moralnega izvira; kantovski kategoriji časa in prostora povezujeja s pojmi, ki pripadajo človeškim zmožnostim, koncepte Newtonove fizike; sartrovska kategorija Zgodovina kombinira marksistične koncepte in metafizično-moralne pojme, kot na primer časovnost, svobodo, itn. (A. Badiou, *Le concept de modèle*, F. Maspero, Paris 1969, str. 13).

(op. 67) »Če naj verjamemo najbolj uveljavljenim tezam zgodovine znanosti (množina), se »epistemološki rez« definira s točko, s katere ni vrnitve,

»paradoks reza, ki se ponavlja«, pomeni tudi in v isti sapi, da »po« Marxu in Freudu »ni-mogoče-več-na-isti-način-misliti«; tako v tej trditvi ne vidimo paradoksa, temveč potrditev naše postavke, da je epistemološki rez meja, ki se gradi s konceptualnim delom znanosti, ki je vpisana v diskurz znanosti, da se torej z razvojem znanosti zarezuje tudi njen inicialni in konstitutivni rez. Prav to pa je tisti »prispevek« psihoanalize epistemologiji, ki smo ga omenili.

To graditev meja, to zarevovanje reza se pri Herbertu kaže kot »metodična reprodukcija predmeta«, pa tudi ne samo tako. Ta metodična reprodukcija predmeta obstaja v avtorefleksiji teoretskega diskurza, »kar mu podeljuje kohezijo«. Toda ta metodična reprodukcija predmeta se giblje na ravni diskurza kot zavest diskurza o sebi, ko se znanost »sliši govoriti«. Gre torej za učinek tistega perpetuiranja reza, ki ga je Nassif tako hitro omejil na psihoanalizo, pripisujoč ji privilegij, ki ga po našem mnenju mora deliti z drugimi znanostmi; za učinek reza na ravni diskurzivne prezenca (saj se znanost »sliši govoriti), kar je navsezadnje isto kot učinek konceptualnega dela znanosti (v tem pogledu), ki »ponavlja rez«, ali — kot se nam natančneje zdi — insistira v rezu s tem, da ga nenehno zarezuje (op. 68).

Zato nam je docela razumljivo:

»Klasična znanost v razvitem stanju se prezentira kot sistem, kjer sta predmet znanosti in znanstvena metoda homogena in se recipročno spočenjata: tukaj razumemo z metodo **organizirani skupek teoretske prakse, ki producira svoj predmet, pri čemer je z njim normirana.**« (Op. 69). »Klasična znanost« se kot sistem prezentira sebi, ko »se sliši govoriti«; lahko rečemo, da je to, kar sliši, **produkt/učinek njenega dela.** Koherenca, ki ji jo ta samorefleksija podeljuje, je diskurzivna koherenca, ki je prav tako učinek njenega konceptualnega dela (ki implicira insistiranje v epistemološkem rezu), poleg tega je ta avtorefleksivna koherenca lahko samo koherenca v sinhronični razrezavi (tj. koherenca scene v spektaklu znanosti), kot taka pa je ahistorična in premaknjena: dialektika vzajemnega spočenjanja metode in predmeta tukaj prikazana kot konjunktivna opozicija, se pravi kot (za hip avtorefleksije) ustavljena dialektika. To pa tudi pomeni, da gre pri tej avtorefleksiji za **podobo**, ki jo ima znanstvenik o znanosti, ali vsaj,

od katere se ta znanost začenja, se pravi z dejstvom da (rez) izključuje ponavljanje, da ne sme biti ponavljan, da se zgodi samo enkrat. Toda vedeti je treba, da je to ne-ponavljanje v domeni samih fizikalnih znanosti čisto deskriptivno in nikakor ne normativno, in da je torej treba s termina »rez« zbrisati vsako konotacijo, ki implicira kak utemeljevalni subjekt, celo če hočemo abstrahirati lastna imena.

Tako ni na noben način možno imporirati tega koncepta zgodovine znanosti v polja, ki jim marksizem ali psihoanaliza odreja mesto in utemeljujeta znanstvenost teh znanosti, čeprav »po« Marxu in Freudu »ni-mogoče-več-na-isti-način-misliti« predmetov: »Zgodovina« in »Fantazma« preprosto zato, ker to očitno nikakor ni na ravni dejstev (institucije) in ker partija še zdaleč ni dobljena na ravni učinkov (regresije); ne da bi videli to, kar onemogoča vzeti »rez« dobesedno in neomajno suponorirati, da je ideologija mati, znanost pa samo dovoljena ženska, ali nasprotno...

Psihoanaliza, od katere bi morali biti bolj občutljivi za fetišizem besed, nam predlaga prav termin »akt« za označitev reza, ki se ponavlja, in prav k nalogi ponovnega začenja nas vabi...« (J. Nassif, »Freud et la science«, str. 148—149).

(op. 68) »Rekli smo, da ni dovolj, da kaka znanost govori, mora se tudi slišati govoriti: torej prišli smo do misli, da **metodična refleksija objekta** obstoji v refleksiji teoretskega diskurza o samem sebi, kar mu podeljuje kohezijo.« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 163).

(op. 69) T. Herbert, »Reflexions...«, str. 162.

da taka subjektivistična razlaga te trditve ne izključuje. Z drugimi besedami: v istem je tukaj znak za »klasično znanost«. Sam izraz »klasična znanost« denotira zgodovinsko »fazo razvoja« posamezne znanosti. Kot tak je »sistem« naddeterminirani učinek konceptualnega dela znanosti v posebnih pogojih njene produkcije, učinek, ki je deležen najmočnejšega naboja naddeterminacije: pojem »sistem« je »pojem« znanosti.

Pri Herbertu pa le ne gre samo (niti ne gre predvsem) za »nasedanje« ideologiji znanosti. Del citata pa dvopičju dejansko subvertira prvi del (in to lahko razumemo kot Herbertovo intenco): glede na Althusserove definicije teoretske prakse, ki smo jih tukaj dovolj navajali, da jih ni potrebno ponavljati, pomeni »organizirani skupek teoretske prakse« v resnici produkcijski proces, v katerem se producirajo, ne sistem, temveč spoznanja — termin spoznanje pa implicira tudi rekoncipiranje predmeta in nov stadij v graditvi konceptualnega orodjarja; torej je beseda »metoda, s katero razumemo skupek teoretske prakse«, tisti trojanski konj, ki naj načne strnjeno obrambo diskurzivne prezence. Toda — da ostanemo dosledni — subverzijo pojma sistema pomeni v kontekstu Herbertove trditve že glagol prezentirati se z veznikom kot: v tem glagolu, ki označuje relacijsko povezovanje, je že vpisana razlika med prezentacijo in delom »produktivne transformacije znanstvenega predmeta« (op. 70).

(op. 70) »Radi bi na koncu predložili metaforo: zdi se, da odnos med delom produktivne transformacije znanstvenega predmeta in odnosom metodične reprodukcije lahko izrazimo z odnosom, ki je obstajal med Marxom in Engelsom, kolikor je teoretski diskurz prvega, **ki je rezultiral ne toliko iz opazovanja »realnega« kot iz dela na ekonomski ideologiji**, takoj po njegovi pojavitvi preveril drugi, ki je znal zastavljati vprašanja, **pertinentna za teoretski diskurz s predmetom, na katerega se nanaša, to je na angleški produkcijski način.**« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 156).

ZRELA ENOSTAVNOST TEKSTA' JENKOVE PESMI »VSTALA JE NARAVA«

I

Uvodna pesem k Jenkovim Obrazom je nastala leta 1858, v času, ko doseže posnemanje Prešernove norme pesnenja naziv »malikovalstva«,² vendar tudi v času, ki je »osebnoizpovedni poeziji nenaklonjen«,³ in ki prinese »degradacijo . . . , občutno omejitev vloge, ki jo je doslej imela subjektivna poezija v okviru celokupne literarne dejavnosti«. ⁴ Ta »degradacija« je eksplicite izražena v Levstikovi zahtevi po proznemu ustvarjanju: »Če tenko preudarimo, res ne moremo tajiti, da je naše slovstvo lepoznavskih reči sila majhno. Saj imamo še povsod le trdo ledino, sama lirika se je nekoliko povzdignila med nami. A lirika se večidel peča samo z enim občutkom človeškega srca: z ‚ljubeznijo‘, le redko se prime kake druge snovi. Pa naj bo njeno sadje s tem lepše, vendar je vse v koséh, celega velikega dela nam ne podaja. Tedaj narod, ki ima le izvrstno liriko, ne more hvaliti se, da ima zavoljo tega tudi že lastno, polno literaturo.«⁵ Zahteva, ki se v praksi pokaže že prej, predvsem v pripovedništvu Vajevcev in najbolj reprezentativno Simona Jenka.⁶

Naša pot je najprej dedukcija: domnevamo lahko, da nam bo strukturalna analiza teksta Jenkove pesmi pokazala specifičnost »vladajočega pesniškega elementa«.⁷

»Konstruktivni princip, uporabljen na nekem, kateremkoli področju, teži k temu, da bi se razširil, prenesel na čim širše področje. To bi lahko imenovali ‚imperializem‘ konstruktivnega principa.«⁸

Literarno zgodovino je že zgodaj⁹ začela zanimati sočasnost Jenkovega pisanja proze in poezije, vendar se je usmerila k odkrivanju »lirskega značaja«¹⁰ njegovega pripovedništva. In prav zato: ali ne potrjuje dejstvo, da Jenko vseeno piše prozo, »krizo« poezije, njeno »omejenost«? Nekaj je gotovo: prvič v zgodovini naše literature sta, združeni v ustvarjanju ene osebe, tako proza kot poezija razumljeni kot korelativni gravitacijski jedri, okrog katerih se kristalizira beseda. Imperializem proze kupuje delnice poezije in ji vtiskuje svoj pečat, vendar se poezija umika in živi dalje na svojih omejenih tleh.

»Imanentnosti« našega postopka se zavedamo s tem, ko analiziramo le tekst ene Jenkovih pesmi. Upravičen je kot delovna hipoteza, ki jo bo treba nujno »konkretizirati«, to je, vključiti v širši sistem izventekstovnih odnosov¹¹ (»avtofunkcija književnega dela« v termino-

logiji Jurija Tinjanova): sistem ostalih Obrazov, celotnega Jenkovega dela, vladajoče pesniške norme itd. Le tako bo mogoče ugotoviti odnos med prozo in poezijo v Jenkovem literarnem delu in nujno **korelacijo**.

Naš diskurz, ki ga zanima brahilogični jezik teksta Jenkove pesmi, bo skušal zarisati konture svojega dovolj širokega izhodišča, da bi se o njem sploh lahko začeli vpraševati. V naslovu je »enostavnost« teksta pesmi »Vstala je narava...« imenovana »zrela«: kaj pomeni »enostavnost« poetične funkcije verbalnega sporočila? Treba bo ponovno rehabilitirati gospoda Jourdaina.

II

»Jezik je material književnosti.«¹² Da bi lahko odkril »differentio specifico« verbalne umetnosti glede na druge oblike lingvistične komunikacije, mora Roman Jakobson¹³ najprej ugotoviti mehanizem razporejanja njenega materiala. Z eksperimentalnim raziskovanjem afazičnih motenj je prišel do naslednjih rezultatov: »The development of a discourse may take place along two different lines: one topic may lead to another either through their similarity or through their contiguity.«¹⁴

Verbalni material se razporeja po principu selekcije in po principu kombinacije. Prvi je posledica podobnosti, to je paradigmatične ekvivalentnosti v jezikovnem sistemu, drugi je posledica bližine, to je sintagmatskega kontakta v jezikovnem procesu. Ferdinand de Saussure omejuje oba principa s tem, da je prvi realiziran »in absentia« — termini so združeni po pripadnosti »virtualnim mnemoničnim nizom«, medtem ko je drugi dan »in praesentia« — dva ali več terminov je združenih v »aktualnem nizu«. »... selection (and, correspondingly, substitution) deals with entities conjoined in the code but not in the given message, whereas, in the case of combination, the entities are conjoined in both or only in the actual message.«¹⁶

Poetska funkcija jezika je »naravnost /Einstellung/ na SPOROČILO kot tako, usmerjenost v fokus sporočila zaradi njega samega...«¹⁷

Bipolarnost jezika je v verbalni umetnosti še poudarjena, izražena je s poezijo in prozo, z metaforo in metonimijo. »Osnovni impulz« poezije je »asociacija po podobnosti«, osnovni impulz pripovedne proze »asociacija po neposrednem kontaktu«. »Since poetry is focused upon sign, and pragmatical prose primarily upon referent, tropes and figures were studied mainly as poetic devices. The principle of similarity underlies poetry... Prose, on the contrary, is forwarded essentially by contiguity. Thus, for poetry, metaphor, and for prose metonymy is the line of least resistance...«¹⁹

»Superponirana bližini, daje podobnost poeziji tisto njeno vseobsežno simbolično, mnogotero, polisemantično bistvo, ki ga tako lepo napoveduje Goethejevo »Alles Vergängliche is nur ein Gleichnis.«²⁰ Struktura poezije je centrifugalna: vedno se godi na robu tišine in tako jo tudi beremo, izvrže nas v prostor odsotnosti, kjer dopolnjujemo njene metafore. Ali je v prozi bližina superponirana podobnosti? Če je tako, se razmerje sil obrne: struktura proze je centripetalna, zapira nas vase in vleče v središče njenih metonimij. Ambiguiteta poezije je predvsem ambiguiteta njene leksikalne plasti: v prozi se premakne v gramatično ter sintaktično plast. Tako podobnost kot

bližina sta **odnos**, le da prva zapušča konkretno tkivo poezije, medtem ko druga ne more razkleniti prozne verige.

Od tod izvira odpor, s katerim se prozni tekst upira analizi, in na katerega sta naletela tako Jakobson kot Lotman. Poezija je odprta metajeziku, s prozo ni tako. »Similarity in meaning connects a metaphorical term with the term for which it is substituted. Consequently, when constructing a metalanguage to interpret tropes, the researcher possesses more homogeneous means to handle metaphor, whereas metonymy, based on a different principle, easily defies interpretation. Therefore nothing comparable to the rich literature on metaphor can be cited for the theory of metonymy. For the same reason, it is generally realized that romanticism is closely linked with metaphor, whereas the equally intimate ties of realism with metonymy usually remain unnoticed.«²¹ Podobno definira Lotman prozo per negationem: ... »umetniška proza = tekst + minus postopki poetsko pogojenega govora.«²²

Sledimo dvema **korelativnima** poloma jezika, ki je material književnosti. Lahko bi napravili sklep: v nekem trenutku se težišče pocične funkcije verbalnega sporočila premakne z enega pola k drugemu. V našem primeru je posledica »degradacija osebnoizpovedne poezije« ali »lirike«, ne pa tudi njena negacija. Nasprotno, gre za pomembno razširitev prostora, kjer domuje književnost. Taka »degradacija« je evolutivna.

Naš namen ni prikazati zблиževanje poezije (stiha) in proze v tekstu Jenkove pesmi »Vstala je narava«. Med poezijo in prozo vedno eksistira funkcionalna razlika. Če Jenko vključuje v svojo poezijo elemente konstruktivnega principa proze, s tem ni razbit konstruktivni princip poezije, temveč obratno: poudarjen je in naelektren z novo močjo — tuj delec v polju stiha še jasneje pokaže njegovo strukturo. »Če v stih vnesemo katerikoli element proze, se pokaže njegova druga, funkcionalno poudarjena stran, in s tem takoj ustvari dva momenta: naglašeni element konstrukcije — element stiha, in moment deformacije nenavadnega objekta.«²³

III

1 Vstala je narava
2 ter se giblje živa;
3 znane čute kaže,
4 kar nebo pokriva.

5 In srcé umeje
6 čudne govorce,
7 ki jih govorijo
8 zvezde in cvetice.

9 Kamenje budi se
10 in občutke moje
11 z mano čuti, z mano
12 glasne pesmi poje.

Zunanja podoba teksta Jenkove uvodne pesmi k ciklu »Obrazi« je izredno enostavna. Sestavljena je iz treh štirivrstičnih kitic,²⁴ katerih »samostojnost« je grafično poudarjena s piko. Da je Jenko

izbral tako obliko, gotovo ni nepomembno, še posebej če pomislimo, da so se v času, ko je nastala, množili po Prešernovem vzorcu posneti soneti.²⁵

Kvantitativno kratki verzi podčrtujejo svojo enotnost in strnjeno ter s tem povezanost besed, ki so vanje ujete. Vendar je kompozicija teksta pesmi rezultanta še druge (sintaktične) sile, ki razbija samostojnost verzov in jih veže v širše sintagmatične enote.²⁶ Posebej močna je ta sila v zadnji kitici (prekinitev šele v enajstem verzu). Linearna gradacija pesmi je gramatično podkrepljena. V vseh treh uvodnih kitičnih verzih najdemo subjekt — center stavka, na katerega se ostali členi »dodajajo«. (izjema je posredno imenovani subjekt kar nebo pokriva 4)

Ritmična shema pesmi bi pokazala naslednjo podobo:

- 1 x//x/
- 2 //x/x/ —
- 3 x/x/x/ —
- 4 //x/x/ —

- 5 //x/x/
- 6 x//x/ —
- 7 ///x/
- 8 x//x/ —

- 9 x//x/
- 10 //x/x/
- 11 x/x/—x/
- 12 x/x/x/ —

ritem	rima
A	a
B	b
C	c
B	b
B	d
D	e
E	f
D	e
A	g
B	h
C	i
C	h

Ritmično paralelni so verzi 1—9, 2—4—5—10, 3—11—12, 6—8, le 7 verz nima para. Iz sheme je razvidno, da se začetek druge strofe ritmično veže na prvo, a se v ostalih treh verzih sprosti (največ ne-realiziranih poudarkov), tako da kot zagozda razriva ritmično skoraj ponovljeno prvo in tretjo kitico. Le v drugi strofi je uporabljena hipotaksa: parataksična zveza stavkov prve kitice je gradirana v tretji kitici z uporabo asindetona. Prav tako je samo v drugi strofi upo-

rabljen objekt, tako prva kot tretja strofa sta preprosta zveza subjekta in predikata.

Marginalno se rima narava in pokriva ter cvetice z budi se (sorodnost zobnodlesničnih soglasnikov s-c). Vsi verzi se končujejo s samoglasniki, zanimivo je njihovo asoniranje: aaea eoe eoe. Samoglasniki, s katerimi se končujejo prvi, drugi in četrti verz vsake strofe (in ki so zato poudarjeni), zvočno korelirajo s samoglasniki uporabljenih subjektov: narava, srce, kamenje in s tem postajajo nosilci sematične kapacitete.

Tako vlogo ima tudi rima v prvi in drugi stofi, ki zbližuje »živo« in »neživo«: živa — (kar nebo) pokriva, govoriče — cvetice. V zadnji kitici je dosežen vrh s ponavljanjem: občutke moje — z mano čuti, — z mano ... poje. To je ponavljanje, ki skupaj s poudarjeno enostavnostjo uporabljenih sredstev nosi izredno sematično kapaciteto. Ne gre le za leksikalno pojačanje ponovljenih besed, marveč tudi za intonacijsko napetost in sematično zvezo v kompleksno celoto.

Edini uporabljeni čas v pesmi je sedanjik, izjema je začetek: Vstala je ..., kjer najdemo tudi edino dovršeno glagolsko obliko. Vse ostale oblike so nedovršne: giblje, kaže, pokriva, umeje, govoriče, budi se, čuti, poje. Tekst pesmi ves čas govori v tretji osebi. V njem ne srečamo nobene metafore, zaman bi iskali epitete: zveze znane čute, čudne govoriče, glasne pesmi so povsem atributivne narave.

V tekstu pesmi je opazno premeščanje smiselnega centra uvodnih strofičnih verzov (ki je dan v gramatičnem ali logičnem subjektu²⁷) diagonalno od konca k začetku verzov. Ker se oddaljuje od ritmičnega centra ustreznih verzov, ki gravitira k njihovemu koncu, razbija monolitnost verzov in jih sprošča.

Zanimive so relacije subjekt — predikat v prvi in tretji kitici (ki korelirata, a nista preprosto paralelni): vsi trije subjekti (narava, kar nebo pokriva, kamenje) imenujejo »objektivno stvarnost«, ki jih predikati »oživljajo« (Vstala je ter se giblje živa, znane čute kaže, budi se in občutke moje z mano čuti, z mano glasne pesmi poje). Lahko bi jih izrazili s formulo:

subjekt + predikat = živi subjekt.

Na prvi pogled je opazna zapletenost predikatov, s katerimi so subjekti opisani: v žarišču sporočanja je njihovo »stanje«.

Seveda stanje ni statično. Mimikrija tihega »pesnika« se skozi pesem razkrije v njegovo glasno pesem, njegov moto ni akcija, temveč prisotnost. Kakšna je torej korespondenca med njim in naravo?

Preden bomo skušali odgovoriti na to vprašanje, zberimo nekaj rezultatov: kljub enostavnemu, nemetaforičnemu jeziku teksta Jenkove pesmi (ali morda prav zato) smo opazili njeno kompozicijsko zahtevnost. Imenovali smo jo rezultanto dveh, lahko rečemo pravokotnih sil, ki smo ju opazili v pesmi. Prva je vertikalna, njen univerzalni zakon je podobnost, njen strukturni princip je princip vračanja (na »že« prebrani tekst). Druga je horizontalna, njen univerzalni zakon je bližina (kontakt, dotik), njen strukturni princip je princip sukcesivnosti teksta.

IV

»Karkoli je že predmet lirске zgodbe, zmerom so to le dodatki, le ozadje prve osebe; če pa imamo opravka s preteklostjo, potem lirski preteklosti pripada obstoj subjekta, ki se nečesa spominja« ... »pesnikov Jaz je osnovni lirski impulz« beremo v Jakobsonovih Mar-

ginalijah ob prozi pesnika Pasternaka.²⁸ »Slike zunanjega sveta... so vsklajene s tem impulzom, morajo ga prenesti na druga področja ter tako služijo ustvarjanju mreže ustreznih in nujnih prilagoditev v množici kozmičnih področij, kot razstavljanju lirskega junaka v mnoge pomene življenja, in spajanju raznovrstnih področij življenja v lirskega junaka.«²⁹ Z drugimi besedami: lirski junak je Veliki diktator, njegova slika visi v vsaki sobi in na vsaki ulici. Svet je le medli surogat njegove brezmejnne duše, ogledalo, v katerem preverja svojo globino. Kar govori o svetu je iluzija, je le odmev njegove notranjosti, neizčrpne in neskončno bolj zanimive. Tak odnos lahko opazimo v mnogih Prešernovih pesmih, katerih dvojnost (»opis« narave — »opis« pesnikove notranjosti) je navidezna: v resnici drugi del pesmi prekrije in sublimira prvega.³⁰

Kje je lirski junak v tekstu Jenkove pesmi, ki nas zanima? Znane čute mu kaže, kar pokriva nebo, njegovo srce razume govorico zvezd in cvetlic, njegove občutke čuti kamenje, ki z njim tudi poje glasne pesmi. Kaj drugega še lahko zvemo o njem iz tkiva naše pesmi? Samo to. Na vprašanja: Kakšni so ti znani čuti, kakšna je govorica zvezd in cvetlic, kakšni so njegovi občutki in glasne pesmi, ne dobimo odgovora. Oziroma natančneje: na ta vprašanja odgovarja pesem z molkom. Brez nasilja ne moremo odstraniti tega molka.

Kdo je pravi agens pesmi? Lirski junak, v začetku še povsem neopazen, je sicer prisoten, vendar je hkrati neaktiven. Res je, da poje, a kdo je izzval to stanje? Pesnikov Jaz stoji ob strani in pušča, da ga indicira njegova okolica, ki je v središču objektivna. Antropomorfizem mrtve narave je posledica take optike. Namesto lirskega junaka se stvari, ki ga obkrožajo, gibljejo, govorijo in čutijo: on sam pa rade volje sprejema svojo pasivnost in se postavlja na pozicijo opazovalca. Lirski junak ne more aktivirati narave, ne more buditi kamenja, in kontrastno: narava lahko čuti z njim in z njim poje glasne pesmi.

Tak model sveta formulira tekst Jenkove pesmi zelo natančno, posebej s svojim gramatičnim ustrojem. Kot smo že opazili, je le na začetku teksta pesmi uporabljen dovršni pretekli čas: Vstala je narava, kar poudarja njeno (samolastno) aktivnost. Ta je podkrepjena na dveh mestih (giblje se, budi se) z uporabo povratnih glagolov, katerih edini splošni pomen »... z lingvističnega gledišča... je njihova formalno izražena neprehodnost.«³¹ Razen tega so narava in njeni sinekdotični derivati (kar nebo pokriva, kamenje) dosledno imenovani kot subjekt. »Subjekt, edina samostojna beseda v stavku, odkriva, kaj se dogaja v sporočilu. Ne glede na resnični položaj vršilca dogajanja, se ta nujno spremeni v glavnega junaka sporočila, čim prevzame nase vlogo njegovega subjekta.«³²

Vendar pa v tekstu beremo tudi: **srce umeje, z mano čuti, z mano poje**. Med naravo in lirskim junakom ne moremo postaviti enačaja. Konsekventno: tudi znaka nasprotnosti ne. V tej zvezi se spominjamo, da v pesmi nismo odkrili niti ene same metafore. »Pot metafore je ustvarjalna asociacija po podobnosti in nasprotnosti.«³³ Ali sploh še lahko vprašujemo tekst pesmi, kakšna je korespondenca med lirskim junakom in naravo?

In vendar smo na vprašanje že odgovorili: lirski junak... pušča, da ga indicira njegova okolica. Povezava med njim in svetom je neposredni kontakt, v pesmi prevladujejo »asociacije po principu neposrednega kontakta.«³⁴ Lirski junak je aktiviran in sledi zunanjim

impulzom, njegova notranjost je prazna in nezanimiva, in prav ničesar ne zvemo o njej. Kot bi ne bila vredna besede.

Namesto nje spoznavamo reakcije in stanja lirskega junaka, kaj ga obdaja in s čim je povezan: »pokaži nam svojo okolico in povem ti, kdo si«,³⁵ je izrek, ki karakterizira tekst Jenkove pesmi. Zamenjavanje danega objekta s sosednim je le ena od oblik asociacije z neposrednim kontaktom. V tekstu pesmi lahko lepo opazujemo drugačno pot asociiranja — od celine k posameznostim (in obratno): narava

kar nebo pokriva (tipična metonimija, kar je pogrnjeno čez nebo — kot rjuha namesto ležišča) zvezde in cvetlice

kamenje pesnikov Jaz. Asociacije po principu neposrednega kontakta se vrše preko čutil, v svetu uperjeni lirski junak čuti: drugače tako redkobeseden, tekst pesmi na več mestih ponovi to zvezo (tudi sklop srce umeje . . . govornice spada v isto kategorijo: srce čuti — in tudi razume — govornice zvezd in cvetic, ki jih sliši). Seveda je ta zveza reverzibilna oziroma pravilneje: narava je agens, dinamika, zato ima pred lirskim junakom prednost in diktira pravila igre.

Da bi lahko pel, se mora lirski junak razliti vanjo, zato ga tudi tako težko najdemo: po pravici smo ga obsodili mimikrije.

V tekstu Jenkove pesmi je romantični afektivni jezik zamenjal jezik o afektu in ta opisni karakter je spremenil vzbujenega lirskega junaka v opazovalca. Tu nekje teče meja širokega praznega prostora, ki ga je treba zapolniti: prostora proze.

V

Vprašanje, s katerim smo pričeli naš diskurz, je bilo: kaj pomeni »enostavnost« poetične funkcije verbalnega sporočila, in zastavilo se nam je v zvezi z brahilogičnostjo teksta Jenkove pesmi. Nismo mogli odgovoriti nanj, vendar je strukturna analiza teksta pesmi »Vstala je narava« dala vsaj namig, kam naj se giblujemo. Pesem govori tudi z zamolkom, govori tudi o tistem, kar noče in ne more povedati.

Omenili smo tudi »imanentnost« našega dela, katerega rezultate bo treba »konkretizirati«, s čemer smo implicite sprejeli določeno razumevanje poezije. Razumevanje, ki ne sprejema presumpcije: »Umetniško delo je tekst tega dela,« kar bi pomenilo, da je tekst absolut.³⁶ Naše stališče je strukturalno: »tekst sploh ne obstaja sam zase, nujno se vključuje v določeni (zgodovinsko realni ali pogojni) kontekst. Tekst obstaja samo kot kontrahent izventekstovnih strukturnih elementov, z njimi je povezan kot dva člena opozicije.«³⁷ »... tista kulturno-zgodovinska realiteta, ki jo imenujemo 'umetniško delo', se ne izčrpa v tekstu. Tekst je samo en element razmerij. Resnični organizem umetniškega dela je sestavljen iz teksta (sistema znotrajtekstovnih odnosov) in njegovega razmerja do izventekstovne realnosti — stvarnosti, književnih norm, razumevanj. Pojmovanje teksta, iztrgano iz njegovega izventekstovnega 'fona', je nemogoče. Celó v tistih primerih, ko za nas takega fona ni (na primer, ko gre za posamezne spomenike povsem tuje, nam nepoznane kulture), pravzaprav antihistorično projiciramo tekst na naša sodobna razumevanja; v tem razmerju tekst postane delo.«³⁸ Tekst ni tudi književno umetniško delo, slednje je dosti širši pojem, katerega povsem realni elementi so »napake«, odstopanja, ne-izpolnjevanje vladajočih »poetičnih norm«, torej »negativni postopki«,³⁹ ki se realizirajo v strukturi dela.

Iz navedenega šele lahko vzremo vso širino našega izhodišča. »Enostavnost« književnega umetniškega dela je navidezna, ker se realizira v glavnem izven meja teksta. S tem zapuščamo področje, ki smo si ga omejili z naslovom. »Potrebno« redukcijo, upravičeno le kot delovno hipotezo⁴⁰ ne moremo odpraviti v začrtanem delu, skušali pa bomo podati vsaj osnovne smernice, po katerih morajo potekati nadaljnje raziskave. Že dejstvo, da smo na več mestih našega diskurza prekoračili meje samega teksta Jenkove pesmi, kažejo na nujnost takega postopka in na relativnost dosedanjih rezultatov.

Enostavnost Jenkove pesmi lahko nastane samo na fonu »olepšanosti« (predvsem) Prešernove poezije, z odstopanjem od njegove norme pesnenja in v borbi z njo. Posledica je zanikanje njenega ideala »vzvišenega« romantičnega ustvarjanja.⁴¹ Pisavec zamenjuje Poeta.

Ako hočeš biti poet,
ni ti drugega treba imet'
kot občutkov in misli zdravih,
zanje pa vselej izrazov pravih.⁴²

Da je ta enostavnost ob nastanku delovala in zvenela kot napaka, je očitno že iz Levstikovih korektur Jenkovega rokopisa Pesmi 1865. »Levstik je s svojimi korekturami posegel v vse sfere Jenkove lirske in epske poezije. Že Jenkov način izražanja, njegov pesniški stil kritiku ni bil po okusu. Vendar Levstik s tovrstnimi popravki ni težil za tem, da bi še bolj poenostavil preprosti, ljudskemu pesništvu soroden besedni izraz, temveč je stopnjeval razmeroma skromno metaforiko v pesmih svojega prijatelja, kar nedvomno preseneča.«⁴³ Razen tega je, po besedah Franceta Bernika, odpravljal »parataktične stavčne zveze in jih nadomestil z bolj zamotanimi konstrukcijami podredja«,⁴⁴ pri čemer je z uporabo vzročnih veznikov »deformiral... Jenkov čisto lirski pesniški element«,⁴⁵ ter radikalno posegel v strukturo njegovih verzov, tako da je skušal Jenkov pesniški jezik »kar se da ukleniti v metrične sheme.«⁴⁶

»Zapletenost«, »olepšanost«, mladeniška zagnanost Prešernovih pesmi se prevesi v čvrsto moško govornico pesnika Obrazov. Zvezdnega trepeta strun brezmejne romantične duše pesnik ne čuti več, ne more bolešno negovati notranjo zamaknjenost, ki blede v bogatem gibanju realnega sveta, h kateremu uperja pesnik svoj pogled: zamaknjeni pesnik se umika zvedavemu pesniku. Ali je šele v vakuumu, ki s tem nastane, mogoče zasnovati prozo?

LITERATURA:

1. Victor Erlich: Russian formalism, Mouton and Co., 1955 'S-Gravenhage
2. Poetika ruskog Formalizma; (izbor Aleksandar Petrov); Prosveta, Beograd 1970
3. Roman Jakobson: Lingvistika i Poetika, Nolit, Beograd 1966
4. Jurij Lotman: Predavanja iz strukturalne poetike (Lingvistika i poetika 2), Sarajevo 1970
5. Roman Jakobson: Fundamentals of Language (Janua Linguarum) Mouton and Co. 'S-Gravenhage, 1956
6. France Bernik: Lirika Simona Jenka, Ljubljana 1962

Vse opombe so iz navedenih izdaj.

I

- ¹ glej opombo 11
² France Bernik: *Lirika Simona Jenka*, str. 41 in poglavje *Kriza slovenskega pesništva po Prešernu*
³ *ibid.*, str. 63
⁴ *ibid.*, str. 63—73
⁵ Fran Levstik: *Popotovanje od Litije do Čateža*, glej tudi Bernik, str. 70—71
⁶ France Bernik: *Lirika Simona Jenka*
⁷ Roman Jakobson: *Marginalije uz prozu pesnika Pasternaka; Lingvistika i poetika*, str. 55
⁸ Jurij Tinjanov: *Književna činjenica; Poetika ruskog Formalizma*, str. 282
⁹ o tem glej France Bernik: *Lirika Simona Jenka*, uvod
¹⁰ primerjaj: Boris Paternu: *Slovenska proza do moderne*, poglavje *Simon Jenko*, str. 31—43
¹¹ termin je Lotmanov, treba ga je vnesti v pojmovni okvir, začetan predvsem v poglavju *Tekstovne i vantekstovne strukture njegove knjige Predavanja iz strukturalne poetike*, str. 223. V tem smislu je treba razumeti tudi vse formulacije tipa »tekst... pesmi«. Primerjaj »avtofunkcija« — Jurij Tinjanov: *O književnoj evoluciji; Poetika ruskog Formalizma*, str. 289

II

- ¹² Jurij Lotman: *Predavanja iz strukturalne poetike*, poglavje *Problemi strukture stiha — Jezik kao materijal književnosti*, str. 82
¹³ Roman Jakobson: *Lingvistika i poetika; iz istoimenske knjige*, str. 286
¹⁴ Roman Jakobson: *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances; Fundamentals of Language*, str. 76
¹⁵ Ferdinand de Saussure: *Opšta lingvistika, Sinhronična lingvistika*, poglavje *Sintagmatični i asocijativni odnosi*, str. 147, glej tudi Roman Jakobson, *Fundamentals of Language*, str. 61
¹⁶ Roman Jakobson: *Fundamentals of Language*, str. 61
¹⁷ Roman Jakobson: *Lingvistika i poetika*, str. 63 in celotni tekst z istim naslovom, str. 283
¹⁸ *ibid.*
¹⁹ Roman Jakobson: *Fundamentals of Language*, str. 81—82
²⁰ Roman Jakobson: *Lingvistika i poetika*, str. 313
²¹ Roman Jakobson: *Fundamentals of Language*, str. 81
²² Jurij Lotman: *Predavanja iz strukturalne poetike*, str. 92, glej tudi ves razdelek *Poezija i proza*, str. 87—101
²³ Jurij Tinjanov: *Problemi jezika stiha; Poetika ruskog Formalizma*, str. 204

III

- ²⁴ o formalni podobnosti teksta pesmi s poljskimi *krakowiaki*, glej France Bernik, *Lirika Simona Jenka*, str. 287. Morebitni vpliv *Vrazovih Djulabij* (kot tudi *Heineja*) ni domena naše naloge.
²⁵ France Bernik: *Lirika Simona Jenka, Kriza slovenskega pesništva po Prešernu*
²⁶ glej Rikard Simeon: *Enciklopedijski rječnik lingvističnih naziva I*, str. 382—383: »Najmanjši skupovi uzastopnih i po značenju usko svezanih riječi u rečenici dobili su naziv **sintagma**; povezanost riječi u sintagmi ostvaruje se njihovim izgovorom bez prekida, s jednim, najjačim naglaskom, koji obično pada na posljednju riječ u sintagmi te spaja riječi sintagme u jedinstvenu cjelinu: jedna sintagma od druge odjeljuje se pauzom (ili u brzom govoru oslabljenjem glasa.)«
²⁷ prim. Jurij Lotman: *Predavanja iz strukturalne poetike; Stih kao semantično jedinstvo*, str. 208

IV

²⁸ Roman Jakobson: Lingvistika i poetika, str. 58

²⁹ ibid, str. 60

³⁰ primer je sonet Vrh sonca sije soncov cela čeda

³¹ Jurij Lotman: Predavanja iz strukturalne poetike, str. 188

³² Roman Jakobson: Traženje suštine jezika; Lingvistika i poetika, str.

171

³³ Roman Jakobson: ibid, str. 60

³⁴ ibid, str. 61

³⁵ ibid, str. 66

V

³⁶ Jurij Lotman: Predavanja iz strukturalne poetike, str. 223, glej tudi opombo 11

³⁷ ibid, str. 226

³⁸ ibid, str. 235

³⁹ tudi ta termin je treba razumeti v pojmovnem okviru Predavanj iz strukturalne poetike

⁴⁰ glej str. 2 pričujočega diskurza

⁴¹ prim. med drugimi naslednje tekste Borisa Paternuja: Struktura in funkcija Jenkove parodije v razkroju slovenske romantične epike, Slavistična revija XVI, str. 1; Nastanek in razvoj dveh proznih struktur v slovenskem realizmu 19. stoletja, Jezik in slovstvo XIII, str. 1; Nastanek teorije realizma v slovenski književnosti, Slavistična revija XIV, str. 153, ter njegova predavanja o Simonu Jenku, ki jih je imel na Slavističnem oddelku Filozofske fakultete.

⁴² Simon Jenko: Poet, Zbrano delo Simona Jenka I

⁴³ France Bernik: Zbrano delo Simona Jenka I, str. 214

⁴⁴ ibid

⁴⁵ ibid

⁴⁶ ibid

NEVARNOST SKLADJA I.

PLATONOV SOFIST¹

»Grki so bili normalni otroci.«

Marx, Uvod v kritiko politične ekonomije

Sokrat je začetnik diskurzivnega procesa **kot filozofije**, politične prakse na področju teorije (politične literature, imenovane filozofija:² Sokrat je povezanost politika-filozofija plačal z življenjem, Platon pa nikakor ne antiavtoritativno koncepcijo politike razvil zlasti v poznejših delih pod načelom sovpadanja te s filozofijo), scene konstituirane okoli manka (označevalca)/označevalnega manka,³ sklopa z — skozi polemiko že vedno predvidenim — odgovorom, s koherentno notranjo logiko privilegija in suspenza, linearnostjo v zunanji pojavni obliki dialoški, ki ga bomo izpostavili ob primeru, ki nikakor ne ostane le primer, kar daje uvid v celotno logiko: obsodbo mrtve pisave na račun živega govora: Sokrat ni pisal.

Primer, tako paradoksalen pri Platonu in celotni dvatisočletni tradiciji, ki ni vzdržala konsekventnosti **nelega** pričevanja Sokrata: Platon je prvi, ki je pisal najzvesteje dialoški obliki živega govora.

Primer, za katerega se zdi, da sodi v domeno lingvistike, a se preko transmisije te znanosti, ki deluje na meji med vedenjem in nezavednim sploh, kaže kot edini možni dostop v razgradnjo filozofije v dobro materialističnega pristopa z označevalne logike.

Platon je začel v prostoru privilegija vidnega, zavednega očesa (tudi metaforičnega kot Eidos), z »mehaničnim« uverjenjem že artikuliranih označencev kot z najbolj kalkuliranim izbrisom označevalca, telesa, z nevtraliziranjem in reduciranjem pisave v privesek, ancilla

¹ Ob pisanju smo brali: Jacques Derrida: *La pharmacie de Platon v La dissémination*, Paris 1972; Jean-Michel Rey: *L'enjeu des signes*, Paris 1971; Xavier Audouard: *Le simulacre v Cahiers...*, Paris 1969.

² Kot pravi Althusser: »Filozofija je **praksa** politične **intervencije**, ki se odvija pod teoretično obliko.« (Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Paris 1972). Teoretska praksa je specifična oblika prakse in spada h kompleksni enotnosti določene družbene prakse. Termin smo si izposodili pri Althusserju, kar pa seveda ne izključuje distanc. K temu glej v »Anthropos« naš prispevek »Možnost Althusserjevega pristopa«. Naj omenimo, da bi Platonovo politično teoretsko prakso že morali začeti obravnavati kot literaturo (ne prelomno, prej politično, to je zlomno, ki se lomi na lastnem manku). Čez te okope bi morda vodila pot do Platonove črke.

³ Samega manka, okrog katerega se šele umešča možnost želje in s tem diskurza, kar je v idealističnem filozofskem diskurzu, izhajajočem iz fiktivne polnosti same, mank telesa označevalca. Da ravno od tod izhaja mank filozofije, da jo ta ostanek vedno preseneti, bomo skušali pokazati: samo polnost omogoča manka.

philosophiae; nič bolje ni bilo s Sokratom — mladi tragični poet Platon je zažgal svoje pesmi, da bi postal njegov učenec: daleč od ponazoritve akta konzumacije naj bi se pisava v ekonomiji pripovedi zbrisala v korist že vzpostavljenega smisla ter je tako postavljena v položaj posrednika. Pesnik je s tem podrejen zavedni misli: po Sokratu je treba biti zaveden, da si kreposten.

Sokrat je udeležen na Platonovi moči pisanja, obenem jo omejuje: ko Platon Sokratovo dialoško igro preigrava, jo izigrava, je tudi sam že vnaprej izigran: scena (homoseksualne) kastracije (prepoved pisave zaradi njene simbolične ponazoritve seksualnega akta /Freud/).

Materialna substanca — označevalec — je prostor neproduktivne ponovitve, abstrakten spomin (proti Nietzschejevi aktivni pozabi)⁴ vedno iste prisotne zavesti (o sebi), ki se hoče sama slišati govoriti v prostoru čiste zavesti.

Beseda je idealnost, dialektika pa vzdig vsake razlike v idealnost v gonu podvrženem idealnosti brezrazlične prisotnosti (pri sebi), ki odloži vsako obliko življenja (Sokrat si je sam zadal smrt), zato obsodba nezavednega, telesa, razlike v glasu, pisave, označevalca.

Platonu gre za (nasilen) prevrat ne-filozofema v filozofem, prevod sofistike v filozofijo, pri čemer odgovarja predpona slednje Erosu, status z njo ukvarjajočega se pa je »gotovo božanski, kajti vse filozofe bi tako poimenoval /božanske M. P./.

Sokrat: In po pravici, o prijatelj...« (Sofisti, 216 c)

Participacija na božanskem, to je božanskost mesta filozofov, ki pogojuje njih vednost (da nič ne vedo: sokratska ironija) proti nevednosti (navidezni vednosti) sofistov:

»Tujec: Mislim, da vidim ločen zelo velik in pomemben način nerazuma, ki vzdržuje ravnotežje vsem drugim delom taistega.

Teetet: Kateri?

Tujec: Če nekdo meni, da ve, kar ne ve; iz česar nastane pač vse, kar se ponesreči naši duši.

Teetet: Pravilno.

Tujec: In ta način nerazuma, mislim, imenujemo le norost.« (Sofisti, 229 c)

Norost, navidezno védenje, je domena sofista. Sofist se javno v dolgih govorih skriva pred ljudstvom, filozofova vednost pa je v tem, da v kratkih skopih stavkih prisili sogovornika, da pride sam s seboj v nasprotje (Sofist, 268 b).

Tako je sofist »posnemovalec vedočega« (Sofist, 268 c), v naspotju z njim ne ve, poseduje le **dokso**, mnenje: »Imamo torej dva posnemovalca, za katera bomo morali reči, da sta drug od drugega različna: tisti, ki nič ne ve, in tisti, ki ve.« (Sofist, 267 d) Tisti, ki ve (da nič ne ve), deluje stvari sami (ideji) primerno; čisto vedenje ne more pripadati končnemu bitju, le aproksimacija v slabi neskončnosti. Vedenje je zavednost nemožnosti vedenja samega (zato sokratska dialektika). Toda česa ne ve sofist? Ne pozna gotovosti vedočega, iz katere je ta definiral pravico subjekta vsega vedenja, je le njegov posnemovalec, vzpostavljaalec lažnih slik, njegov diskurz je napačen, ker pove stvari, ki so, vendar drugačne od takšnih, kakršne so, torej pripada ne-bitu. Kajti da bi govoril o vseh stvareh, bi moral o njih imeti čisto vedenje, kar pa je živemu nemogoče — zato je prisiljen nadomestiti

⁴ Pri vcepljenju »aktive Vergesslichkeit« v prostor, ki ga je odprl s spominjanjem Platon, je Nietzsche moral prvi oslepiti »veliko kiklopsko Sokratovo oko«. Ob tem, da se je sam metafizični tekst produciral kot niz »pozab«.

realnost s posnetki in prevaro: »Tujec: Tako o **človeku**, ki se oklicuje za zmožnega, da z enotno umetnostjo proizvede vse, vemo, da proizvajajo le posnetke in homonime realnosti. S pomočjo slikarske tehnike, s tem, ko bo od daleč kazal svoje slike nepremišljenim mladim fantom, jih bo lahko prevaral, kot da bi bilo vse, kar bi le hotel storiti, popolnoma isto, če to proizvede v resnični realnosti.« (Sofist, 243 b, podčrtal M. P.)

Zmožnost tujca (vedočega) priti v polemiki (polemos = boj) z dialektičnim izkustvom (vedno kot drugi) na dno fantazmom, pa kaže njegovo zavedno (subjekta, ki misli, da naj bi vedel) pozicijo. Tega je zmožen preko svojega stika z realnostjo (platonistično), ko pride njegova duša v neposrednejši stik z idejami. Priti do realnosti pa je mogoče z njej primernim načinom, ki rabi čas — za izgovor vsega izrečenega do konca besed (polemike), ko se v nemem zvenenju duša povrne v izvorni kraj, kar ni prihranjeno niti sofistom »v zreli starosti, ko se srečajo z realnostjo, tako da so prisiljeni z neposrednim delovanjem, da se razločno postavijo z njo v stik, tako nujno premenjajo njih takrat nastale predstave... in so posnetki /varajoče lažne slike, simulakri M. P./ iz besed izničeni pred stvarmi samimi /živimi realnostmi M. P./.

Teetet: Seveda, vsaj kolikor lahko o tem sodim v svoji starosti. Toda mislim, da sem eden teh, ki jih še loči dolga doba.

Tujec: Zato bomo tudi vsi poskušali, kot to delamo tudi že sedaj, pripeljati te čim bliže, prihranjajoč ti preizkušnje.« (Sofisti, 234 d—e)

Vedoči (ki **ve**, da nič ne **ve**) pride do stvari samih, kar je posnemovalcu vedočega (vzdrževalcu mnenja), ki ga vzdržuje instanca vsevidečega subjekta, preprečeno; prepreka, ki prepreči samega vedočega, ga zapreči: sofist vzpostavlja iluzijo s stališča svojega preiskovalca. Ne meneč se za to, da je prav on ta, ki v odsotnosti vzdržuje ves govor, vso pisavo; da je, izključen iz hermenevtike (razlage tega, kar rečejo /o njem/ drugi), tisti, ki jih vodi.

Preko posredstva laži in zmote poveže Platon temo sofista s temo ne-bit. Če eno ni, ni nič (Parmenid, 166 c). Pred Protagorovim rekom: »Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne-bivajočih, kako niso,« ima preko ideje dobrega prednost Platonov: »Vseh stvari merilo je to eno,« ki mu je podlaga Parmenidova ne-bit ne dopušča joča bit: »Kje in od kod naj bi zraslo? Pa ne morda iz ne-bit? To ti še v mislih izreči ne dam!« (fragment 7). Vendar Platon ne stoji kot Parmenid zgolj na stališču biti, pripušča tudi možnost ne-bit. Ravno zato je tema sofista v Platonu povsod prisotna: sofist od znotraj razgrajuje Platonovo gotovost in ga žene v beganje, ki je bilo starim tujec: predsokratiki ne poznajo v svojem uspehu na neuspeh obsojenega popotenja: k identiteti identičnega, neživemu. Od tod je identiteta v sferi končnega ne-umnost in ne-bit sama, v sferi končnosti v ne le njuni distinkciji od realnosti (ideje), ampak v **posnemanju končnega**, v distinkciji tudi do posnetka prve stopnje (vedočega), posnetek posnetka, zmota.

Tako, »dajajoč sofistu za področje posnemanje in za delo zmoto, potrdimo, da je njegova umetnost umetnost privida, rečimo torej, da si naša duša oblikuje z učinki njegove umetnosti napačna mnenja.« (Sofisti, 240 d). Od tod sledi, da so v naši duši, ki je zmožna le posnemanja, tudi bitja, ki jih ni, in ne bitja, ki so: obenem lahko rečemo, da ne-bit lahko je. Če pa hočemo, da izgine ne-bit, mora izginiti sofist

sam s svojo umetnostjo. Ta pa je kot posnetek vkalkuliran v ekonomijo stvari same (ki rabi nadomestek). Pri Platonu je v tem smislu izvor »nihilizma«: proti starim dokazuje bivanje ne-bit, posnetka, nadomestka biti — sofista. Tako pride pri dokazovanju obstoja sofista Platon v nasprotje z očetnim Parmenidom: »Nikdar dokaz ni mogoč, da ne-bivajoče res biva, torej odvrni duha od te mi poti iskanja!« (fragment 6) Dokazujoč obstoj ne-bit, tujec prosi, da ga ne bi »gledali kot morilca očeta« (Sofist, 241 d), katerega posnetek pa je (očeta in/ali morilca). Filozof namreč zavzame posredno pozicijo med bitjo in ne-bitjo, vključi negibnost in nastajanje v bit, torej spravi Parmenida in Heraklita. Če namreč ne bi bilo udeležbe na obeh, bi prišlo do čiste identitete, to pa bi pomenilo čisto skladje »ontičnega« in »ontološkega«, dokse in stvari same, mrtvo samo, prepoved, zaporo vsake misli in govora, ukinitvev pravkar odprte »platonistične« poti, omogočajočega jo razpora.⁵ Omejitvev biti z ne-bitjo utemeljuje v tej konstelaciji možnost vsega, tudi biti same. Posel znanosti o čisti ideji, dialektike, izpostavljajoč vprašanju obe poziciji v dialogu (pogovor — dialoška je le oblika in vsebina pogovora: izpostavljanje radikalnih nasprotij, ne pa njegova teleološka naravnost, na kar smo mislili spočetka: v tem je monolog. Seveda do izpolnitve ne pride. Ta vmesnost je sploh pogoj gibanja pogovora in s tem Platonove pisave, ki jo zaznamuje nemožnost izpolnitve), je pot navzgor v svetlobo ideje same. Sofist pa te vpetosti ne pozna, je fiktivno udeležen na fiktivni polnosti (posnetku) stvari same (posnetku ideje), ne priznava razpora in je zato njegovo gibanje mrtvo gibanje, mašinerija brezna brez razlike in zato mrtvo samo, gibanje čiste identitete — nemogoča izpolnitev (sofist /se zdi/ ima vednost, udeležbo na vsem, na »ontološkem« samem) — prevara. Ko tako Platon (tujec, tuj napisanemu govoru, pankrtu) odkloni ne-bit v korist drugega, ji določi za ustvarjalca sofista, ki ji ne (more) da(ti) ontološkega (tudi ontičnega) statusa. Čemur predpogoj je nemožnost udeleženosti sofista na dialektiki, kar ga skozi platonski sončni obrat obrne v degradirano temino. Kar je možno s **filozofovega** stališča. Ki izstopi zanj samega paradoksalno: »Ali pa smo, pri Zeusu, ne da bi opazili, prispeli v znanost svobodnjakov in smo celo, **iščoč sofista, našli najprej filozofa?**

Teetet: Kako to meniš?

Tujec: Ločitev po zvrsteh in da ne moremo imeti istega pojma za drugega niti drugega za istega /Sofistu je v brezrazlikovanju vse zvedljivo, M. P./, ali ne bi rekli, da sodi to k dialektični znanosti?

Teetet: To bomo rekli.

Tujec: Kdor ume temu poslušno ravnati, bo točno opazil eno idejo skozi vse strani razprostrajoč se kot po mnogih, ki so posamezne med seboj ločene, in mnoge med seboj razlikujoče se kot zunanje zajete z eno, in zopet eno kot z mnogimi, ki so skupno zvezane ena z drugo, povezane v Eno, in končno mnoge kot popolnoma ločene ena od druge. To nato pomeni, kolikor lahko vsaka vstopi v skupnost in kolikor ne, znati razlikovati po zvrsteh.

Teetet: Gotovo, na vsak način.

Tujec: Toda tega **dialektičnega** posla ne boš, upam, odmeril nikomur drugemu kot **čisto in pravilno filozofiražočemu?**

⁵ Ko hoče Platon ostati na čistem »ontološkem« nivoju (tudi sofist je določen najprej kot napačna kombinacija — na ravni idej), pa je princip diferenciacije, hora, neizrečeno že v samih idejah, princip produktivnosti (mnoštva iz enega). Artikulacija je vnešena v samo »ontološko«: »ontološka diferenca« je izdana že ob svojem nastopu.

Teetet: Kako tudi naj bi ga odmerili komu drugemu!

Tujec: Na tem mestu tu naokrog bomo našli, tako sedaj kot kasneje, če ga iščemo, filozofa, seveda tudi njega težko natančno razpoznavajoč, le čisto druge vrste je težava sofist in pa njegova.

Teetet: Kako?

Tujec: Enega, pobeglega v **temino nebivajočega**, s katero pozna izhod iz neumetniške vaje, je zaradi **temine** kraja težko spoznati. Mar ne?

Teetet: Tako se zdi.

Tujec: Filozofa pa nasprotno, vedno v **umnem ukvarjanju z idejo bivajočega**, zaradi **svetlosti** mesta zopet ni moč lahko zagledati. Kajti **duhovne oči** večine so nezmožne gledati v božansko. (Sofist, 253 c—254 a; podčrtal M. P.)

Te oči (to svetlobi pripadno) najsvetlejše svetlobe, sonca, čiste svetlobe ne morejo konzimirati, lahko jo le vidijo. Sofistove mislijo, da so jo videle, a tisti, ki jo je videl, je ni videl, v istem trenutku mu je smrt iztrgala vid. Filozof ostaja med temo in svetlobo, do skrajnosti približajoč se svetlobi, a nikoli popolnoma ne identificirajoč se z njo. Sofistu pa, ko proklamira svojo identiteto s svetlobo samo, samo dejstvo njegovega obstoja, živega, razkriva njegovo laž, ustvarjajoč ga za posnetek posnemovalca, vrednega izгона iz območja filozofije, kakor je bil posnemovalac umetnik izgnan iz Platonove države.

Filozof preračunava-obračunava vedno s pozicije (bolj) zavednega, nam pa gre za določitev specifične artikulacije zavednega s stališča določenega filozofa.

To metaforiko nam je pojasniti na primeru votline. Vedoči namreč, ko izstopi iz votline, temine čutnega in privida proti svetlobi sonca (ideji dobrega) sami, z njo nikoli ne pride v identiteto. Zroč v njo sicer ob vrnitvi v temino materije komaj razpozna nje obris, a je kljub temu le refleks, imitacija, posnemovalac svetlobe same. Sofist pa, le posnetek vedočega (odboja svetlobe), vidi le množstvo — temni odsev meščeve svetlobe. Razgrinja le tisto množici primerno, sence. Filozofom, ki (se) trgajo iz verig in vedejo proti sončni svetlobi (ne v sonce — tam živemu ni prostora), postane temno še nerazločnejše, vednost o tem (s sofistika) svetlobi še neprimernejša.

Živo nosi smrt v sebi in morda je prva priča za to Platon, Sokratov sofist (človek ne-prisotnosti in ne-resnice), pišoč, kar ne govori (s tem ne govori in ne misli), zavrača očetno dediščino. Brez pomoči očetnega govora pa je njegova pisava mrtva, ne more si ne pomagati, ne braniti se. In vendar je oče Sokrat prisoten v vsem njegovem diskurzu. Najprej glede pisave. Prepoved pisave in očetomor govora — Platonova krivda. Sokrat je proti Atencem (Tudi Platonu) ves čas v vlogi očeta do svojih otrok: s tem ko ga obsodijo na smrt (v Platonovi pisavi, morda), škodujejo po njegovem predvsem sebi, tisti, ki jih ves čas in povsod spravlja pod dobro, instanco zakona — ta zakon pa je slednjič on sam, govori iz njega samega v obliki notranjega glasu daimona, nematerialni vpis resnice v njegovo dušo (dobra, živa, govoreča »pisava«). Pišoči vedno zavzema ne-svoje mesto, mesto odloga. Pisava je neproduktivna, le dozdevna produktivnost, ki le ponavlja, kar je že (bilo) tu, je le pripomoček zopetnega spominjanja spominjajočega vedenja, tehnika zopetnega spominjanja že vedenega, ponovitev ponovitve, čista in torej mrtva ponovitev (v razliko od žive ponovitve glasu), oddaljena od resnice. A živo (govor) je končno, smrt (pisava) pa je že vedno vpisana vanj. Pisava je le dozdevno spominu

v pomoč (mnemotehnika), vendar mu je zunanja, proizvaja mnenje in ne védenja. PISOČI so samozvani in ne resnično vedoči — sofist (sofist v Platonu, v njegovi pisavi), prodajajo le vpise, ne spomina. Končni spomin rabi vpis, Platon hoče čisti spomin. Duša se spominja, kar je videla že prej (Menon, 81 c), vsa narava je medsebojno v sorodu po participaciji na ideji, dialektično iskanje je spominjanje — najdenje že imanentnega, krepostno. Iščoč to, česar ne vemo, postanemo boljši, kot če menimo, da tega ni moč najti (Menon, 86 b). Pisava (moč pozabe) spomina ni zmožna, le govor, mišljenju enako: notranji pogovor duše s sabo, kar se dogaja brez glasu, je imenovan mišljenje (Sofist, 263 e), notranji glas v privilegiju pred zunanjim, vendar je glas kot govor predpogoj filozofije, oropani (privacija) govora bi bili oropani tudi filozofije (Sofist, 260 a), le s posedovanjem pisave bi razpolagali s substanco neprimerno duši, pač pa bivajočemu — sofistov posel: proizvajati posnetke in homonime vsega bivajočega, podojevati produkcijo. Platon razlikuje dvojno posnemanje: dobro posnemanje, ki reproducira zvesto in resnično, a je glede na izvornost že ogroženo z dejstvom podvojitve, ter slabo posnemanje, norost.

Dialektika je prehod med sferama božanskega in človeškega — vkalkuliranje slednjega v eidos z izpolnitvijo končnosti: eidos, ki je zakon (ki človeku prigovarja kot njegov daimon). Končnost (strup, dodatek, pisava, sofist) je uvod duše v eidos, v dosego nesmrtnosti, je dobrodelna duši — osvobojeno telesa jo vodi v resnico eidosa.

Dodatek (strup, sofist, pisava) uvaja željo, dialektično prezo Erosa v samo prisotnost — trajno posest prezence: »A če je Eros, kot sva dognala, želja po trajni posesti dobrega, morajo ljudje obenem z dobrim nujno hrepeneti po neumrljivosti. Iz tega sledi, da je Eros tudi teženje za nesmrtnostjo.« (Simposion, 207 a) Eros, poželenje dobrega, večno bivajočega lepega, je »enovita bitnost, ki sama po sebi in sama zase vztraja brez konca, vse lepe stvari čutnega sveta pa imajo na nji delež tako, da se ob njih nastajanju in preminevanju sama ne poveča in ne zmanjša ter sploh v ničemer ne spremeni« (Simposion, 211 b). Enosmeren vpliv, zato ima plodnost v dušah prednost pred plodnostjo v te lesu; cilj umrljivega je neumrljivost. Plojenje v končnem da nižjo stopnjo nesmrtnosti od plojenja v večno bivajočem, kar je možno v perfekciji le v mejnem primeru bivajočega, človeku je duša le prehodno vpeta v vezi telesa, naloga filozofa je zato ločitev duše in telesa v svoj element, vzpostava razlike. Duša je v odnosu do telesa kot govor do pisave; oba vpeta v idealistični ekonomiji presežni element, materialno, le čakata na razrešitev, zato jima je v njunem naporu to telesno ječa, kazen (za Platonovo krivdo, morda, potlačitve instance očeta, govorne substance, živega): »Nekateri pravijo, 'telesa' naj bi bila **grobovi** duše ... kajti duša trpi kazen in ima to utrdbo zato, da vsaj kot v zaporu obstane ... duša ... 'telo', njena ječa.« (Kratil, 400 c) Ječa, ki jo vodi njen jetnik (Kratil, 400 a), je vzrok njenega življenja — duša, dih, dah, ki daje telesu zmožnost dihanja (udeležbe na duši), ga tako vzdržuje kot sestvo (Kratil, 399 d). Ječa, ki lahko njene okove razpira le Eros, a nikoli dokončno, nikoli razen v čistem smotnem zaključku, izpolnjenosti lastne preze, mrtvem samem. Zato pri Platonu povezava Hadesa s poželjenjem, smrt z erotizmom (Kratil, 403 c) — čista udeležnost na nesmrtnem je smrt sama. Bog Hades veže duše z najčistejšim, najmočnejšim poželjenjem, najodličnejšim govorom (Kratil, 403 c), ki lahko na njem participirajo šele kot svobodne, rešene ujetništva v telesnem: »noče govoriti z ljud-

mi, ki še imajo svoja telesa, ampak se ukvarja z njimi šele takrat, ko je duša prosta vseh telesu pripadnih slabosti in gonov, se ti to ne zdi **vredno filozofa** /podčrtal M. P./... in napačno, da naj bi ime ‚Hades‘ izhajalo iz temine, **aeides**, je bog, tisti, ki poimenuje, bolj zato, ker ve vse lepo, imenoval ‚Hades‘ namesto **Eidosa**.« (Kratil, 404 a—b) Bog smrti je bog življenja, pravega življenja, vednosti same, pravi filozof; spominjanje je možno kot bližina ponotranjenju — čisto spominjanje je čisto ponotranjenje, čista eksteriornost končnega, začetek živosti živega — smrt. Filozofski posel je uvajanje živega v živost živega — smrt, filozofsko stremljenje priličnost mrtvemu, čistemu živemu. Kar je množici in sofistom, zadržujočim se na prividu živega, posnetkih, nedoumljivo, atribut degradacije pridajajo tej edini pravi filozofski možnosti. »Tisti namreč, ki se ukvarjajo s filozofijo na pravi način, naj bi, seveda ne da bi tega opazili drugi, stremeli po ničemer drugem kot le po tem, da bi umrli in bili mrtvi.« (Faidon, 64 a) Sokrat je, sledeč glasu duše, resnice, to možnost sam izpolnil — pravi filozof, s tem pa poravnal svojo izvorno krivdo, krivdo sofista, posnemovalca, krivdo neidentitete, participacije na materiji, razpora, možnosti živega. Kronos ga je privedel na cilj (Kratil, 410 c).

Polni mimezis, ukinitvev možnosti mimetike — sofista, pisave.

Glasovno izražanje kot ponavljanje notranjega, označevalec označenca odgovarjajočega duši, sami posnetku ideje dobrega. Pisava razrešena v živi besedi, razrešeni v duši, posnetku stvari, posnetku ideje, posnetku ideje same. Nemožno uverženje, cilj, konec samega filozofa, sofistika v filozofu samem, menečem, da (lahko nekoč) vse ve, metonimična ponovitev.

TEMNA STRAN MESECA II.

Vprašati se torej moramo, kateri je ta subjekt, ki »v celoti sprejme nase... izključitve, ki jih znanstvenik javno nalaga svoji osebnosti«, ki je vselej »psihološka, emocionalna, biografska« (KMS), se pravi: empirična, ontična; gre za vprašanje: **kdo govori?**, in nanj, na vprašanje navezave subjekta na označevalno verigo, je treba odgovoriti, upošteva je doseženo raven strukturalizma. Zato moramo izključiti »psihološko, emocionalno, biografsko« osebnost — le-ta bi, vzeta kot subjekt govora, pomenila, najti strukturi dejstveno oporo, s čimer bi bila zabrisana specifična raven strukturalizma: raven čiste generativne matrice, ki ne potrebuje nobene zunanje opore. Naturalne **in/ali transcendentalne** opore — kajti v izpostavitvi **transcendentalnega** subjekta kot opore generativne matrice je pač nujno zabrisana raven **nezavednega**, katere dvoznačnost v strukturalizmu smo že videli; ne gre za nezavedno kot »drugo sceno« zavestnega subjekta, marveč se subjekt sploh **izključi** iz ravni nezavednega kot strukture, kar mu paradoksalno **kot izključenemu** omogoči, da iz te distance **razpolaga** s strukturo — generativno matrico (1). Kakršnakoli izpostavitve **transcendentalne** opore pomeni zato omejitev brezmejnega (samo-)razpoložljivosti, ki zaznamuje prav izpolnitev transcendentalne subjektivitete, izpolnitev v samoizbrisu (njen kraj kot njen konec). Z drugimi besedami, kot zastavi naše izhodiščno vprašanje Lacan:

»Potem ko je struktura govora pripoznana v nezavednem, kateri način subjekta ji lahko primislimo? Tu lahko izhajamo od striktno lingvistične definicije Jaza kot označevalca: kjer je le shifter ali indikativ, ki v subjektu izjave zaznamuje (désigne) subjekt, ki aktualno govori. Se pravi, zaznamuje subjekt izjavljanja, toda ga ne pomeni.« (E)

Izhajajmo torej od navidez očitnega dejstva, ki ga je že zdavnaj izpostavil Jakobson, da moramo pač ločiti **subjekt izjave** in **subjekt izjavljanja**: Znak (sklop označevalca in označenca) ‚jaz‘ kot del strukture jezika in sam govoreči subjekt, ki ga zaznamuje beseda ‚jaz‘. Zaznamuje in ne pomeni, ker označevalec pač pomeni zgolj svoj označenec. To dejstvo je doslej dobilo pomen na dveh ravneh: na **pozitivno-znanstveni**, kjer lahko raziskujemo različne načine, na katere se subjekt, ki govori, vmešča v svoje izjave, in na **metafizični**, kjer stavek ‚mislim, torej sem‘, s katerim je utemeljena subjektiviteta, predpostavlja istovetnost subjekta izjave in subjekta izjavljanja kot izvorno samozavedanje (2); za razliko od tega nastopi na prvi ravni subjekt izjavljanja le kot zunaj-jezikovna empirična danost, izključena iz lastnega predmeta raziskave. Ti dve možnosti sta — čeprav asi-

metrično — korelativni, saj gre v temelju za samo dvojnost transcendentne in empirične zavesti, zato nobena od njiju ne odgovarja na začetno vprašanje. Naš korak — v katerem nam seveda ne gre le za odnos subjekta izjavljanja do subjekta izjave, marveč za njegov odnos do »procesa izjave« nasploh — mora tedaj biti dvojen:

— **ohraniti moramo neizbrisno razliko subjekta, ki govori, glede na označevalno verigo** (tj. »proces izjave«), da ne zapademo transcendentalnemu samozavedanju:

»Govor, brez katerega se ničesar ne zaznamuje, se vseskozi upira za znanovanju tistega, ki zaznamuje, kot takega, se pravi tistega, ki ga imenujemo čisti subjekt ali, bolj preprosto, subjekt, ki govori. Če bi bilo drugače, bi izginila distanca, zaradi katere v vsakem besednem dejanju posredujeta dva procesa, tista dva, ki so ju lingvisti ločili kot »proces izjavljanja« in »proces izjave«. Odkritje nezavednega pomeni, da je Freud na vprašanje: »Ali subjekt ve, kaj dela, ko govori?«, odgovoril ne. Pomeni, da se subjekt ne more hkrati pomeniti in učinkovito pomeniti svoje lastno dejanje pomenjanja.« (Saf)

— **hkrati pa ohraniti subjekta, ki govori, v njegovi nujni navezanosti na označevalno verigo, ki ga šele vzpostavlja kot govorečega** (in ne kot zunaj-jezikovno empirično danost), da ne pademo na raven pozitivne znanosti:

Ker nikoli ne sovpadе s subjektom izjave, subjekt izjavljanja vselej ostane **nezaveden**: nikoli ne more postati subjekt samo-zavedanja. Zato ga moramo opredeliti kot **Ono** (Es): »ono misli tam, kjer je nemogoče, da subjekt artikulira: torej sem, ker je tam strukturalno (: z razliko subjekta izjavljanja in izjave — S. Ž.) izključeno, da bi dosegel samozavedanje (se imenovati kot tisti, ki govori). Mislim tam, kjer ne morem reči, da sem, tam, kjer sem prisiljen postaviti subjekt izjavljanja kot ločen od biti z neko pregrado«. (Inter) Domišljena razlika subjekta izjavljanja in subjekta izjave zato pomeni, da subjekt izjavljanja **tudi ne obstoji kot zunaj-jezikovna danost**, da »zaman iščemo subjekt, ki govori, v redu bivajočega« (Saf): »Drama subjekta v besedi je v tem, da izkusi svoj manko biti (manko tega, da je)«. (E) Če ga namreč v izrečenem nikoli ni, ga tudi ni v bivajočem kot realnem, kajti »vsak realni objekt se da artikulirati in s tem imenovati« (Saf), subjekt izjavljanja pa hkrati s tem, ko se »strdi« v označevalcu, nepovratno izgine: »To, kar je bilo (il y avait) pripravljenega, da bi govorilo, ... izgine, ne da bi bilo kaj več kot označevalec.« (E) Bistvenega pomena je ta **imperpekt**: subjekt, ki govori, je **prihajajoče-bivše**, ki ga **prisotno-sedanji** označevalec sicer zaznamuje, hkrati pa ga v njemu »nikjer ni«; kar pomeni, da »je vsak označevalec v zadnji instanci nadomestnik (le tenant-lieu) samega subjekta« (PeS), da ga re-rezentira, toda zgolj re-rezentira, ker subjekt v njegovi strditvi že izgine.

»Drama subjekta v besedi« leži tedaj v sami gornji dvojnosti: Vzpostavljen je šele z označevalno verigo, hkrati pa ga nikjer v označevalni verigi ni. Ta podvojitvev na subjekt izjave kot del označevalne verige in subjekt izjavljanja, ki je iz nje vselej izrinjen, kot pogoj prijetosti subjekta na označevalca (»skrajna **Spaltung**, preko katere se subjekt artikulira v logosu« (E)) in s tem pogoj samega subjekta (ki je pač vselej subjekt, ki govori) zaznamuje **pra-potlačitev**, se pravi vzpostavitev Onega (subjekta izjavljanja) kot nezavednega, pra-potlačitev, ki šele omogoči **potlačitev** kot izriv **druge** označevalne verige iz polja zavesti: »Podvojitvev, ki jo izzove diskurz, je to, kar Freud imenuje **Ur-verdrängung**«. (E) Nepojasnen pa pri vsem tem ostane **sam vstop subjekta v označevalno igro**: Kaj subjekta »žene«, da se re-rezentira v označevalcih in s tem razcepi? Za pojasnitev te **želje** se moramo obrniti k samemu redu označevalca, Simbolnega, pri čemer je najboljše izhajati iz Freudovega primera igre, ki »manifestira

v svojih radikalnih potezah določenost, ki jo človeška žival prejme od simbolnega reda« (E); gre za igro dveletnega otroka, ki najde ugodje v tem, da z nitjo povezan klopčič vrže ven iz postelje in s tem svojega vidnega polja, nato pa ga spet potegne k sebi, kar spremlja z vzkliki Oooo! in Aaaa! (v čemer vidimo odmev Fort! in Da!). Otrok s to igro simbolizira izmenični odhod in prihod matere, in zguba, ki ga zadene z odhodom matere, je ‚obvladana‘, saj simbolno razpolaga z njenim odhodom in prihodom. Toda

»subjekt v tem ne obvlada zgolj svoje zgube s tem, da jo vzame nase, marveč povzdigne svojo željo na drugo potenco. Kajti njegova akcija uniči objekt, za katerega naredi, da se prikazuje in izgineva v anticipirajoči **provokaciji** njegove odsotnosti in prisotnosti. Tako negativira polje sil želje, da bi sama sebi postala svoj lastni objekt.« (E)

Želja (Matere) je povzdignjena na drugo potenco, ker namesto prisotnosti in odsotnosti matere nastopi njih »anticipirajoča **provokacija**« v označevalnem paru, kjer se »uniči objekt«, se pravi ‚realna‘ mati, ki za to igro sploh ni več potrebna. Dvojnost Užitka (neposrednega zlitja z materijo: ‚realnega‘ prihoda matere) in njegove odsotnosti je nadomeščena z »anticipirajočo **provokacijo**« označevalne diade, v kateri Užitek **vselej manjka**, saj se »objekt uniči«. **Zato** otroku prisotnost klopčiča ne da ugodja (v tem primeru bi ga preprosto vselej imel pri sebi), marveč mu ugaja **sámo izmenjevanje** simboličnega odhoda in prihoda: zguba Užitka se nakazuje prav v tem, da mesto ugodja ni prisotnost, marveč interval, vmesni prostor izmenjave prisotnosti in odsotnosti. Zguba Užitka, ki pa je po drugi strani dovolj preplačana, kajti želja Užitka, ki se konstituira z njegovo zgubo, je »želja na drugo potenco«: Ne gre za to, da je pač v označevalni diadi realni objekt vselej odsoten in da se zato želja ne omeji na označevalca kot takega, marveč sega z »anticipirajočo **provokacijo**« preko njega na »uničen« realni objekt, saj bi v tem primeru njena meja še vedno ostal realni objekt, in bi pač prihod realne matere zničil vso to igro označevalca, saj bi pomenil Užitek. Potenciranje želje v označevalcu ima smisel le, če prihod realne matere **ne** zniči te igre, če torej **sámo** realno iz označevalca dobi radikalno drug pomen, od koder **onega, na kar meri želja iz svoje vpetosti v označevalec, ne more zapolniti noben realni objekt**: »če ... pride realno na dan biti in se porazlikuje v različnost bivajočih v meri, v kateri se vpiše v jezikovno mrežo ... mar ni treba dodati, da je to razprtje/éclosion) tudi nadomestitev, ki naredi, da na mesto realnega nastopi Stvar kot prazno srce istosti, kjer pa se vendarle re-prezentacije zbirajo kot prav toliko povratkov« (Saf). Želja postane želja Stvari same, ki je glede na bivajoče vselej Druga Stvar, ki ji ne ustreza ničesar imenljivega-bivajočega: Realno se **porazlikuje** (: ker je pogoj označevalca označevalna artikulacija, minimalna diada) v različnost bivajočih, do katerih smo z **imenovanjem** v odnosu-distanci ‚tretje osebe‘ (: bivajoče ‚je‘), s čimer nam je — kot govorečim — preprečeno neposredno zlitje z njim, se pravi Užitek. Vse bivajoče je zato že nadomestek (z označevalcem zgubljen) Stvari same, ki ni ničesar bivajočega-imenljivega in katere nastop, se pravi zapolnitev njenega praznega srca, bi pomenil konec samega označevalca.

S tem pa še nismo nakazali vseh razsežnosti potenciranja želje v označevalcu: Označevalna artikulacija povzdigne na drugo potenco željo, ki je v svoji ‚prvi potenci‘ bila želja ‚realne‘ matere, **do katere**

še nismo v odnosu-distanci, podani z redom označevalca; tedaj pa moramo narediti dvojen sklep: 1. da tudi ‚realni‘ prihod matere, do katere še nismo v odnosu-distanci, ne pomeni Užitka, in 2. da (torej) šele povzdignitev želje na drugo potenco, njena navezava na označevalca, naredi iz nje željo Užitka. Kajti le tako si lahko razložimo, zakaj se je subjekt ‚zainteresiral‘ za lastno podvojitvev, zgubo brezodnosnosti, ki jo izzove označevalec: ker mu je bil v Stvari sami obljubljen doslej nepoznan Užitek, kar šele povzdigne njegovo željo na drugo potenco. Naša prejšnja zenačitev Užitka z ‚realnim‘ prihodom matere v predsimbolni brezodnosnosti je pomenila le samoprevaro, ki smo ji namerno nasedli, da bi pokazali logiko mita o »izgubljenem raju« otrocka, preden doseže konstelacijo Ojdipa: iz tega, da je z vstopom v Simbolno Užitek zgubljen, se sklepa na to, da je bil pred Simbolnim pač dan, namesto da bi bil ‚dan‘ le kot obljubljen, se pravi iz svoje zgube.

Z redom Simbolnega torej na mesto Realnega nastopi dvojnost bivajočega in Stvari same, ki ni ničesar bivajočega, ki pa iz svojega manka (kot vselej zgubljena) ostane pravi, a nedosegljivi predmet želje. Se pravi, da lahko Stvar sama (ki ni Realno, ker je le-to z nastopom označevalca nemožno) obstoji le kot odtegnitev/obljuba sebe: belina lastnega manka. Ker pa ni niti (nemožno) Realno niti bivajoče, se jo mora dati določiti na ravni jezika: v njem mora delovati kot označevalec tega, kar zgubimo z vstopom v Simbolno, hkrati pa kot označevalec same te zgube, označevalec vstopa v Simbolno, saj nas prav ona z obljubo/odtegnitvijo sebe ‚zvabi‘ v označevalno igro.

S tem pa smo prišli na strani ‚tega, o čemer se govori‘ do istega kot na strani ‚tistega, ki govori‘: do neizrekljivega-nebivajočega. Zguba Užitka, ki nastopi z redom označevalca, je korelativna podvojitvi subjekta v diskurzu: Z istim korakom, v katerem se z odnosom-distanco do izrečenega-bivajočega Realno razcepi na bivajoče in belino Stvari same, se sam subjekt razcepi na govorečega subjekta izjavljanja in bivajočega-izrekljivega subjekta izjave; njuno sovpadanje bi pomenilo, da je sam subjekt, ki govori, izrekljiv, s tem pa konec odnosa-distance: distanca kot zguba Užitka se vzdržuje le iz neimenljivosti subjekta, ki govori, tj. nezavednega. Želja kot želja Stvari same, Užitka, zaznamuje tedaj željo zacelitve razcepa subjekta, in Stvar sama kot označevalec (zgube) Užitka je tista, ki ‚žene‘ subjekta, da se vpusti v označevalno igro, da bi dosegel označevalec, v katerem ne bi bil zgolj re-rezentiran, tj. v katerem bi izrekel sebe kot subjekta, ki govori. S tem pa tudi že vidimo, zakaj Užitek ni predsimbolna brezodnosnost: Užitek je ‚neposredno zlivanje‘, brezodnosnost, ki bi se izrekla, lahko bi rekli: simbolna brezodnosnost.

Subjekt ima torej do svojega nezavednega »razmerje izpraševanja, ki zadeva tako njegovo hotenje kot njegovo bit«: izpraševanje nosi želja izreči nezavedno in tako zapolniti svoj manko biti (saj je izrekljivo bivajoče), hkrati pa je nezavedna sama želja kot želja Stvari same, kajti izrekljiva je le zahteva (la demande) po bivajočem, v kateri je želja (le désir) vselej izdana.

»Toda razmerje, ki se proizvede do tega, kar se od subjekta odteguje njegovi lastni spoznavi, učinek fading-a v meri, v kateri subjekt govori, in ki je razmerje izpraševanja, ki zadeva tako njegovo hotenje kot njegovo bit, se ne bi moglo vzpostaviti, če ne bi bil že nakazan nekak odgovor v nekem označevalcu, katerega posebna funkcija bi bila reprezentirati subjekta v točki, v kateri izgineva, kjer noben artikularan označevalec, nobena Wortvorstellung, ne odgovarja njegovi biti niti ne zagotavlja sledenja označevalcev. Z

drugimi besedami, brez nekega označevalca, v katerem se zbere to, kar se že najavlja v izjavah subjekta v trenutku, ko govori, in česar on ne ve, se subjekt ne bi mogel zainteresirati za svojo lastno razdelitev (»ne bi me iskal, če me ne bi že našel«), in beseda bi se, če bi še bila dojemljiva, zvedla na čisto fonacijo. Še bolj radikalno, brez nekega takega označevalca ne bi bilo manka, do točke, da lahko ta označevalec imamo za vzrok razdelitve ali razcepitve (**splitting**). Noben realni objekt ne bi mogel privzeti funkcije tega označevalca, kajti vsak realni objekt se da artikulirati in s tem imenovati, je objekt le za zahtevo.« (Saf)

Iz svoje navezanosti na željo dobi ta označevalec (Stvar sama) seveda, časovno' razsežnost: v njemu »se zbere to, kar se že najavlja v izjavah subjekta v trenutku, ko govori, in česar on ne ve« (zbiranje, ki ga je treba razumeti iz **Bergen: skrivanje-shranjevanje**), se zbere **vse še ne-izrečeno v izrečenem**. Kar pomeni, da ta označevalec, ker ni nikoli bivajoč, prisotno-sedanji, bistvuje kot **prihajajoče- bivše**, se pravi: je le kot prikrit, obetanje sebe, lebdenje ne-izrečenega, ki nas, 'žene' naprej k novim označevalnim verigam, ki pa v njih strditvi že izgine, s tem označevalec, ki »daje razlog želji« (E) subjekta, ki govori, **označevalec same želje**. Želja je torej mogoča le iz tega označevalca kot vnaprejšnjega odgovora na izpraševanje, kajti le iz te vnaprejšnjosti se odpre manko **kot manko**, hkrati pa mora ta označevalec delovati kot prikrit, **obetanje** sebe (: izpolnitve želje), zgolj obetanje, sicer bi odgovor preprosto bil **že dan** in bi se samo izpraševanje zrušilo; tedaj mora ta označevalec kot označevalec same želje hkrati preprečevati dostop do odgovora, ki ga obljublja, biti mora označevalec samega vstopa v označevalno igro (saj nas s tem, ko nas 'zainteresira za razdelitev', tj. ko nam obljubi Užitek, zvabi v to igro), zato bi lahko navedeno formulo **hermeneutičnega kroga takole** spremenili: »ne moreš me najti, **ker** si me že našel«.

Gre za del, ki **manjka** subjektu, da bi dosegel Užitek, in »ta isti **manjkajoči** del funkcionira ob izključitvi slehernega drugega objekta v smislu bivajočega kot označevalec tega, kar se od biti subjekta zgubi: z dejstvom njegovega zajetja v označevalno verigo. Označevalec, ki ni, kot se to pravi, 'neverbalen', toda ki ga beseda ne more artikulirati, četudi je artikuliran v sistemu jezika.« (Saf)

Za bližnjo določitev tega označevalca se moramo neposredno obrniti h kompleksu kastracije (sklopu prepovedi incesta, skratka: situacije Ojdipa), »ker je subjekt poklican, da v njem uoči manko, ki ga zasnavlja« (E): Kako je prepoved incesta le druga stran vstopa v Simbolno, torej nastanka subjekta, ki govori? Otrok, ki še ne govori, si želi neposrednega zlitja z Materjo; želi si biti to, kar sami materi manjka, da bi bila zares Eno, želi si torej biti **materin falos**, kajti falos je tisto, kar materi vselej manjka.

Želja je torej že tu želja Drugega (na tem mestu še: Matere), želja, biti zelen od Drugega (: Matere), kar z drugimi besedami pomeni, da želja ni nikoli zgolj želja objekta, marveč je vselej **njen** manko posredovan z mankom Drugega, ki šele odpre **željo** Drugega: prav ta vselejšnja posredovanost, zaradi česar si ne želimo Drugega kot takega, marveč njegov manko-željo, prepreči izpolnitev želje. Toda tu se gibljemo na predsimbolni in s tem 'mitološki' ravni, nam pa gre za željo, ki se odpre šele z vzpostavitevjo subjekta, ki govori, vzpostavitevjo, ki je istovetna z razrešitevjo situacije Ojdipa: otrokovo željo, biti materin falos, prepove Ime Očeta, ki ga mati priznava, pri čemer ne gre za 'stvarnega' očeta, marveč za njegovo **Ime**, torej za **mrtvega** očeta. Ime Očeta je znamenje samega reda Simbolnega, Za-

kona, in s pristankom na to, da nosi Ime Očeta, ki je **metafora** falosa (saj je oče tisti, ki ima predmet želje matere, falos: simbolno poistovetenje z očetom pomeni poistovetenje z nosilcem želje Drugega, falosom), otrok pristane na red Označevalca, Simbolnega: pristane na to, da **ima** falos (ki s tem postane ‚telesni organ‘: **penis**, ki ‚je‘ v distanci tretje osebe), s čimer se odpove temu, da on sam **je** falos. Ta prehod iz želje, **biti falos**, v **imeti penis**, pomeni **simbolno kastracijo**. Razrešitev Ojdipa je torej subjekt, ki je kastriran: ki **govori**. S tem pridobi ‚samozavedanje‘ — distanco ‚tretje osebe‘ do vsega bivajočega, toda to razliko mišljenja in biti plača z razcepom na subjekt izjave in subjekt izjavljanja, Ono, željo Užitka, incesta (ki je z Zakonom Simbolnega prepovedan — saj smo kot govoreči do bivajočega vselej v distanci, torej odsekani od biti), ki nikoli ne pride do besede **kot taka**, saj bi to pomenilo sovpadanje subjekta izjave in subjekta izjavljanja. (To, kar imenujemo ‚samozavedanje‘, je tedaj prav njegova nemožnost: ‚zavimo se‘ lahko le **praznine**, ki je v nas, ko skušamo izreči ‚nas same, ki govorimo‘.) **Falos** zaznamuje to, kar smo zgubili, čemur smo se odpovedali z vstopom v označevalno verigo: **biti falos**, točneje: **biti** (»falos ima vlogo označevalca manka biti (manque a etre)« (E)). Toda če nas je falos, ki »daje razlog želji« (E), kot tak zvalil v označevalno igro, nam je moral obljubiti Užitek, ki v redu predsimbolnega ni mogel biti dan (sicer se ne bi odpovedali lastni biti). Red Simbolnega pomeni, da smo do bivajočega v distanci tretje osebe, da ga zgolj ‚imamo‘, da pa to nismo ‚mi sami‘ — od tod pa ni težko ugotoviti, kaj nam je obljubil falos, da smo se vpustili v označevalno igro: ne zgolj **biti falos**, marveč: **biti IN imeti falos**, in s tem, ker se to, kar ‚imamo‘, kar ‚je‘, da **izreči**: izreči-pokazati falos, izreči lastno bit. Z drugimi besedami: v predsimbolnem redu incest ne obstoji, incest predpostavlja Ime Očeta, red Simbolnega, in **falos nam obeta bit znotraj reda Simbolnega**. Želja postane želja incesta šele z vstopom v red Simbolnega. Simbolna kastracija ni zgolj odpoved lastni biti (falosu), marveč **sama dilema: biti ALI imeti falos**. (Že tu smo uporabili ‚mitski‘ način govora, kajti **bit** nam pred vstopom v Simbolno ni dana: pred njim ‚obstoji‘ vselej nedosegljivo Realno, bit dobi pomen šele iz ‚je‘, iz distance tretje osebe. To, kar ‚je‘, lahko zgolj ‚imamo‘, ne moremo pa to biti, in incest pomeni, da ‚mi sami‘ (subjekti, ki govorimo) **smo**, torej: da **smo falos**. Uporabili smo ta način govora, da bi znova pokazali na logiko ‚mita‘ o ‚izgubljenem rajū‘, ki govori o predsimbolni brezodnosnosti kot o obdobju, ko vlada želja, **biti falos**, pri čemer ne domisli pomena tega, da se bit poda šele z redom Simbolnega.) Zato mora falos ostati **prikrit**, zgolj obet samega sebe — je namreč »privilegirani označevalec tega znamenja, kjer se stran logosa pridruži nastopu želje« (E), kjer se v red Simbolnega vpiše želja, ki s tem postane **želja incesta: razkriti falos** bi pomenil **jezik incesta**, v katerem bi subjekt izrekel sebe in s tem dobil svojo bit, postal bi nekaj bivajočega. Falos »daje razlog želji« prav s tem, da je prikrit, se pravi »sam znak latence, ki zadeva vse, kar lahko kaj pomeni« (E): **označevalec možnosti-označevalca-več**, saj nas kot obet Užitka ‚žene‘ k vselej novim verigam označevalcev, in (kot bomo še videli) edino skozenj ima lahko označevalna veriga **smisel**. Z drugimi besedami: falos je označevalec, ni ‚realen‘ penis, marveč je razrešen-povzdignjen (**aufgehoben**) v funkcijo označevalca, toda **ostati mora prikrit, ker je označevalec samega tega prehoda v red označevalca** (saj nas kot obet Užitka zvali v označevalno igro):

»Falos je označevalec same te **Aufhebung**, ki jo vpelje s svojim izginotjem. Zato demon **Aidos**-a (**Scham**) privre v samem trenutku, ko je v antičnem misteriju falos razkrit.« (E)

Subjekt kot kastriran svoje telo le ‚ima‘, zato ‚njemu samemu‘ ostane zgolj **pogled**, in **sram** se veže na pogled: sram, da ne bi ‚preveč videli‘, da ne bi videli falosa, ki mora ostati prikrit, če naj ohranimo svet zahteve, bivajočega: »Tukaj ne gre za sram v banalnem smislu tega termina, marveč prav za najbolj temeljno bojazen, vezano na pogled« (Aulagnier-Spairani). Zaradi sramu pogled seveda v svetu »vidi le privid ali ... v njemu vidi vselej Drugo Stvar, ne da bi dobil v vidnem kakršenkoli odgovor na vprašanje Stvari« (Saf). Za pogledom, ki ga je sram, da ne bi ‚preveč videl‘, vztraja torej Ono, želja incesta, subjekt, ki govori, in ki je — zaradi sramu — glede na izrekljivo ‚vselej drugje‘, toda »če ne uživa nobenega mesta, je to zato, ker je užitek prav njegovo mesto kot subjekta, ki govori, pod čemer razumemo subjekt izjavljanja« (Saf), mesto, ki je ne-mesto, ker je subjekt vselej že kastriran: vzpostavljen iz manka biti, ki odpre željo kot izpraševanje o lastni eksistenci in s tem biti, ki manjka, ker subjekta, ki govori, ni nikoli v bivajočem; seveda je »užitek odgovor na vprašanje eksistence«, ker bi le v Užitku incesta našli izvorno zgubljeno Istovetnost, kjer bi **bili** lastno Telo: »To spregledati bi bilo spregledati to, kar realno smo: telesa in ničesar drugega.« (Saf)

Če naj povzamemo: Vtem ko označevalec re-rezentira subjekta, je to, kar ‚žene‘ subjekta, da se re-rezentira v označevalcu, lahko le označevalec Užitka, ki ‚zvabi‘ subjekta, da se vpusti v označevalno igro, v kateri je Užitek vselej zgubljen, torej hkratni označevalec zgube Užitka, se pravi označevalec samega vstopa v označevalno igro; označevalec, ki kot tak »daje razlog želji« (E). Z drugimi besedami:

»Označevalec, to je tisto, kar reprezentira subjekta za neki drugi označevalec. Ta označevalec bo torej označevalec, zaradi katerega vsi ostali označevalci reprezentirajo subjekta. Kar pove, da bi brez tega označevalca vsi ostali ničesar ne reprezentirali. Saj ničesar ni reprezentiranega, razen za. /Toda ker je baterija označevalcev, kolikor je, s samim tem izpopolnjena, je lahko ta označevalec le črta, ki se vtira iz svojega kroga, brez možnosti, da bi jo vračunali vanj. Da se ga simbolizirati s pridodanostjo nekega (—1) množici označevalcev./ Kot tak je neizrekljiv, ni pa neizrekljiva njegova operacija, ker je (ona) to, kar se proizvede vsakokrat, ko je izrečeno lastno ime.« (E)

Tega označevalca ni v (vselej zaključeni) artikularni verigi, saj zaznamuje prav to, kar subjekt zgubi s svojo vpetostjo v označevalno verigo, »ono, kar manjka subjektu, da bi mislil, da je izčrpan preko svojega **cogita**, se pravi to, kar pripada nemislivemu« (E), tj. neizrekljivemu; to **neizrekljivo**, kar presega raven **cogita** (zavesti-izrekljivega), je sam subjekt kot subjekt **izjavljanja**, katerega mesto je **užitek** in ki prav zato **nima mesta**. Subjektu torej manjka **užitek**, in prav zato se ga ne da izčrpati preko **cogita** — subjekt, ki govori, je (neizrekljiva) **želja**, ki jo odpre **kastriranost** subjekta: razcep na subjekt izjavljanja in subjekt izjave (cogito), kjer se lahko izrekajo le zahteve po **bivajočem**, ki nam da **zadovoljstvo** (ugodje), ne more pa zahteva izreči same želje, ker želja (Užitka) ni želja ničesar bivajočega. (3)

Označevalec, za katerega vsi ostali označevalci re-rezentirajo subjekta, je torej označevalec nekega mesta, ki je glede na subjekta

vselej **drugje**, ki je neko **Drugo Mesto**, mesto, katerega ne-mesto je subjekt izjavljanja kot želja. »To mesto se imenuje Užitek, in ta je tisti, katerega manko bi naredil veselje prazno.« (E)

Označevalec, ki je — kot smo to že videli — sam **falos**, »tako da erektilni organ dospe do tega, da simbolizira mesto užitka« (E).

Drugo Mesto Užitka, ki ga moramo razumeti — kot to takoj pripominja Lacan — iz »kompleksa kastracije«: »Kastracija pomeni, da mora biti užitek odbit, da bi lahko bil dosežen na preobrnjeni lestvici Zakona želje.« Kar z drugimi besedami pomeni, da mora falos kot označevalec Užitka hkrati označevati zgubo Užitka, se pravi rez kastracije: Falos kot ono, kar nas vselej 'žene' naprej preko izrek-ljive zahteve, je sam **rez** kastracije, odpirajoč **brezno** manka, ki zeva za sleherno zahtevo (in ki v vsej grozoti zazeva šele v **izpolnitvi** zahteve (4)). Kajti s tem, ko nakazuje **brezmejnost** Užitka, odpre željo kot željo, se pravi: naredi, da se za sleherno izpolnjeno zahtevo kot (omejenim) ugodjem pokaže manko Užitka, **s čimer je sam rez, ki prepoveduje, da bi se ugodje spremenilo v Užitek**, se pravi sam razpor, ki 'drži narazen' bivajoče (ki nam da ugodje) in Stvar samo, Žrtev odpovedi:

»Prav ta edina indikacija tega užitka v njegovi brezmejnosti je tista, ki pridonaša znamenje njegove prepreditve, in, da bi zasnovala to znamenje, vključuje neko žrtvovanje: tisto žrtvovanje, ki se drži v eneministem dejanju z izbiro svojega simbola, falosa.« (E)

Brezmejnost Užitka, zaznamovana s falosom, se poda šele iz Od-povedi užitku, ki je istoznačna z vstopom v označevalno verigo (ne pozabimo, da nas falos kot obljuba sebe 'zvabi' v označevalno igro, da je torej hkrati označevalec samega vstopa v označevalno igro kot kastracije): saj je Užitek prepreden prav »govorečemu kot takemu«, se pravi subjektu izjavljanja kot **odsekanemu od biti**:

»Držati se je treba tega, da je užitek prepreden govorečemu kot takemu, ali še, da se ga da reči le med vrsticami, katerikoli že je subjekt Zakona, ker zakon temelji v sami tej prepovedi. /Zakon bi končno ukazoval: Uživaj (**Jouis**), na kar subjekt ne bi mogel odgovoriti drugače kot z nekim: Slišim (**J'ouïs**), kjer je užitek le napol slišan.« (E)

Zakon ukazuje: Uživaj! Daleč od tega, da bi Zakon (ne katerikoli zakon, marveč Zakon sam: »zakon prepovedi incesta, v kolikor deluje v nezavednem kot zakon kastracije« (Saf) (5)) bil v nasprotju z željo, da bi preprosto 'potlačil željo', je **sam Zakon želja**. V tem leži bistvena premestitev psihoanalize glede na celoto »zahodne misli': »Preobrnitev, ki jo psihoanaliza uvede v etično tvarino, leži v potrditvi tega, da: Vrhovno Dobro ne obstoji, je Mati prepovedana.« (Saf) Preobrnitev, ki jo zaznamuje 'ekonomski paradoks razloke': Ono, česar dosega je s Prepovedjo razložena-odložena v verigi nadomestkov, ki jih vselej spremlja brezno manka (edinole v katerem se najavlja Užitek), je vzpostavljeno šele iz te zgube; kar pomeni, da bi odprava tega ovinka razloke, izpolnitev brez zgube, pomenila **predvsem zgubo samega zgubljenega**. Z drugimi besedami: ničesar si bolj ne želimo kot neizpoljenosti želje. To da Vrhovno Dobro ne obstoji, pomeni, da je le kot svoj lastni manko, da je označevalec Užitka (: Vrhovnega Dobra) hkrati označevalec kastracije, Zakona, ki naredi, da za slehernim ugodjem zeva brezno prepovedanega Užitka, in je s tem edino mesto njegove indikacije. **Falos je sam Zakon**: če »obstoji

le en vstop za vse v red želje, kastracija« (Saf), tedaj je druga stran Zakona ta, da s **Prepovedjo vabi k njeni transgresiji**: »Da je želja Zakon, to ne izključuje, da je v tem tudi njegova druga stran« (Saf), se pravi želja transgresije Zakona kastracije, incesta, h kateremu vabi sam Zakon, saj šele on s Prepovedjo odpre ‚obljubo‘ incesta, Užitka:

»Trditi, da je zakon izvrš potlačitve, in poistovetiti pregrajo prepovedi incesta s tisto, ki loči zavestno od nezavednega, pomeni podpirati proti-resnico. V resnici se potlačeno povrne v meri, v kateri ta pregraja (prepovedi incesta), se pravi Očetovo Ime, ki jo reprezentira, še lahko ohrani kakšen smisel za subjekta.« (Saf)

V svetu brez Prepovedi (mitološko rečeno: živalskem svetu) ne obstoji incest, tedaj tudi Užitek ne. Potlačeno se povrne, tj. želja najde svojo artikulacijo na »Drugi Sceni« le, če jo v njeni brezmejnosti in s tem nezavednosti vzdržuje prepoved Zakona, ki zato »ni vpisan nikjer drugje razen v želji«, ki pa je »onstran mej zavesti, kot želja matere« (Saf) (6); od tod pa moramo narediti sklep, da se meja zavest-nezavedno ne ujema z mejo Zakon-incest, marveč da je **sam Zakon — kot vpisan v nezavedni želji incesta — nezaveden**; saj Zakon — kot Zakon kastracije — pomeni, da »Vrhovno Dobro ne obstoji«, prav to pa je kot ‚neznosno‘ izrinjeno iz zavesti. (Nezavednost, ki se kaže v tem, da se za vsako ceno skuša najti biološko, psihološko itd. utemeljitev prepovedi incesta, s čimer se **izrine** njena temeljna razsežnost **brezrazložnega Zakona**: njegov edini ‚razlog‘ je v tem, da omogoča **željo**, torej je brez razloga, **brezno**. (7)) Zakon ni strašen zato, ker prepove Užitek, marveč **zato, ker ga s samo Prepovedjo ukazuje** (8): **kot tak** je Zakon nezaveden, kajti Zakon ne pomeni le prepovedi želje, marveč to, da si — ker je želja le kot prepovedana, Užitek pa obstoji le iz svojega manka, ki odpre željo — subjekt ničesar ne želi bolj kot tega, da bi želja ostala neizpolnjena:

»Otroka ne spravi v tesnobo izmenjevanje prisotnosti matere in njene odsotnosti, ki se ga nasprotno veseli reproducirati v svoji igri, marveč (ga spravi v tesnobo) njegova mati, ko ga ‚ne zapusti‘.« (Saf)

To pa je ‚ekonomski paradoks razloke‘, ki je **nevzdržen, neznosn** za zavest: Užitek, Realno (brezodnosno) je to **Strašno**, in tesnoba ni tesnoba zgube Matere, marveč tesnoba pred Užitkom, ki je nič sam, uničenje sveta zahteve-bivajočega. »Mati je prepovedana, ker bi zadovoljitev želje Matere pomenila konec in ukinitve vsega sveta zahteve« (Saf). Užitek pa je le kot svoj manko, prihajajoče-bivše, vselej »napol slišan« zven tišine v artikulaciji zahteve. (9)

Šele iz tega ‚ekonomskega paradoksa razloke‘ lahko uvidimo pomen **krpanja**, kajti edinole »kdor ne krpa, lahko vidi realnost, nošeno od temeljne kastracije« (S. Leclair), kot pa že vemo, »kastacija pomeni, da mora biti užitek odbit, da bi lahko bil dosežen na preobrnjeni lestvici Zakona želje«, torej prav ‚ekonomski paradoks razloke‘, ki je gola **neznosnost**; s krparijo se tedaj zakrpa enotnost ekonomije in neekonomije: zakrpa tako, da Vrhovno Dobro (»bivajočnost bivajočega«) obstoji. Ker pa Vrhovno Dobro **kot Užitek** ne obstoji, se s krparijo ne izrine toliko Užitek v pomenu incesta, marveč predvsem sam Zakon, ki ga ukazuje, ki je — kot brezno Prepovedi, ki zeva za slehernim ugodjem — edina indikacija brezmejnosti Užitka; izrine se brezno kastracije, zakrpa se razpor-razlika mišljenja in biti, razlika

subjekta izjavljanja in subjekta izjave, s čimer se Užitek kot svoj lastni manko (falos) spremeni v nekaj bivajočega: **Vrhovno Dobro-Bivajoče**.

Kako se dogaja ta krparija? Užitek je Realno, Strašno, edina možna kontinuiranost, brezrazpornost mišljenja in biti — njun konec; krparija pa vzpostavi kontinuiranost (: istovetnost), kjer je razlika mišljenja in biti ohranjena, a **potlačena**. Če označevalec re-rezentira subjekta za neki drugi označevalec, označevalec Užitka-Manka, tedaj mora biti v krpariji hkrati izrinjen ta označevalec (saj se zakrpa prav brezno kastracije) in subjekt izjavljanja kot brez-biten, tj. kastriran. Mesto tega izriva je — označenec. **Označenec je krpa**. Ker pa krparija zakrpa razliko subjekta izjavljanja in subjekta izjave, kar je iz ireduktibilnosti tega razcepa možno le tako, da **izključi** subjekta, ki govori, **je nastop označenca korelativen z izključitvijo subjekta iz označevalne verige**:

Če naj označevalec reprezentira označenca za subjekta, mora že prej re-rezentirati **samega subjekta** za neki drugi označevalec; le tako lahko razumemo navezavo subjekta na označevalno verigo. Vtem ko označevalec reprezentira označenca za subjekta, pa je subjekt iz verige izključen, se pravi: v verigi je spregledan njen **manko** (subjekt, ki govori in ki v nji vselej manjka, katerega nadomestniki, a zgolj nadomestniki, so označevalci), spregledan s samo vzpostavitvijo označenca kot krpe, ki naj ta manko zakrpa. Tako nastane privid vzporednosti označevalca in označenca, privid, ki omogoči subjektu **kot izključenemu**, da v distanci do označevalne verige proizvede njen meta-jezik, da razpolaga z njo: Sam pojem meta-jezika predpostavlja, da je subjekt iz verige izključen, da ni tematizirana njegova vpetost vanjo (in vpet je vanjo seveda kot njen manko), kajti le tako lahko proizvede jezik **„o’ nji**. Z meta-jezikom torej krparija še zdaleč ni raztrgana — saj se označevalec še ni izkazal kot re-rezentant, **„meta-fora’**, pre-nos subjekta, ki v svoji prezenci v njem vselej manjka, ki je — glede na izrečeno — **vselej drugje**. (10) Zaradi te vselejnjše drugosti, tj. nezavednosti, tudi ne moremo reči, da označevalec re-rezentira subjekta, a za — samega subjekta. Za subjekta označevalec namreč reprezentira **označenca**, in prejšnja trditev bi pomenila, da je sam subjekt postal označenec, da je torej subjekt, ki govori, sovpadel s subjektom izjave: zbrisil označevalca, za katerega vsi ostali označevalci re-rezentirajo subjekta, zbrisil falosa, ki vzdržuje razpor mišljenja in biti (filozofsko’ rečeno: konec **„ontološke difference’**). (11) Privid tega se dogodi prav v krpariji, kjer se zakrpa razpor mišljenja in biti, nemožnost samozavedanja, tj. **kastriranost**:

»Z eno besedo, kastracija pomeni pripoznanje tega: da zaman iščemo subjekta, ki govori, v redu bivajočega, da je želja nezavedna, da je ekscentrična glede na zavest« (Saf).

Ta »ekscentričnost želje, ... njeno nesovpadanje s tem, kar se odigrava v polju naše zavesti« (Saf), pomeni njeno neizrekljivost, saj je izrekljiva le zahteva po bivajočem. Neizrekljivi subjekt, ki govori, za razliko od zavestnega **„jaza’** krparije je zato Ono kot nezavedna želja.

Toda — mar Ono kot izrinjeni subjekt, ki govori; izrinjen, ker je njegovo mesto Užitek, za Užitek pa v označevalni verigi **ni mesta**; mar Ono **kot želja incesta** ostane **nemo**? Mar je vsak govor govor **krparije**, govor tedaj, ki meri **zgolj** na Vrhovno Dobro-Bivajoče, na

ugodje-zadovoljstvo, kjer je zabrisana sleherna sled želje, ki ne bi bila želja Vrhovnega Dobra, marveč za njo lebdeča, njo noseča želja Užitka: incesta? Seveda ne more biti tako, saj bi to pomenilo, da smo pristali na kastracijo, s tem pa je **konec želje**. Torej **mora** Ono spregovoriti, četudi bo ‚gramatika‘ njegovega govora drugačna od ‚gramatike« (površinskih) izjav, ki — sicer zgolj na površini — merijo na bivajoče. Toda: Če naj Ono **spregovori**, se pravi: če naj spregovori želja **kot želja incesta**, tedaj morata biti izpolnjena dva pogoja: 1. Želja incesta, ki bi **spregovorila**, ne bi zato pomenila izpolnitve samega incesta — saj bi še vedno šlo za **označevalno verigo** želje, v označevalcu pa je Užitek vselej zgubljen; **pra-potlačitev** Onega je torej ohranjena. 2. Veriga, v kateri bi spregovorila želja incesta, ne bi mogla biti **zavestna** veriga — saj bi v njenem govoru nujno stopil na dan ‚ekonomski paradoks razloke‘ (stopil bi na dan, ker bi želja spregovorila **kot želja incesta, ki pa obstoji le v Zakonu**, čeprav je hkrati njegova druga stran), ta pa je za zavest **neznosen** (zato zavest stalno krpa — v označencu). Veriga želje incesta mora tedaj — čeprav je v nji ohranjena pra-potlačitev Onega — ostati izrinjena iz zavesti, **potlačena**. Z drugimi besedami: če naj Ono spregovori, tedaj lahko spregovori le na nekem mestu, ki je — glede na subjekta, ki govori — radikalno **drugo**, Drugo Mesto (: **zato** artikulacija želje na tem mestu še ne pomeni samega incesta, **zato** subjekt kljub temu, da želja na tem Drugem Mestu »prejme obliko izpolnjenega« (Saf), ‚še naprej živi‘ — živi, ker **to mesto ni njegovo lastno mesto**): resnica človeka — njegovo mesto kot Onega, tj. Užitek — »se zapleta na nekem drugem Mestu, Mestu Drugega« (Saf), na katerem želja Onega »**prejme obliko izpolnjenega**«, kar pomeni, da je **to Drugo Mesto samega Užitka**, ki prav zato ostane glede na subjekta Drugo. Drugo seveda »ni (drugi) subjekt, marveč neko mesto« (Saf), saj je Užitek prepričen subjektu, tj. govorečemu kot takemu. Katero je to mesto? Če naj »ono govori v Drugemu« (E), tedaj gre seveda za **neko drugo označevalno verigo** za razliko od zavestnega ‚procesa izjave‘, za **neko »Drugno Sceno« (Freud) označevalne artikulacije glede na sceno zavesti**: Drugo, tj. Nezavedno, »je narejeno kot jezik in se razvija v učinkih jezika. Torej ono misli tam, kjer ni mogoče, da bi subjekt artikuliral: torej sem, ker je tam strukturalno izključeno, da bi dosegel samozavedanje (se imenovati kot tisti, ki govori). . . . Stvar nezavednega artikuliram s funkcijo označevalca.« (E) **Sam označevalec** je torej **Drugi**, mesto, na katerem se artikulira želja incesta, saj **ostane glede na subjekta vselej drugje** (subjekta, ki govori, v njemu **nikoli ni**, marveč je zgolj re-prezentiran: subjekt bi dosegel ‚enakost z označevalcem‘ zgolj v smrti). Želja, ki je vzpostavljena šele z redom Simbolnega, Drugega (mesta jezika, ki ni nikoli mesto samega subjekta), se lahko — kot želja incesta — artikulira v Simbolnem le v artikulaciji, ki ostane nezavedna, se pravi: le v primeru, če »jezik . . . uhaja subjektu v svoji strukturi in svojih učinkih«, če »obstoji na ravni jezika vselej nekaj, kar je onstran zavesti«:

»Nezavedno ne obstoji zato, ker bi obstojala nezavedna, topa, težka, celo živalska želja, nezavedna želja, dvignjena iz globin, ki bi bila primitivna in ki naj bi se povzdignila na nadrejeno raven zavestnega. Prav nasprotno obstoji želja zato, ker obstoji nezavedno, se pravi jezik, ki uhaja subjektu v svoji strukturi in svojih učinkih, in ker obstoji na ravni jezika vselej nekaj, kar je onstran zavesti, in semkaj lahko situiramo funkcijo želje.« (Lacan, *Psychanalyse et Médecine*)

Želja obstoji zato, ker obstoji nezavedno, se pravi jezik: želja se odpre z brez-bitnostjo subjekta, ki govori, in **edino znamenje njenega obstoja kot želje Užitka, incesta, ne pa Vrhovnega Dobra, je njena artikulacija na »Drugi Sceni« Nezavednega**. S tem pa ne gre le za razliko subjekta izjavljanja od označevalne verige, ki ga re-prezentira, marveč obstoji v samem redu Simbolnega onstran ‚procesa izjave‘ kot zavestne-površinske verige še ‚proces izjavljanja‘: veriga Nezavednega, ki izreka resnico subjekta, Užitek, in mora zato biti izrinjena iz zavesti, da bi v nji posredovala le v ‚simptomih‘ kot povratkih potisnjeneja:

»Izhajajoč iz Freuda je nezavedno veriga označevalcev, ki se nekje (na neki drugi sceni, piše on) ponavlja in vztraja, da bi posredovala v zarezah, ki ji jih odpre dejanski diskurz« (B).

Potlačeni torej niso afekti, čustva itd., marveč **označevalec**: »Označevalec je tisti, ki je potlačen... Afekti niso potlačeni, marveč preprosto premeščeni.« (E) Potlačitev, ki si je seveda ne smemo predstavljati ‚fetišistično‘, kajti označevalec je kot ‚idealni‘ vselej zavesten (s pripoznanjem tega je zamajana npr. fenomenološka kritika psihoanalize), marveč iz **dvojnega vpisa**:

»V zavesti in v nezavednem lahko obstoji popolnoma različen vpis **istega označevalca**. Ta vpisa sta ista na ravni označevalca, toda nasprotno različna v tem, kako obračata svojo baterijo, svoj aparat, da bi zasedla topološko različni mesti. Ta vpisa sta tesno odvisna od svojega podpornega mesta. Da je določena označevalna funkcija na neki ravni ali na drugi, prav to je tisto, kar ji zagotovi različen domet v skupku verige.« (Lacan, v Lemaire, J. Lacan)

»Druga scena« zaznamuje torej drugo »podporno mesto« **istega** označevalca (in ne nekaj ‚realno‘ drugega), kar se kaže v ireduktibilni metaforičnosti, točneje: nedobesednosti označenca govornice; lahko bi torej rekli, da je nedobesednost označenca, lebdeča večznačnost, edino znamenje obstoja želje kot želje Užitka. (12)

Z drugimi besedami: smisel vselej **preseneti**. (Prim. Saf) Če namerč postavimo, da je smisel le za subjekta, ki je le kot želja, edino znamenje obstoja želje pa je nedobesednost pomena, tj. lebdenje označenca, ki ga povzroči naddoločanje druge verige; če torej postavimo, da je smisel le kot lebdeča večznačnost, tedaj nastopi prav na mestu, kjer pričakujemo ‚dobesedni‘ označevalec, pa namesto njega dobimo zgolj njegovo meta-foro, prenos, ki kaže **drugi** vpis izrinjenega označevalca. Preseneti nas nepričakovano znamenje obstoja Drugega, in šele skozenj se poda lebdenje smisla, ki skuša zakrpati brezno Drugega.

Tako dojeta potlačitev (**Verdrängung**), potlačitev označevalca, utemeljena v pra-potlačitvi: izrivu subjekta, ki govori, iz označevalne verige, se seveda strogo razlikuje od potisnitve (**Unterdrückung**) nezadovoljenih zahtev, potreb, teženj itd.: Če premislimo željo iz tako dojetega nezavednega, se pravi, če upoštevamo, da »obstoji želja zato, ker obstoji nezavedno« in ne obratno, če torej pripoznamo, da se nezavedno vzpostavi z vpetostjo subjekta v označevalno verigo, tedaj **a priori** odpade kakršenkoli očitek ‚biologizma, naturalizma‘ itd.; gre preprosto za to, da »je trenutek, v katerem se želja počloveči, prav tako trenutek, v katerem se otrok rodi v govoru« (E), in **edinole ta** želja lahko — kot želja Nezavednega, Drugega — spada v območje ‚psihoanalize‘.

Od tod se lahko povrnemo h **krpariji**. Da je metaforičnost ireduk-
 tibilna, to pomeni, da je **označenec vselej že potlačen označevalec**,
 to pomeni temeljno **asimetričnost označevalca in označenca**: Subjekta,
 ki govori, **ni nikjer** v označevalni verigi, in označenec naj zakrpa
 brezno tega manka, s tem, da poda ‚prived Totalnosti‘, nemogoče Ce-
 lote (Bivajočega). Označenec zakrpa ireduktibilno **diskontinuiranost**
 označevalca. Toda, če naj krparija poda ‚prived Tovalnosti‘, tj. če naj
 zakrpa brezno kastracije, ki zeva onstran označevalne verige, mora
 biti v nji vpisan **manko** te označevalne verige, **vpisan in hkrati za-**
brisan, saj označenec **zakrpa** ta manko. Kar pomeni, da je označenec
 dopuščen šele po **falosu**, ki pa zadobi sedaj za nas novo razsežnost:
 Falos je označevalec (Prepovedi) Užitka, zaznamuje ono, kar subjektu
manjka, in ga s tem žene k vselej novim verigam označevalcev; kot
 tak se veže na **željo**, subjekt izjavljanja, katerega (ne-)mesto je Užitek.
 Toda to, kar subjektu manjka, česar manko konstituira subjekta,
 Užitek, **se artikulira na »Drugi Sceni«**, kar pomeni, da **falos kot ozna-**
čevalec Užitka ‚reprezentira‘ samo Drugo Sceno; Drugo Sceno, ki je
 artikulacija **»procesa izjavljanja«**, ki ga subjekt v samem aktu govora
spregleda, se pravi: ki je glede na zavestno verigo **»procesa izjave«**
 izrinjen. Falos — označevalec Užitka — v sebi skriva-hrani (**bergen**)
 artikulacijo Užitka. Užitka, ki ga ne smemo razumeti preozko, ali
 celo zgolj iz ‚seksualnosti‘: **Užitek obljublja vse, kar sega preko ravni**
neposredno-izrečenega v njegovo Drugo Sceno in v tem odpravlja
razdelitve; v govoru, ki bi hotel biti ‚strogo znanstven‘ v pomenu
 ‚brezinteresnosti‘, se npr. skozi falos ‚reprezentira‘ Druga Scena tega
 govora, v njem samemu izrinjeno območje ‚politike‘, ‚praktičnih in-
 teresov‘ (ekstremen primer: vsem nam je znano ugodje, ko o ‚velikih
 osebnostih‘ zvemo ‚umazane‘ podrobnosti (npr. o nezakonskih otrocih
 Hegla in Marxa, o tem, kako je Marx v svojih zrelih letih nekoč
 s kamni razbijal ulične svetilke, o tem, da je Heidegger pisal Was
 ist Metaphysik? med smučanjem v Schwarzwald); daleč od tega, da
 bi tu zanikali njih veličino, spregovori zgolj njih Druga Scena). Ne
 smemo namreč pozabiti, da **»obstoji želja zato, ker obstoji nezavedno,**
se pravi jezik, ki uhaja subjektu v svoji strukturi in svojih učinkih«:
 to, kar je v jeziku samemu **»onstran zavesti«**, je edino mesto, na
 katerem lahko spregovori Ono, želja užitka. Obstoji torej korelacija
 med Drugim v njegovi Drugi Sceni (onim, kar je v jeziku onstran
 zavesti) in Onim kot subjektom izjavljanja: čeprav sta si kot subjekt,
 ki govori, in red Drugega, Simbolnega, najdlje, pa lahko prav zato,
 tj. zato, ker ni mogoče, da bi subjekt **bil** na mestu Drugega, v njem
 spregovori, ne da bi zato umrl. Korelacija, zaradi katere, tako kot
 zavestni subjekt govori v **»procesu izjave«**, pomeni Druga Scena glede
 na subjekt izjavljanja **»proces izjavljanja«**: artikulacijo, skozi katero
 dobi (površinska) izjava smisel, ki pa je v neposrednosti označenca
 in (površinskega vpisa) označevalca spregledana. To, da **»ono misli**
tam, kjer ni mogoče, da bi subjekt artikuliral: torej sem«, pomeni
 sedaj mesto Drugega, njegovo Drugo Sceno, kjer govori, točneje: kjer
 je govorjen prav tako neizrekljiv subjekt izjavljanja. Ker **»obstoji**
želja zato, ker obstoji nezavedno, se pravi jezik«, ni nezanosnost Za-
 kona (Užitka) ‚vzrok nezavednega‘, marveč želja le zapolni, se ‚situiraj‘
 v kraj, ki je v samem jeziku nujno onstran zavesti: želja mora ostati
 potlačena, zato se lahko artikulira zgolj na mestu, ki je v jeziku
 onstran zavesti. Da ‚subjekt ne ve, kaj dela, ko govori‘, pomeni, da
 v samem govoru nujno spregleda **»proces izjavljanja«** in se zaveda

le površinske danosti označevalca-izjave in označenca, in ne le nezrekljivost subjekta izjavljanja. V to belino nezavednosti »procesa izjavljanja« se »situiraj« artikulacija želje Onega. **Zato** ni mogoč meta-jezik: ker nam sam jezik ni nikoli dan v svoji celoti, marveč le kot zaporedje **izjav**. Užitek nam obljublja sam meta-jezik, ki bi izrekel »proces izjavljanja«, ki bi torej zares bil meta-jezik, s čimer bi odpravil razdelitev na »proces izjave« in »proces izjavljanja« (saj bi drugega z njegovim **izrekom** spravil na raven prvega); s tem pa bi bilo konec samega subjekta, tj. želje, ki »obstoji zato, ker obstoji nezavedno, jezik...«: edino znamenje njenega obstoja je artikulacija Druge Scene, »procesa izjavljanja«. **Zato** nam Užitek obljublja vse, kar sega v Drugo Sceno, »proces izjavljanja« neposredno-izrečene izjave; zato pa hkrati meta-jezik ni mogoč: je vse, kar imamo od Užitka, zgolj lebdenje smisla, podano s falosom, ki »reprezentira« Drugo Sceno: falos »zrcali« Drugo Sceno. (13) Za koga? **Za že porazdeljeno-artikulirano površinsko verigo označevalcev**. Kako se vpiše to »zrcaljenje«? Prav v označencu, tj. v krpariji: Falos je »označevalec, ki mu je namenjeno zaznamovati učinke označenca v njih skupku (ensemble), v kolikor jih označevalec pogojuje s svojo prisotnostjo označevalca.« (E) Falos, ki »zrcali« Drugo Sceno, hkrati pa je označevalec **manka**, ki ga zakrpa označenec: ono, kar zaznamuje brezno manka za verigo, brezno, katerega zevanje zakrpa označenec, ki je zato podan skozi falos kot edino mesto, kjer se v verigi vpiše njen manko. Če je »učinek označenca« dopuščen šele po falosu, ki pa »zrcali« samo **drugo** verigo za površinsko verigo označevalcev, **za katerih označence gre**, tedaj je prav označenec mesto, kjer se (skozi »zrcaljenje« falosa) v (površinski) označevalec vpiše sled drugih označevalcev, strogo gledano: potlačene verige. Z drugimi besedami, gre za **nedobesednost** sleherne besede, ki vselej pomeni več-ali-manj kot svojo dobesečnost, **in prav ta višek/manko je njen smisel**: »Čisti racionalni jezik« kot popolna simetrija označevalca in označenca pomeni konec same želje (ki se vpiše le v nedobesednosti), s tem pa konec samega označenca, **ne-smisel**; šlo bi zgolj za **relacijo** dveh (ne več) bivajočih artikuliranih sklopov, ki zato še ne bi bila **pomenjanje**. To, da je smisel besede z njo menjeno bivajoče, je zgolj »samoprevara«, katere druga stran je zvedba pomena besede na »pravilo njene uporabe«, »navodilo za delovanje« itd.: behaviorizem, pragmatizem, ordinary-language-philosophy s svojo »mundanizacijo« jezika zgolj izkoristijo slepo pego razumetja govora, ki njegov pomen zvede na (idealno ali realno) bivajoče, ne da bi za njim videlo brezno kastracije, razlike mišljenja in biti, kot katere krpa nastopa pomen: Smisel obstoji le skozi odmev manka, ki spravi označenec v drsenje, v katerem se vanj vpiše Druga Scena (ki se deloma pokriva z v besedi strnjenim »zgodovinskim izkustvom«: ne smemo pozabiti, da to strjevanje, tj. vpis Druge Scene skozi drsenje označenca preko (sicer nemogoče) dobesečnosti omogoči šele falos kot označevalec manka, ki »zrcali« Drugo Sceno). Z drugimi besedami: »Smisel insistira v označevalni verigi, ne da bi katerikoli njenih elementov konsistiral v signifikaciji.« (E) Je torej sama lebdeča-drseča večznačnost, saj je določen, točneje: **naddoločen** skozi vpis v označevalcu sledi druge verige, izričene artikulacije: **naddoločena označevalca je sam njegov dvojni vpis**, pri sledi drugih označevalcev ne gre za nujno diakritičnost znaka, marveč za naddoločena same površinske diakritičnosti, od koder prejema označevalec svojo dobesečnost, po **drugi** artikulaciji. (14)

To je lastno mesto vprašanja naddoločenosti: za **določenostjo**, se pravi: površinsko diakritičnostjo, paradigmo, strukturalno matrico permutacij, najti drugi vpis istega označevalca, drugo »podporno mesto«, ki šele poda ‚smisel‘ taistega označevalca v izgovorjeni sintagmi: **naddoločenost**. Lastno mesto, onstran vseh problemov ‚odnosa strukture do njenih elementov‘: stanje stvari, da pomen besed nikoli ni dobeseden, marveč — iz svoje naddoločenosti po drugi verigi — vselej **drsi** ‚pod‘ označevalcem; lebdenje, ki nas žene naprej v ‚imenovanje stvari s pravim imenom‘, a označevalec, do katerega dospemo, je spet le označevalec, katerega označenec je krparija, tj. zgolj nova meta-fora, prenos izrinjene označevalne verige, ki naddoloča njegov označenec: **razloka**. Treba je torej videti ‚časovno razsežnost‘ tega razločevanja: Vtem ko nas vabi k izrekanju novih verig, falos zbira v sebi vse še neizrečene označevalce, in — ker je falos kot zrcalo takorekoč označevalec samega označenca — zaznamuje označenec v svojem lebdanju sled vseh izrinjenih, manjkajočih označevalcev, s čimer je to njegovo lebdenje vselejšnja možnost označevalca-več. (15)

To, da je označenec tam, kjer označevalec **manjka**, pomeni tedaj dvoje: označenec je tam, kjer se v označevalec vpiše sled druge, potlačene verige **in** hkrati tam, kjer **manjka** Označevalec, katerega označenec bi bil dobeseden, ki torej sploh ne bi imel označenca, **ki ne bi krpal**, saj bi v dobesednosti lahko izrekel subjekta, ki govori: **jezik incesta**. Da nastopi označenec tam, kjer **manjka** jezik incesta, to pomeni le, da je označenec krpa, ki poda ‚privid Totalnosti‘ in s tem zakrpa brezno kastracije: **vse, kar imamo od Drugega, Užitka, je le lebdenje označenca**. Označenec je edina odškodnina, ki nam jo lahko ponudi jezik za kastracijo, s katero plačamo vstop vanj. In edini način, na kateri se lahko v jeziku pokaže želja, je **drsenje** označenca, skozi katerega se vpiše sled druge verige. Kajti z označevalno artikulacijo, od koder označevalec deluje le iz svoje razlike do ostalih označevalcev, je že vnaprej razdeljen **sam subjekt**, razdeljen na subjekt izjave in subjekt izjavljanja. Ono, katerega mesto je Užitek, ki pa mu je kot govorečemu prepovedan, zato je njegovo mesto samo ne-mesto (‚vselej drugje‘ glede na označevalno verigo): za Užitek v označevalni verigi ni mesta, »da se ga reči le med vrsticami« (E), tj. v drsenju označenca ‚pod‘ označevalno artikulacijo pride na dan želja. Edino mesto, ki še ostane subjektu, je zato prav interval med označevalci, in — kot smo to že videli — se prav vanj situira **ugodje** kot nadomestek in hkrati krpa manka Užitka. Sedaj vemo, kaj je ugodje, ki ga ima otrok ob izmenjavi simbolne prisotnosti in odsotnosti matere: to ugodje je sam ‚učinek označenca‘. Ugodje, za katerim seveda vselej zeva brezno manka, smisel, za katerim zeva brezno ne-smisla. Z drugimi besedami: Ker se subjekt vzpostavi zgolj kot razdeljen, tj. s svojo vpetostjo v označevalno verigo, v kateri pa hkrati nima mesta, je njegovo edino mesto sama **vmesnost**: obstoji le, če ga označevalec re-rezentira, toda označevalec ga lahko zgolj re-rezentira, v verigi ga že **nikjer ni**; je torej med besedo-enim-resnico (istovetnostjo označevalca) ni Užikom-ničlo-transgresijo/-resnice/ (16), je kot **želja**: na dobesednost besede, na istovetnost označevalca ne more pristati, ker bi to pomenilo odpoved želji kot želji Užitka incesta, smrt, hkrati pa beži pred Užikom kot Strašnim (ki bi pomenil **isto** kot dobesednost besede: z dobesednostjo besede dosežemo Realno v njegovi Strašnosti; ta istost je ‚ekonomski paradoks razloke‘). Užitek mu je dan le kot interval med besedami, le kot transgresija prepo-

vedi, ki mora biti ohranjena, brezmejnost ničle le kot ‚mežikanje‘ v vmesnem prostoru enih-označevalcev:

»Funkcija subjekta je v tem, da vzdržuje najpopolnejšo antinomijo; ta antinomija se opiše kot antinomija afirmacije neke resnice in njene transgresije, ali kot antinomija ničle in enice, ali še kot antinomija besede in užitka.« (Leclaire, Psychanalyser)

Antinomija, ki nam pove predvsem to, da — če ni subjekta, ki govori, nikjer v označevalni verigi — **tudi mesto označevalca, reda Simbolnega, ni nikoli mesto Onega, mesto subjekta, ki govori**, saj se želja le-tega nakaže le v **belinah** označevalne verige. Subjekt nikoli ne more doseči istovetnosti z označevalcem, saj ga le-ta zgolj re-prezentira; z drugimi besedami, glede na subjekta je red označevalca vselej **Drugi**. Iz te ne-istovetnosti subjekta z označevalcem lahko nekolikanj pojasnimo formulo, da je »želja človeka želja drugega«:

»Če mora iti želja v subjektu skozi sprevod označevalca, ker obstoji jezik,

Če je Drugi mesto razvitja besede — druga scena —, tedaj moramo postaviti, da je želja človeka želja Drugega.« (E)

Najprej gre za to, da je mesto **artikulacije želje** vselej mesto **Drugega**, reda Simbolnega, in kot taka je želja pač želja Drugega. Toda upošteva stanje stvari, da v redu Drugega »obstoji vselej nekaj, kar je onstran zavesti«, **druga scena**, na kateri spregovori želja kot želja incesta, pridemo do naslednjega:

»Če ono govori v Drugemu, je to zato, ker najde tam subjekt, z logično predhodnostjo vsakemu prebujenju označenca, svoje označevalno mesto. Odkritje tega, kar artikulira na tem mestu, se pravi v nezavednem, nam dovoljuje spoznati, za ceno katere razdelitve se je tako konstituiral.« (E)

Dovoljuje vam spoznati, ker se na Drugi Sceni artikulira želja kot potlačena želja incesta, kot želja Nezavednega, odsekana od polja zavesti. Da je želja želja Drugega, to sedaj pomeni, da človek »želi kot Drugi« (E), tj. da njegova želja spregovori le na sceni, ki je glede na zavestnost Jaza Druga Scena, da ni subjekt kot subjekt zavesti-izjave tisti, ki želi (incest): **nisem (zavestni) Jaz tisti, ki želim**. Zeli si **Ono**:

»Subjekt v želji Drugega ponovno najde svojo ekvivalenco temu, kar je kot subjekt nezavednega. Na ta način se realizira v zgubi, kjer je nastopil kot nezaveden« (E).

Subjekt »se realizira« kot subjekt, ki govori, le s kastracijo, zgubo svoje biti ali svojo neizrekljivostjo, nezavednostjo. Želja, ki se kot želja incesta artikulira na Drugi Sceni, pa je prav ekvivalentna subjektu nezavednega, Onemu, katerega (ne-)mesto je Užitek. Toda — kot smo že videli — je želja vselej posredovana z drugo željo, je vselej **želja (druge) želje** (: ko želi biti materin falos, gre otroku predvsem za to, da bi zadovoljil željo matere po falosu); stanje stvari, da »subjekt v želji Drugega ponovno najde svojo ekvivalenco temu, kar je kot subjekt nezavednega«, se zato subjektu prikazuje na ravni ‚intersubjektivnosti‘, kjer Drugi nastopi kot druga želja (izvirno: želja Matere): subjekt nahaja v **drugi želji** ekvivalenco temu, kar je on sam kot subjekt nezavednega, t. j. kot želja incesta, ker lahko on sam »želi /le/ kot Drugi«. Razcepu med površinsko verigo zavestnega Jaza

in Drugo Sceno govora Onega ustreza tu dvojnost gen. ob. in gen. sub. v ‚želja drugega /subjekta/. Poenostavljeno rečeno: tako kot v govoru Nezavednega, simptomih, skozi katere govori Ono, dobimo naše lastno sporočilo, a v sprevrnjeni obliki (: spregovori v njih subjekt izjavljanja, a v obliki metaforičnih in metonimijskih premestitev), tako tudi od drugega dobimo le v sprevrnjeni obliki govor tega, kar je v nas samih izrinjenega; **pogoj** sleherne ‚odprtosti do bližnjika‘ je naše lastno Nezavedno, **Drugo**, tj. to, da od drugega pričakujemo **priznanje** (naše biti), pomeni le, da od njega pričakujemo Besedo, ki bi nas izrekla kot subjekte, ki govorimo: da želimo, da bi nas priznal Drugi, red Simbolnega. Daleč od tega, da bi se **zgolj** bali, da bi nas drugi ‚opredmetil‘ (: izrekel, naredil za bivajoče), si (v želji incesta) prav tega želimo, bojimo pa se v sami tesnobi pred Užitkom, od koder hočemo ohraniti ‚skrivnost (sebe in) drugega‘: slast pričakovanja. Seveda **zgolj** pričakujemo, kajti vse, kar prejmemo od drugega — tako kot od Drugega — je **zgolj** lebdenje označenca, za katerim zeva brezno manka drugega, ki ga **prav tako kot nas samih** v označevalcu ‚nikjer ni‘: če bi nas drugi izrekel, bi se v tem **sam** izrekel, kajti drugi je prav tako želja same želje, in s tem, ko bi zapolnil našo željo, bi **mi** postali njegov falos, s čimer bi se zapolnil njegov — tako kot naš — manko. In obratno, ko mi skušamo izreči drugega, skušamo zapolniti naš lastni manko, ker je naša lastna želja kot želja drugega vselej že želja želje. Toda med ‚mano‘ in ‚drugim‘ vselej obstoji Drugi, red Simbolnega, na katerega Drugi Sceni se artikulira želja Onega, in zato mi je ‚neposredno zlitje z drugim‘ vselej preprečeno, zato ostadnos ‚mene‘ in ‚drugega‘ vselej odnos dveh belin, ne-mest, ki **prav zato** ne moreta doseči ‚neposrednega stika‘: ne zato, ker bi oba vztrajala v nedostopni notranjosti, marveč zato, ker vsakogar od njiju ‚nikjer ni‘. V želji drugega lahko želimo le drugo željo, kar pa vselej ostane neizpolnjeno: posredovano z mankom **drugega**, dvojnim mankom. Tedaj ne moremo te igre želj zvesti na heglovsko dialektiko poželenj dveh samozavedanj, ki ostane ‚na površini‘ (: na ravni spekularnega, zrvaljenega označenca, kjer je zabrisana razsežnost Drugega, kar tudi omogoči končno istovetnost samozavedanj), marveč moramo obratno za **sámo drugo željo** razbrati **željo Drugega-Nezavednega**. Medtem ko je želja vselej želja druge želje, moramo za njo razbrati red Simbolnega, ki kot sama vmesnost želj ‚drži vsaksebi‘ ‚mene‘ in ‚drugega‘ in s tem ohranja željo kot željo, katere pogoj je kastracija — vpetost v označevalno verigo (17):

»Preden je odnos do objekta, je želja Matere odnos do Drugega kot Mesta, od koder izvira jezik — edinoče pod tem pogojem zasluži psihoanalitična teorija svoje ime in se loči od vsega tega, kar sicer ne bo nikoli ničesar drugega kot neka psihološka doktrina.« (Saf)

Držati se je torej treba tega, da — onstran vsega neposrednega odnosa subjekta do (biti-) bivajočega **in** do drugega subjekta — **obstaja neko Drugo Mesto** (Saf), red Simbolnega, katerega ‚učinek‘ je subjekt, red, ki v svoji Drugi Sceni (kot Nezavedno) **uhaja** subjektu, glede na katero je subjekt, še preden je zavestno-**govoreče**, nezavedno-**govorjeno** bitje, saj je njegova zavestna veriga izjav naddoločena po nezavednem »procesu izjavljanja«, ki ga subjekt v neposredni danosti (površinskega vpisa) označevalca in označenca spregleda. Drugo Mesto, ki ni ‚nekaj drugega-bivajočega‘, marveč je kot ono, kar obstaja onstran vsega našega odnosa do bivajočega, prav ono, kar ostane Drugje glede na celoto tega odnosa. Drugi, ki je »za subjekta me-

sto njegovega označevalnega vzroka« (E), ono, kar vselej že nahaja v svoji zamešanosti, a ne kot bivajoče počelo, marveč **brezno** reda Simbolnega, ki mu prav prepreči, da bi 'sebe' vzel kot bivajočega, in ki zato sám ne more biti ničesar bivajočega. Drugi, ki nikoli ne nastopi kot vzrok-počelo, a vendar obvladuje vse naše delanje in nehanje, Drugi, ki v metafiziki nastopa kot Platonovi démoni, kot Avguštinov bog. Da je subjekt, preden je govoreče, že govorjeno bitje, to pomeni, da: **govor govori**.

Da govori Drugi, sam govor, to pomeni, da onstran vse določenosti govora po redu bivajočega, 'realnega' ali 'imaginarnega', referenta ali označenca (določenosti, iz katere se poda privid vzporednosti označevalca in označenca) obstoji »simbolna določitev ali naddoločitev« — Drugo Mesto, na katerem se označevalci vežejo v verige ne glede na 'realni' ali 'imaginarni' red bivajočega (red **Realitätsprinzip-a**), t. j. v verige, v katerih se artikulira sama želja (red **Lustprinzip-a**: blodenje označevalcev v zatohlem-zaprtem prostoru Druge Scene, na /nikoli preseženem/ robu Užitka in zato v prostoru, ki ne spregovori kot tak v zavestni-površinski verigi, ki zgolj zapolnjuje s 'simptomi' njene beline, luknje; ne spregovori kot tak, ker je onemel od tesnobe na robu Užitka, kjer ni nobene 'odprtosti sveta': če je res, da Ono govori tam, kjer trpi (E), potem je res tudi to, da ne spregovori nikoli **kot tako**, ker bi mu to ubilo samo trpljenje in ga uničilo). Edino mesto, ki torej ostane želji, so — kot smo že videli — premestitve same označevalne verige, ki segajo onstran opore reda bivajočega: dvojni vpis, druga artikulacija, ki naredi, da zaniha brezčasna Paradigma, podeljujoča označevalcu njegovo enoznačnost:

»Gotovo, da poznamo važnost imaginarnih kovanj-vtiskov v onih 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 samo — 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.« (E)

S simbolnim alterniranjem imaginarnih vtiskov je Užitek zgubljen (kot je to pokazal Lacan ob Freudovem primeru **Fort!Da!**); zgubljen, saj smo obsojeni na **alterniranje**, saj moramo paradigmo simbolne prisotnosti/odsotnosti matere prestaviti v **zaporedje** sintagme: **hkratna prisotnost in odsotnost matere** ni mogoča, obsojeni smo na simbolno **izmenjavanje**, tako da nam od Celote ostane le brezno falosa. To, da paradigma nikoli ne sovpadе z določenim trenutkom sintagme, marveč je nujno razpršena v časovno zaporedje (da, z drugimi besedami — ne moremo 'hkrati misliti na dvoje'), ne izvira iz 'empirične nujnosti časa', v katerem govorimo, marveč dobi obratno ireduktibilnost samega časenja pomen iz tesnobe Užitka, ki bi ga pomenilo sovpadanje sintagme s paradigmo (kjer bi lahko 'hkrati mislili na več stvari': tu vidimo, kako je celo 'stavek istovetnosti' določen iz zgube Užitka, Ničle, ki je le kot lebdeče brezno za Enim). Ta nujna razlika sintagme in paradigme pa omogoči, da se v paradigmi, na katero nujno 'nikoli ne mislimo v celoti', oblikuje Druge Scena — in to z dvojnimi vpisom označevalcev, z drugo artikulacijo kot edinim mestom želje. Zato je za subjekt izjave, ki je zajet v krparijo, resnica skladnost z referentom/označencem, medtem ko je resnica Nezavednega Drugo Mesto — izrinjena označevalna artikulacija, Drugost, ki je — kot smo videli — omogočena s tem, da je že sam **označevalec** kot **paradigma** (tj. **dia-**

kritičen) vselej drugje, da ga ni na mestu zavesti, katere edino mesto je mesto **časovnega izmenjavanja**, sintagme. Zato je označevalec (tj. **paradigma**) mesto **Užitka: edino mesto 'hkratnosti'** obeh členov. **Pra-potlačitev** je potlačena, ker pomeni nezanosnost: da subjekta kot časovnega nikoli ni na mestu označevalca; potlačena z Vrhovnim Dobrim kot **Enim, ne-označevalnim**. |

V tem spisu nas zanima le naddoločenost zavestnega govora po Drugi Sceni — netematizirane so ostale **luknje** tega govora-krparije, kjer v 'simptomih' vdre resnica Drugega Mesta — in zato ostane 'simptom' označevalec, ki je za subjekta izjave brez označenca. Ko spregovori Drugi, na površini nekako 'ne vemo, katera sila nas žene v to' — ker se zlomi privid, da je naš govor določen iz označenca ali referenta, t. j. nastopi 'avtonomija označevalca' kot taka, njegova artikulacija, ki se nikoli ne pokriva z označencem — le-ta je kot krparija zgolj iebdenje, šivanje, ki se nikoli ne umiri v »točki prešitja /point de capiton/« kot mistični zaustavitvi drsenja označenca pod označevalcem, marveč je vselej zanihan v križanje verig, tega, kar je bilo in bo izrečeno (sintagmatska raven točke prešitja) in tega, kar ni izrečeno (njena paradigmatska raven), ki skupaj (nad)določajo začasen privid umiritve. **Za površino imaginarnega ali realnega reda bivajočega obvladuje torej označevalno verigo »lastni zakon« — metaforične nadomestitve, metonimične premestitve, izrivi itd., skozi katere spregovori želja.** In če pomislimo, da je meja tega (nad)določanja, t. j. simbolnega določanja, v Drugi Sceni **samega Simbolnega**, npr. njegovi vpetosti v 'zgodovinsko dejanskost', pa ne smemo pozabiti tega, da »premiki označevalcev določajo subjekte v njih dejanjih, v njih pripravnosti, v njih upiranjih, v njih zaslepitvah, v njih uspehu in usodi, neupoštevanje njih prirojene zmožnosti in njih družbene pridobitve, ne glede na značaj in spol« (E).

Lahko se torej povrnemo k temeljni Lacanovi formuli:

»Register označevalca se vzpostavi s tem, da označevalec reprezentira subjekta za neki drugi označevalec. To je struktura vseh tvorb nezavednega, ki tudi pojasni izvirno razdelitev subjekta. Označevalec, ki se proizvede na mestu Drugega (simbolnega), naredi, da v tem iz biti, ki še nima besede, privre subjekt, toda za ceno, da ga strdi. To, kar je bilo (il y avait) tu pripravljenega, da bi govorilo... izgine, ne da bi bilo kaj več kot nek označevalec. Edino to, da ta operacija izhaja iz Drugega, ji da značaj alienacije. Da je Drugi za subjekta mesto njegovega označevalnega vzroka, to le motivira razlog, zaradi katerega noben subjekt ne more biti vzrok sebe« (E).

Ne gre torej za heglovsko odtujitev, marveč je alienacija »v ločenosti subjekta od njegovega vzroka« (E), v njegovi nošenosti po Drugem kot redu Simbolnega, glede na katerega je subjekt, ki govori, vselej že **govorjeno** bitje. Lahko to vselejšnjo zasnovanost-zametanost subjekta navežemo na Heideggrovo **Geworfenheit**, ki se preglasi v **Wurf**, uglašenost zvena tišine kot bistva govorice? Z drugimi besedami, zastavi se vprašanje, **'filozofskega'** pomena Lacanove premestitve strukturalizma: Strukturalizem smo dojeli kot samoizbris subjektivitete v izpolnitvi njene moči razpolaganja; kaj pomeni glede na to Lacanova (ponovna) tematizacija navezanosti subjekta na označevalno verigo, če naj (zaenkrat še) predpostavimo, da ne gre preprosto za padec na pred-strukturalistično raven še neizpolnjene subjektivitete? Utemeljenost ali neutemeljenost navezave na Heideggrovo misel lahko pokaže le nov začetek: Pri Lacanu je vstop v red Simbolnega hkra-

ti simbolna kastracija, Odpoved; izhajajmo torej iz Heideggrovega branja verzov Stefana Georga:

**So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebracht.**

»Kjer nekaj manjka /gebricht/, obstoji lom /Bruch/, odlom /Abbruch/. Stvari nekaj kratiti /Abbruch tun/ pomeni: nekaj ji odtegniti, pustiti, da ji nekaj manjka /etwas fehlen lassen/. ... Kjer manjka /fehlt/ beseda, ni nobene reči /das Ding/.« Katero odpoved zaznamuje torej ta stavek? »Odpovedati se /verzichten/ pripada glagolu odpustiti /verzeihen/. Dolžiti, kriviti /zeihen, zichten/ je ista beseda kot kazati /zeigen/. ... Kažočo dopuščanje-videnja /das zeigende Sehenlassen/ pa je smisel naše stare nemške besede sagen, reči. V odpustitvi, odpovedi vlada potemtakem neko rekanje.« Tedaj ne gre za to, da bi se odpovedali temu, da »ni reči, kjer manjka beseda«, marveč je **sámo rekanje, ki dopušča reči, brez katerega ni reči, t. j. »kazanje**«, že neka odpoved. Odpoved besedi kot razpoložljivemu sredstvu predstavljanja reči, ki **so** tudi neodvisno od besede: »Pesnik se mora odreči temu, da ima pod svojim gospostvom besedo kot predstavljačo ime za postavljeno bivajoče; odreči se je treba **imenu**: »Imena so predstavljačoče /darstellende/ besede, ki dostavljajo predstavljanju /Vorstellen/ že bivajoče. S silo predstavitve /Darstellung/ izpričajo imena svoje merodajno gospostvo nad rečmi.« Pri rekanju kot kazanju pa beseda »ni več le poimenujoči prijem po že predstavljenemu bivajočemu, ni le sredstvo predstavljanja podležečega. Temu nasproti šele beseda podeljuje prisotnost, t. j. bit, v čemer nekaj nastopi /se prikaže/ kot bivajoče«. S tem se pesnik odpre »skrivnosti besede, temu, da je pogoj reči /die Bedingnis des Dinges/«; pogoj in ne temelj-razlog, saj besede ne utemeljujejo — povzročajo reči, četudi jih ,pogojujejo': v tem leži njih skrivnost. »Za to skrivnost manjka beseda, t. j. ono rekanje, ki bi zmoglo bistvo govora — privedi v govor. /Zaklad, ki ga zemlja pesnikov nikoli ne doseže, je beseda za bistvo govornice. ... beseda za bistvo beseda ne bo nikoli dopuščena.« Odpoved (odrek: v slovenščini je rek-povest, ki vlada v odpovedi-odreku, neposredno razviden) je zato hkrati odpoved besedi, ki naj izreče-pove bistvo same besede, in s tem ne-odpoved, pritrđitev-obljuba /Zusagen/ skrivnosti govornice. Ta skrivnost je ono mišljenja-vredno, »dragocenost«, ki ,žene' pesnika k novim in novim besedam: »Dragocenost postane pristno mišljenja-vredno pesnika. Kaj pa naj bo za rekajočega bolj mišljenja-vrednega kot zastirajoče se bistvo besede, odločilna beseda za besedo?« (Das Wort)

Nemoč pesnika, nedopuščena »besede za besedo« se izkusi v zlomu (zveneče) besede: »Je' se poda, kjer-ko se zlomi beseda. / Zlomiti (-se) pomeni tu: Zveneča beseda se povrne v nezveneče, tja, od koder je bila dopuščena: v zven tišine« (Das Wesen der Sprache). ,Je' se poda, se pravi: beseda dopušča bit bivajočega, »podaja nam reč kot reč«, v svoji skrivnosti, ki ostane nujno neizrečena: »Bogata in nežna dragocenost je prikrito bistva besede, nevidno rekajoče, in nam že v neizrečenem podaja reč kot reč« (Das Wort). Verz **Kein ding sei wo das wort gebracht'** lahko zato beremo tudi: »dragocenost« ni nikakršna »reč«, ničesar bivajočega, ker zanjo ni besede, se pravi: ker je dosežena šele v zlomu (zveneče) besede. Kjer manjka beseda, ni nikakršne reči, **dan je /es gibt/ le zven tišine** kot »dragocenosti«, ki dopušča ,je' reči, ki pa sama ni nikakršna reč-bivajoče, **tudi zveneča be-**

se da kot **bivajoče ne**. Govor je torej obeležen s po-potenjem /**Be-wägung**/ zvena tišine, dopuščajoče »skrivnosti«, **reka /Sage/** kot prihaja-jočega-bivšega, do zveneče besede, prisotno-sedanjega **izreka-izjave /Aussage/**, ki zaman skuša izreči skrivnost besede; skrivnost, ki nas zato ,žene' k novim izjavam. Nedopuščena beseda za besedo pomeni, da **je zven tišine**, ki daje kot to mišljenja-vredno ,razlog želji' pesnika (če naj kot **Vorlust** uporabimo Lacanov izraz), se pravi: ki nas ,žene' k novim in novim verigam izjav, **vselej prikrit sam s sabo**, da ,deluje le kot ,**obetanje samega sebe**' : (v naslednjih odlomkih ,bit' ne pomeni ,biti' v ,Isto je mišljenje in bit', marveč samo njuno Istost: zven tišine kot noseči-odnos mišljenja in biti, usodno uglašenost-ubranost človekovega od-nosa do bivajočega v njegovi biti; gre namreč za to, da bi »spoznali, da se biti ne da in zakaj se je ne da več določiti kot — ,bit'«)

»V izostajanju kot takem se skriva neskrítost biti in sicer kot to bit-stvujoče biti same. Če pa je bit kot neskrítost bivajočega kot takega, se je bit vendar že prisodila bistvu človeka. Bit sama je v bistvu človeka že prej spregovorila in se vanj prisodila... Takó prigovarjajoča se in prisojajoča se, v izostajanju pa zadržujoča se bit je **obetanje (das Versprechen) same sebe**.« Bit ne izostaja glede na bivajoče, tako da bi pri tem ,nekje drugje' vztrajala zase, marveč ,je' svoje lastno izostajanje; ker je neprikritost bivajočega, odtegujočega se pred neprikritim-bivajočim, bistvuje kot svoje lastno odtegovanje: »Izostajanje biti je bit sama **kot to izostajanje**. ... V izostajanju se bit prekriva sama s seboj.« Zato tudi strogo gledano nismo v odnosu do biti (kot zvena tišine), saj je bit ta od-nos sam — **bit je človekov odnos do biti (-bivajočega)**, in prav zato ,je' le kot lastno odtegovanje/obetanje: »Tako bitstvuje bit kot obetanje v izmikanju. Toda to izmikanje je neki odnos in nanos (**Bezug**), v katerem sama bit pusti svoje zavetje (in kraj) (**Unterkunft**) priti k sebi, tj. ga pritegne in naseli (**be-zieht**).« (Evropski nihilizem) Zavetje/kraj (tu-) biti, ki je seveda samo človekovo bistvo: bit se izroča človeku kot »pastirju biti«, ki »varuje resnico biti« — saj je njeno **edino** mesto. Bit kot »dragocenost« **pritegne** človeka v »varovanje resnice biti« — v odnosu (**Verhältnis, Beziehung**) odmeva tedaj **Entzücken**: »Entziehen, Hinzücken — nämlich in die Stille« — zven tišine nas očara-pritegne (**entzückt**), tako da nas vpotegne (**hinzückt**) v tišino lastne odtegnitve (**Entziehen**). To »Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens« (Aus einem Gespräch von der Sprache) je seveda sama »skrivnost besede« kot odrečeni rek, katerega **klicu** človek odgovarja v verigah zvenečih besed.

Sele skozi »dragocenosti, ,tisto Stvar' (sedaj **die Sache** in ne **das Ding**) kot obetanje sebe, ,**ima zveneča beseda smisel**' (kar velja tudi za ,sodobni tehno-logični um', ki ga prav tako ,nosi' usodno razpoloženje zvena tišine — nosi, kolikor še ni dosegel svoje izpolnitve, kolikor je še zgolj ,nevarnost'). Kar pomeni, da je v vsemu neposredno-klicanemu (t. j. bivajočemu) to pristno-poklicno /**das eigentlich Geheissene**/ zven tišine, **klicanje samo** (t. j. nemogoča »beseda za besedo«). Kar dalje pomeni, da obstaja v sami srži govora določen **lom**, ki ga moramo premisliti v enotnosti **preloma** (zvena) tišine v zveneči besedi in **zloma** zveneče besede kot njenega povratka v zven tišine: »Dragocenost« nas kot to mišljenja (in v tem predvsem govorjenja)-vredno ,žene' k novim in novim izjavam, **ona sama** nas torej ,žene' v **prelom** tišine, toda vselej znova izkusimo, kako z zvenečo besedo izrekamo le bivajoče, kar nas privede k **zlomu** zveneče besede, ki naj bi izrekla »besedo za besedo« in s tem samo Besedo (-Rek) kot »skrivnost« naredila za nekaj bivajočega: »dragocenost« ni nikakršna reč, ker zanjo manjka beseda (17 a). Tako obrnjen verz St. Georga kot znamenje Odpovedi »besedi za besedo« in s tem Pristanka na njeno Skrivnost je že na površini zaznamovan z nekim **mankom /Fehlen/**: **manjka** beseda za besedo, in ta manko je ,pogoj' same Besede —

skrivnosti, ki pogojuje bivajoče. Če pa nas sama »dragocenost« žene' k izjavam, k prelomu tišine, če torej zven tišine — odtegotanje/obetanje sebe — bistvuje le iz svojega preloma, tedaj on sam **rabi /braucht/** človekovo zveneče odgovarjanje, ki ga seveda šele dopušča (saj ima zveneča beseda smisel' zgolj kot odmev zvena tišine); tedaj dobi dopuščanje zveneče besede pomen šele iz rabe zvena tišine; kar pomeni, da — z mankom (zveneče) »besede za besedo« — neki manko obvladuje tudi zven tišine kot obetanje sebe, Skrivnost, ki ni skrivnost zato, ker bi vztrajala ,nekje drugje' zase in kot taka bila nedostopna človekovemu pogledu, ,premočna' zanj, marveč se odteguje iz svojega lastnega manka: zven tišine je obetanje sebe, **svoj lastni manko**, in kot tak Skrivnost. »Skrivnost besede« leži v njih ,pogojevanju' (dopuščanju) reči, ki ni utemeljevanje-povzročanje, torej v tem, da **klicano** še ni **predležeče**:

»Klicanje približujoč-pojasnjuje klicano, vendar ga ne dobavlja, da bi ga odložilo v bližnjem okrožju prisotnega in v tem naložilo-spravilo. Klic sicer pri-kliče (sem-kliče). Tako nosi prisostvovanje pred tem ne-klicanega v neko bližino. Toda vtem ko klic prikljuje, je klicano že poklical. Kam? V daljavo, v kateri se klicano mudi kot še odsotno« (Die Sprache),

kajti če bi klicano in predležeče sovpadla, bi beseda povzročala reči in s tem ,meso postala'. Sami Besedi manjka prav to, da ne more ,meso postati', (metafizično rečeno;) mitski Označevalec, v katerem bi sovpadla označenec in referent, s čimer bi z golo besedo obvladovali reči. Toda pesnik se z zaobljubo Skrivnosti govora odreče besede-ime-nu kot sredstvu gospostva nad rečmi, besedi, ki zgolj imenuje neodvisno od izrekanja obstoječe reči. Zakaj tedaj sploh iskati besedo, ki lahko ,meso postane', zakaj se ne bi obrnili neposredno k predležeči stvari sami', pri čemer bi nam beseda služila le kot posrednik za predstavo bivajočega, posrednik, ki nam lahko olajša razpolaganje s stvarmi? Takšno ,ekonomsko' razumevanje besede kot ,orodja mišljenja' izpriča svojo slepo pego prav v izkustvu skrivnosti govora, izkustvu besede kot pogoja reči, s čimer beseda kot imenujoči posrednik že zaznamuje **samospregledanje** bistva-skrivnosti besede. Kar hkrati pomeni nemožnost ,ekonomizacije' besede: klicanje ne more biti (zgolj in predvsem) posrednik za razpolaganje s predležečim, saj **šele ono vzpostavlja razliko klicanega in predležečega**. S tem pa zadobi Od-poved v bistvu govora novo razsežnost: pesnik zgolj pristane na Od-poved, ki obstaja že v govoru kot takemu. Od-poved, ,ne-ekonomska' Žrtev, ki se mora vpisati prav na mestu razlike klicanega in predležečega — da lahko o bivajočem govorimo, ne da bi bilo predležeče, to pomeni, da smo osvobojeni neposrednega ,zlivanja' z njim, da smo do njega v **odnosu**, ,distanci', ki je obeležena s **tretjo** osebo glagola **biti** (: ,je'); in šele skozi ta odnos se vzpostavi **predležeče** kot to, kar **pred** ,nami' vstopa v neskritost: kar **je**, kar pa nikoli nismo ,mi sami'. Z govorom se odpovemo neposrednemu ,zlivanju' z bivajočim — in označevalec, ki vselej manjka, ki je zgolj kot svoj lastni manko, bi bil — ,če ne bi manjkal' — prav Označevalec, ki povzroča ,stvar samo', ki torej briše od-nos kot distanco; Označevalec ki je zato le kot obetanje sebe, s čimer nas žene' k vselej novim izjavam.

Z govorom nastopi **razlika mišljenja in biti**, razlika, ki šele vzpostavlja in zato nosi mišljenje in bit, od-nos — **s tem, da smo do bivajočega v od-nosu, ,mi sami' nikoli nismo bivajoči, torej: nikoli nismo**; razlika, ki pomeni Istost (se pravi sopripadnost, ker se bit bivajočega (sam ,je') dogodi šele skozi govor) kot nemožnost Istovetnosti. Tu-bit

(»človekovo bistvo«) zato **ni ničesar bivajočega: človek se v mišljenju odpove svoji biti** (: ‚nikoli nismo na mestu, kjer govorimo-mislimo‘). To brezno razlike mišljenja in biti je sama »dragocenost«: rek, in vse človekovo po-rekanje je — kot nošeno z rekom — že od-rekanje reku; ker je razlika preveč metafizično obtežena beseda (: raz-lika bivajočih), recimo: **razpor** mišljenja in biti, razpor, ki razpira Odprto za prisotno in ki je s tem sama **jasnina**: odprta krajina svetlobe in teme, v katerih nastopa bivajoče. »Dragocenosti« — od-nosa mišljenja in biti — se tedaj drži določena dvojnost: Kot razpor mišljenja in biti zaznamuje **Odpoved njuni Istovetnosti** (kar pomeni isto kot odpoved »besedi za besedo«: z »besedo za besedo« bi samo mišljenje — ki je vselej hkrati govorjenje — postalo nekaj bivajočega, saj lahko (zveneča) beseda izgovori le bivajoče), hkrati pa nas ‚žene‘ k brezmejnemu iskanju »besede za besedo« (s čimer pridemo le do novih izjav), se pravi, da zaznamuje **to, čemur se z Odpovedjo odpovemo, Istovetnost**. Razpor, ki obeta sebe kot Istovetnost in hkrati preprečuje njeno izpolnitev, ki nas ‚žene‘ k vselej novim izjavam in hkrati preprečuje, da bi z njimi izrekli ‚to, za kar pravzaprav gre‘, mora biti neka **bolečina**, ki trga, reže, in hkrati zbira: trga mišljenje in bit v njuno razliko, s tem, ko jih zbira v njuno Istost, sopripadnost. To, kar trga in hkrati zbira, se na določen način nahaja **vmes**: razpor mišljenja in biti je tista dimenzija, »ki je med stvarjo in človekom, ki sega čez stvari in nazaj izza človeka«, kajti če naj ohranimo razliko mišljenja in biti, »se moramo vselej gibati v vmesnosti, med človekom in stvarjo« (Die Frage nach dem Ding), brez česar bi prišlo do sovpadanja mišljenja in biti: brez česar bi mišljenje bilo nekaj bivajočega.

Od tod lahko znova premislimo manko v srži govora: Razpor mišljenja in biti ‚žene‘ človeka k vselej novim izjavam, ker mu kot »dragocenost« obljublja sebe, t. j. »besedo za besedo«, s čimer bi — napolnivši brezno razlike mišljenja in biti, se pravi: v izreku samega zvena tišine — sebe, mislečega, prepoznal kot bivajočega, ukinil razkol na tu-bit, ‚sebe‘ v lastnem bistvu govorečega-mislečega, in svoje telo, sploh ‚sebe‘ v meri, v kateri se lahko izgovori, kot bivajoče; hkrati pa je že sam zven tišine svoj lastni manko, od koder **rabi** zvenečo besedo za svoje izrekanje. Tako obstaja med zvenom tišine in človekovo zvenečo besedo temeljni **ne-sklad**: zveneča beseda nikoli ne zmore izreči zvena tišine, zato je njen lastni korak njen zlom, hkrati pa sam zven tišine rabi zvenečo besedo. V odnosu zvena tišine — reka — do človekovega izrekanja-odrekanja reku gre tedaj za neki »manko Skupnega kot najbolj zavezujoči ozir /**Bezug**/ do tega«:

»Kaza (**Sage**) rabi zven v besedi. Človek pa lahko govori le poslušajoč kazo, pripadajoč ji, da bi v po-rekanju lahko rekel kakšno besedo. Ona raba in to po-rekanje počivata v onem manku, ki ni niti nekakšna gola napaka niti nasploh kaj negativnega«, saj v njemu bistvuje prav »Isto v Usklajajočem Sopripadajočih« (Der Weg zur Sprache), kaze in človeka.

Manko Skupnega je sama nemožnost sklada /**Fug**/ in s tem Isto: ono, kar veže zven tišine in človeka, saj **sopripadata prav iz ‚svojega‘ manka** (človeku manjka bit, zven tišine je svoj lastni manko). Manko, katerega ‚pozaba‘ je **metafizika** kot premislek bivajočega v Celoti: Istovetnosti, ki zaobsega v sebi tako bivajoče kot mišljenje, s čimer je mišljenje nekaj bivajočega. Obratno pa v razporu mišljenja in biti bivajoče nikoli ni dano v Celoti (saj je ‚omejeno‘ že s pred-predležanja, s svojo lego ‚nasproti‘ mišljenju), marveč vselej skozi dvojno prikrivanje: bivajoča se vzajemno prikrivajo, pri čemer je že vnaprej

odtegnjena njih Celota (18). Jasnina je krajina te borbe svetlobe in teme z izgubljeno Celoto v ozadju. (Pr. Der Ursprung des Kunstwerkes.) Dvojno prikrivanje, ki ni nedosežnost 'transcendence', se pravi novoveška nasprotnost subjekta in reči na sebi, ker — za razliko od akta samozavedanja, s katerim se vzpostavlja subjektivnost — predpostavlja nemožnost izreka 'samega sebe', se pravi prav: samozavedanja. Toda Heidegger govori o nedopuščenosti »besede za besedo«, mi pa o nemožnosti izreka 'samega sebe', t. j. mišljenja? Neizrekljivo, Skrivnost besede, se nahaja »med stvarjo in človekom, ... sega čez stvari in nazaj izza človeka«, ki je tu mišljen kot tu-bit (ničesar bivajočega), in če naj te trditve ne bodo protislovne, tedaj neizrekljivo za mišljenje v neizrekljivosti 'samega sebe' ni najprej 'ono samo', se pravi: mišljenje, marveč je mišljenje **razsrediščeno glede na 'samo sebe'**; šele ta razsrediščenost, to, da ga nosi sama vmesnost »človeka in stvari«, mišljenja in biti kot Skrivnost, ga naredi za neizrekljivega, se pravi: ga odreže od biti-bivajočega. Neizrekljivo je najprej sama Skrivnost kot **Istost**, sopripadnost mišljenja in biti v njunem razporu; Skrivnost, ki ni 'nekaj drugega' od mišljenja, saj je sama **srž** mišljenja, tu-bit, ki jo nosi razpor, razsrediščena/ekscentrična/ glede na mišljenje. Tukaj nakazana neizrekljivost se razjasni, če pomislimo na tole: če bi izrekli Vmesnost človeka in stvari, bi nastopila istovetnost mišljenja in (biti-)bivajočega, s čimer bi seveda mišljenje izreklo 'samo sebe'. Razsrediščenost mišljenja, to, da je (še en **Vorlust** iz Lacana:) **njegovo lastno jedro Drugi**, pa nas znova pripelje do vprašanja **loma** med sončnim zahodom in kopernikanskim obratom, med neposrednim izkustvom in znanstveno interpretacijo sveta; do vprašanja torej, glede katerega si še dandanes Heidegger »ni/sem/ prišel na jasno« (Heraklit): Ireduktibilnost loma zaznamuje sam razpor mišljenja in biti, saj **bi** (metafizično rečeno) **'popolnoma objektivna' interpretacija**, interpretacija, ki bi pomenila popolno razkritost bivajočega, kjer bi šlo za objektivnost, ki ne bi bila več korelativna z nikakršno subjektivnostjo (ker bi v izpolnjeni samo-razpoložljivosti vsaka subjektivnost že bila vključena v razpoložljivo objektivnost), **pomenila konec same 'objektivnosti'**, ki se — kot novoveško razumevanje biti — poda šele z od-nosom do subjektivnosti mišljenja. Stvar ni v nemožni izpolnitvi 'popolnega spoznanja', saj 'objektivno' spoznanje nujno konča v 'slabi neskončnosti', marveč v dosežku točke, v kateri bi mišljenje (do)končno razpolagalo s sabo kot 'objektom', se pravi **bivajočim**, s čimer pridemo do konca razlike mišljenja in biti-bivajočega: bistvo tehnike kot 'nevarnost'.

Vprašanje loma, ki se nahaja že v **Die Einführung in die Metaphysik**: »Kampf zwischen dem Schein (Verborgenheit und Verstelltheit) und der Unverborgenheit (Sein)«, med 'prividom' sončnega zahoda in 'bitjo' gibanja zemlje okoli sonca. Borba privida in biti, ki pripada sami neprikritosti biti: razumeti jo velja retroaktivno iz borbe **Helle** in **Dunkel** v jasnini. Borba, ki privede Heideggera do **Ojdipa**, njegovega privida (kralj, rešitelj Teb) in biti (incest); Ojdipa, ki — kot to pravi sam Heidegger — nikakor ni gol 'primer': »Wir dürfen aber Oedipus nicht nur als den Menschen sehen, der zu Fall kommt, wir müssen in Oedipus ... begreifen ... die Leidenschaft der Seinsenthüllung«. **Strast odstiranja biti** zaznamuje mesto človeka kot mesto nevarnosti, je v strogem pomenu **metafizična** (ibid.), pride torej — iz enotnosti zgodovine-eshatologije Zahoda — do svoje izpolnitve na kraju-koncu same metafizike: **Gestell** kot usmerjenost v totalno raz-

kritost bivajočega, ki hkrati pomeni konec same ne-prikritosti, jasne-razpore: Jasnina dopušča vstop bivajočega v ne-skritost, toda hkrati je odtegnitev Celote bivajočega v borbi **Helle** in **Dunkel**; ne-prikritost, ki ‚vse dopušča‘, je konec same sebe. Če pa Ojdip ni zgolj ‚primer‘, tedaj je njegova »strast odstiranja biti« v svoji izpolnitvi — istovetnosti mišljenja in biti-bivajočega — sama ne-skritost: Ojdipove biti: oslepljujoč (se pravi: smrtonosen) **incest**: ‚materija misli‘ — ‚falična Mati‘. Nemožnost, **misлити**: ‚materija misli‘, nemožnost, **pokazati falos** (ki je le kot prikrit, obetanje sebe), se pravi: **izreči zven tišine** (: konec hermeneutičnega kroga), nemožnost, od koder se pokaže, da incest ni preprosto ‚koitus z materjo‘, marveč **védnost** tega, da gre za ‚koitus z materjo‘, da torej ni nikakršno ‚dejstvo‘, marveč ‚simbolna struktura‘ (19); ta nemožnost »besede za besedo«, »nemožnost meta-jezika« (Lacan) se vpiše v plašnosti/**Scheu**/, sramu (pokazati falos), zaradi katerega se Ajdip oslepi: **die Scheu** »ist das verhaltene Verborgenbleiben vor dem Nahen des Anwesenden. Sie ist das Bergen des Anwesenden in die unantastbare Nähe des je und je im Kommen Verbleibenden, welches Kommen ein wachsendes Sichverhüllen bleibt. So ist denn die Scheu und alles ihr verwandte Hohe im Licht des Verborgenbleibens zu denken.« (Alétheia) (Iz te plašnosti je treba premisliti tudi **tesnobo**: kot tesnoba ni tesnoba, da bi nas mati zapustila, marveč tesnoba, da nas **ne** bi zapustila (: Užitek kot to Strašno), tako tesnoba, v kateri izkusimo Ono **kot izostajajoče**, pomeni predvsem tesnobo, da ne bi ‚preveč videli‘: da bi se Ono pokazalo-izreklo, da ne bi več izostajalo.) To »im Kommen Verbleibende« je prav **prihajajoče-bivše**, ki se nakazuje in odteguje, izreka in odreka, nalaga in odlaga, izdaja in je izdano v artikulaciji zveneče besede: dragocenost/**das Kleinod**/ kot falos/**das Kleine**: ‚ta mali‘/, ki »lahko igra svojo vlogo edinole prikrit« (E), obetanje sebe, ‚tista Stvar‘, preko katere šele ‚ima zveneča beseda smisel‘: zven tišine, ne-pokazana bližina, odpirajoča s svojo odtegnitvijo kazanje-rekanje bivajočega, kjer je ona sama **rečena** le kot **odrečena**: njeno srce je **léthe**, Skrivnost, ki nas kot »dragocenost« ‚žene‘ k izrekanju zveneče besede, odpirajoč tako z rezom svoje **po-zabe** po-potenje **spominjanja**.

Hermeneutični krog zaznamuje kastracijo falične Matere; in je tedaj metafizika — »strast odstiranja biti« — **strast incesta**; in je tedaj postavje — konec-kraj, izpolnitev metafizike — sam incest, toda hkrati lastna smrt: postavje v svoji dopolnitvi **ne bi več krpalo**; in je tedaj šele metafizika — v svoji neizpoljenosti — v pravem pomenu **krparija**: vselej metafizika **smisla**, s katerim se skuša zakrpati bolečino razpore: pozaba Drugega; in je tedaj brezno naše izročnosti zvenu tišine brezno kastracije, nemožnost, najti ‚razlog kastracije‘ (razpore mišljenja in biti); in je tedaj bistvena večznačnost besed, ki ni golo nakopičevanje poljubnih pomenov, marveč jo določa prikrito pravilo (Zur Seinsfrage), večznačnost, ki se poda že s tem, da besede pomenijo le skozi zven tišine, sâmo insistiranje smisla kot nedobesednost označenca, ki se poda že s tem, da besede pomenijo le skozi falos (v »prikritem pravilu« bi bilo treba razbrati naddoločeno označevalne verige **po drugi verigi**); in je tedaj **zveneča beseda**, ki jo **človek** izreče le kot odgovor zvenu tišine, sam **označevalec**, ki re-presentira **subjekta** za drugi označevalec, se pravi: za **falos**; in je tedaj Dogodek kot Zakon zbiranja Stvari v njih so-pripadnost (Der Weg zur Sprache) sam Zakon, ki prepoveduje in zapoveduje Užitek;

in je tedaj ‚ekonomski paradoks razloke‘ (preza: naprezamo se, da bi dosegli Užitek, prav pred njim pa najbolj ‚prezamo‘), ki ga zakrpa krparija-smisel, sama jasnina, ki hkrati **dopušča** in **skriva-hrani** bivajoče, odtegujoč nam njegovo Celoto, jasnina kot bolečina razpora, ki ga zakrpa krparija-metafizika, misel bivajočega v Celoti; in je tedaj metafizika kot krparija, se pravi v svoji neizpoljenosti, res strast incesta (misel bivajočega v Celoti), toda hkrati ‚kompromis‘: beg pred strastjo incesta, ker je **ugodje** Celote, ki nam ga nudi metafizika, vselej že nadomestek **Užitka**, katerega edino lastno mesto je smrt. Z drugimi besedami: metafizika izreka **Očetovo Ime** (: temelj bivajočega), pozablja pa pri tem, da je Očetovo Ime že **metafora falosa** (: jasnine). Potlačena je strast kot strast Užitka incesta; potlačena ne zaradi nekakšne ‚represije‘, marveč zato, ker bi z njeno nepotlačitvijo izstopil ‚ekonomski paradoks razloke‘. S potlačitvijo Strašnega kot takega: Užitka nam metafizika omogoči ugodje privida Celote. Kar pomeni, da je metafizika vselej **vmes**: premislek bivajočega v Celoti in s tem pozaba razpora-jasnine, ki pa se hkrati kot ono ‚vselej-že‘ usojenosti zvena tišine vpisuje v nji z ‚ontološko diferenco‘ bivajočega in njegovega temelja-bivajočnosti. Na nivoju ‚psihooanalize‘: Subjekt, za katerega označevalec reprezentira označenca, je subjekt, ki ga **nikjer ni** in ki v tem pristane na svojo ne-bit, **pristane na kastracijo**, na dilemo: biti **ali** imeti falos, torej subjekt **zavesti**, ki pristane na delitev spolov (moški ima, ženska je falos); subjekt zavesti, kajti distanca tretje osebe (: ‚je‘) pomeni pristanek na kastracijo; subjekt, ki je vselej le kot izriv samega sebe: subjekta, ki govori, Onega kot želje incesta, torej nepristajajočega na kastracijo. Zavestni ‚Jaz‘ se vzpostavi s **tesnobo**, ki bi jo prinesla razkritost Onega in s tem navezanosti Užitka na Zakon. Na tem mestu nastopi »imaginarna identifikacija«: ‚Jaz‘ se identificira s krparijo in se v tem vzame kot nekaj bivajočega, toda njegova identifikacija je vselej že potlačitvev subjekta, ki se re-rezentira v označevalcu, tj. Onega, **pristanek** na ugodje kot nadomestek Užitka istovetnosti. ‚Jaz‘ je kot mesto »imaginarnih identifikacij« prav odpoved želji incesta, ker pristanemo na njen imaginarni-smiselni nadomestek: **Navidez** gre za to, da se ‚Jaz‘ z identifikacijo razume kot bivajoči: doseže bit, toda prav zato, ker gre za **nadomestek** Užitka, Ono (subjekt, ki govori) **ostane zunaj**, izrinjen, in za razliko od ‚Jaza‘, ki pristane na to, da ga nikjer ni, nadaljuje z iskanjem lastne biti.

Je vse to gola ‚analogija‘ Heideggrove misli in Lacanove ‚psihooanalize‘, ki zaradi svojih ‚predpostavk‘ ostane na ontični ravni? Odgovora na to vprašanje ne bomo dobili s psevdo-hermeneutično ‚kritiko‘ Lacanove uporabe pojmov subjekt, zavest, nezavedno, struktura, biti-imeti itd., ki naj bi ostala ‚naivna‘, ker je takoj jasno, da so vse te besede v njihovem strogo metafizičnem pomenu pri Lacanu brez smisla. Od tod pa ne smemo zaključiti na ‚nedomišljenost‘ Lacana, marveč velja postaviti vprašanje ne-metafizičnega območja, kjer preneha njih ‚nesmiselnost‘; če naj nadaljujemo s sami hermeneutiki lastno ‚naivnostjo‘: metafizika ni v besedah kot takih, zato korak ‚iz‘ metafizike niso nove besede, marveč to, da nam stare besede drugače spregovorijo. (Pr. konec Der Weg zur Sprache) Možen odgovor na to vprašanje leži v premisleku navezanosti Lacanove premitve Levi-Straussovega označevalca MANA na lom med neposrednim izkustvom in znanstveno interpretacijo sveta; navezanosti, ki že na prvi pogled obstoji v tem, da **bi konec MANA pomenil konec nepo-**

srednega izkustva sveta. Kot pri Heideggru ireduktibilnost loma zaznamuje razpor mišljenja in biti (saj bi konec loma bil nujna istovetnost in s tem konec), se pravi vmesnost človeka in stvari, ki je kot njun od-nos ‚pogoj‘ pomena zveneče besede, tako že pri Levi-Straussu MANA pomeni zgubo Celote (ki jo obljublja); toda tu je MANA utemeljen ‚empirično‘, s čimer se še ne pokaže kot falos: ‚pogoj‘ samega označenca; tako je dalje že pri Levi-Straussu MANA nezvedljivost Kulture na Naravo (strogo vzeto: mišljenja na bit): ‚nulta točka‘ strukturalizma kot zvedbe reda Simbolnega na ‚objektivne‘, se pravi ‚naravne zakone duha‘; toda šele pri Lacanu je MANA premišljen kot svoj lastni manko, obetanje sebe: Vmesnost, sam razpor mišljenja in biti kot znamenje Mesta, ki vselej vztraja Drugje, Užitka. Zato Lacan pripominja, da MANA ne moremo zvesti na »mizerijo socialnega dejstva«: to, da je Užitek le kot obljuba sebe, kot Zakon, nima **ontičnega** vzroka, marveč gre za **nemožnost Totalnosti**, ki jo je treba premisliti iz človekove **končnosti** (sam Levi-Strauss pravi, da je MANA »zalog vse končne misli«). Tako da moramo reči, da je MANA — označevalec, ki zaznamuje ‚metaforičnost‘ misli: nemožnost njene ‚metonimičnosti‘, tj. kontinuiranosti-istovetnosti mišljenja in biti, zvedbe Kulture na Naravo — mesto, na katerem se pri Levi-Straussu vpiše ‚ontološka diferenca‘, vpiše seveda le kot ‚empirična‘ ovira izpolnitve strukturalizma, kar nas le potrdi v tem, da je strukturalizem ‚ontološka indiferenca‘. Odločilna je šele Lacanova premestitev: Daleč od tega, da bi red Simbolnega, Drugi, pomenil ‚objektivno določenost subjektivnega‘, ‚naturalizacijo zavesti‘, je — iz pomena falosa kot razpora mišljenja in biti — njegovo mesto prav Drugo Mesto v vmesnosti in s tem ‚onstran‘ neposrednosti površine človeka in stvari — torej prav **nemožnosti** ‚naturalizacije, objektivacije zavesti‘, se pravi: istovetnosti mišljenja in biti; tako da moramo nasprotno reči: **šele in edinole Drugi, katerega mesto je vselej vmesnost človeka in stvari, nam prepreči razumevanje mišljenja kot bivajočega.** Če upoštevamo to spremeno celokupnega ‚horizonta strukturalizma‘ pri Lacanu, od koder zaradi tematizacije navezanosti subjekta na označevalno verigo Simbolno — namesto ‚objektivne določenosti subjektivnega‘ — zaznamuje prav to, kar preprečuje ‚objektivacijo‘, pri čemer je hkrati ohranjena nošenost subjekta po Drugemu, zaradi česar sploh ne gre več za metafizičnega subjekta, tedaj nas ne sme presenetiti srečanje Lacana in Heideggra v odločilnem: v Odpovedi kot srži govora.

Iz te Žrtve bi bilo treba znova premisliti pomen **dela**: nikakor ni slučajno, da doseže metafizika svoj konec-kraj, ko govor — kot izrekanje občega — preneha biti ontološko konstitutiven (vtem ko je že na njenem začetku — v odločilnem Platonovem tekstu (Kratil) — primerjan z orodjem). Daleč od tega, da bi pomenil ‚mistično Besedo, ki povzroča stvar samo‘, zaznamuje zven tišine, rek, prav njen manko: ‚skrivnost besede‘ je prav v tem, da ‚odpre svet‘, ‚pogojuje‘ reči, ne da bi bila njih vzrok. Metafizika skuša zakrpati bolečino tega razpora s tem, da ji je v besedi izrečeno (**obča** ideja) ‚stvar sama‘; ko pa se z zlomom idealizma izkaže nemoč te krparije, preostane zgolj **samo** ‚realno‘ **razpolaganje z referentom — delo**, ki v svoji izpolnjenosti — kot ‚nevarnost‘ — seveda ni več krparija. (20)

Kako pa je s ‚strukturalizmom‘ kot izpostavo strukture Simbolnega? Njegova zavezanost ubranosti ‚sveta Dela‘ se kaže prav v ‚ontološki indiferenci‘, kar moramo vzeti strogo — v ‚ontološki dife-

renci' gre za metafizični vpis bolečine razpora; to, da ni (v strukturalizmu) tematiziran niti odnos strukture do stvari same (: v strukturalni interpretaciji neke pesmi gre predvsem za 'koherentnost', 'delovanje' same strukturalne matrice, pesem 'kot taka' je zgolj površinski učinek in stopi v drugi plan), niti odnos strukture do subjekta (: zato je struktura vzeta 'objektivno', ne pa (red Simbolnega-Druega) kot Vmesnost mišljenja in biti), da se torej ontološko vprašanje 'stvari same' imanentno **sploh ne zastavi** (gre prvenstveno zgolj za 'delovanje' generativne matrice), zaznamuje zgubo raz-pora kot od-nosa; **'ontološka indiferenca' strukture kot generativne matrice, ki je kot taka le 'druga stran' vladavine Dela kot 'realnega' obvladovanja 'stvari same'**. Z Lacanovim korakom se ponovno pokaže **zguba** v govoru, s čimer je seveda tematiziran odnos do 'stvari same' — a ne kot metafizična krparija, marveč kot bolečina tega raz-pora mišljenja in biti. Že sam ta korak nas v svoji strogosti prepriča, da v odnosu Lacana in Heideggre ne gre za golo 'analogijo', toda:

Če naj se naš poiskus ne zaključi s prazno ugotovitvijo, da gre za 'dve poti v Istem', tedaj velja nadaljevati s 'konkretizacijo pogojev' te 'komunikacije', za katero velja isto kot za sleherno 'komunikacijo': v nji sprejmemo od drugega naše lastno sporočilo, a v sprejrnjeni obliki. Se pravi, da od drugega vselej pričakujemo besedo Drugega, besedo onega, kar je v nas samih potlačenega, in to pričakovanje, da bo spregovorila **naša lastna** slepa pega, je 'pogoj' 'odprtosti do bližnjika': razgovor je vselej monolog (pr. Der Weg zur Sprache). Pri tem bi naše izhodišče lahko postala očitna razlika Lacana in Heideggre: Heideggro ostane zven tišine (falos) edino znamenje Drugega med človekom in stvarjo, pri njemu ni Drugega kot druge, potlačene označevalne verige (Nezavednega), in prav odsotnost druge verige mu omogoči korak v **zgodovinskost** (epohalnost usodnih uglašnosti-ubranosti zvena tišine); pomeni zato Lacanovo pripoznanje Drugega kot druge verige, »Druge Scene«, ki **naddoloča** smisel površinske verige in s tem uglašuje sam falos, zven tišine, padec v ne-zgodovinskost in s tem v ontično dimenzijo? Toda ker je preveč neposredna, nam ta primerjava ničesar ne pove; obrniti se nam je torej k samim 'slepim pegam'.

Orisali smo že temeljni sklop Heideggrovega razumetja govora: prelom zvena tišine v zveneči besedi. Zven tišine je sama jasnina, ne-prikritost, ki dopušča ne-prikrito, bivajoče, s čimer je v usmerjenosti naše pozornosti na ne-skrito ona sama kot ne-skritost 'pozabljena'. Najprej gre torej za v metafiziki pozabljeno razliko jasnine-razpora do bivajočega. Skritost pomeni tu skritost same ne-skritosti v usmerjenosti naše pozornosti na ne-skrito bivajoče. Toda uglašnost same ne-skritosti je vselej epohalna — usoja jo Ono kot Skritost-Skrivnost. Šele Skrivnost podaja-usoja uglašnost jasnine, zato ne gre več za prikritost same ne-prikritosti, marveč je že ne-prikritost v svoji usodni ubranosti (**melosu** zvena tišine) dopuščena po prikritosti-Skrivnosti, ki se še skriva-hrani v sami ne-prikritosti. Z drugimi besedami: **neizrečeno** v izjavah zveneče besede ostane samo **rekanje**, toda rekanje kot **rečeno** (»pristno poklicano«), četudi **neizrečeno**, neizgovorljiv usodni zametek 'smisla biti', že skriva v sebi **ne-rečeno**, **lêthe** v sami **alêtheia**, ki ga šele dopušča. Šele ne-rečeno je prava Skrivnost kot **brezno igre**, ki skriva v sebi epohalno bogastvo-zmožnost usodnih ubranosti ne-skritosti bivajočega. Zato tudi ta Skrivnost ni več **horizont** hermeneutičnega kroga, saj horizont vselej zaznamuje **rečeno**,

in če pristanemo na horizontalnost mišljenja, brišemo v horizontu-rečenemu ne-rečeno, s čimer še vedno mislimo ne-zgodovinsko. Tedaj pa ne obstoji več Tretje med skritostjo in ne-skritostjo, kot je sama jasnina — razpor na določen način Tretje med človekom in stvarjo: že sama Skrivnost kot dogodek dogodeva, ‚zaobjema‘ v sebi ne-skritost, se pravi: zaznamuje »vse u-potujočo pot /alles bewëgende Weg/« (Der Weg zur Sprache), nihajoče območje zgodovinskosti, v katerem nastopa ne-prikritost, sámo igrišče, v katerem je iz brezna igre dopuščena-dogodena in s tem že za-igrana usodna ne-prikritost bivajočega. Pot je v sebi vselej **dvojna**: po-potenje rekanja do po-rekanja, zvena tišine do zveneče besede (: hermeneutični krog), in (zgodovinskost kot) pot same Skrivnosti k ne-prikritosti; v po-potanju hermeneutičnega kroga je pot zaobsežena z mirom kot horizontom epohalnega ‚smisla biti‘, s čimer je zgolj **krog** gibanja proti miru horizonta, kjer vselej že smo, in **Er-** v **Ereignis** prevladuje nad **Ent-** v **Enteignis**, **ne-** v **ne-prikritosti** obvladuje **prikritost**, ker gre za prikritost same ne-prikritosti, **SICHenteignen** samega »prinašajočega godevanja /erbringende Eignen/« (ibid.), medtem ko je v poti zgodovinskosti mir horizonta ne-prikritosti zaobsežen v dogodku kot »nihajočem območju« (Der Satz der Identität): »vse u-potujoči poti«, kjer se v svoji so-pripadnosti srečajo u-poteni, poti, ki ni zgolj mir so-pripadnosti, ker kot Skrivnost označuje prav **nihanje** miru so-pripadnosti, medtem ko je torej tu **Er-** (dopuščajoče), se pravi prinašajoče godevanje, zaobseženo v **One-mu /Es/, Ent-** Skrivnosti. Sele v premisleku poti zgodovinskosti je ‚presežena‘ raven ‚ontološke difference‘, (še vedno) ‚transcendentalnega‘ horizonta ‚smisla biti‘ v razliki do bivajočega. ‚Poslednjo fazo‘ Heideggrove misli (ki se pričinja z **Identität und Differenz**) zaznamuje prav ta premik iz tematike ‚ontološke difference‘ k ‚mišljenju biti brez bivajočega‘, biti v njenem lastnem bistvu (verbal: dopuščajočem/dogodevajočem/) kot do-godku, ne glede na metafiziko, se pravi: ne glede na razmerje biti do bivajočega.« (Pr. Tine Hribar, Spornost ontološke difference, Problemi-Razprave)

Toda vprašanja-vredna ostane sama dvojnost poti: Ne-prikritost, v kateri nastopa bivajoče, je dopuščena s potjo Onega-Skrivnosti, točneje: z **Onim kot potjo**, s čimer Ono — pot k ne-prikritosti — dopušča pot same ne-prikritosti (zvena tišine) do zveneče besede. Toda vselejšnja **epohalna** ubranost zvena tišine se podaja prav s po-potnjem do **bivajočega**: **das Ereignis braucht den Menschen**, človeka kot tistega, ki misli in hkrati od-govarja zvenu tišine z **zvenečo besedo**, in je zato vselej **das Enteignis**, Skrivnost, ki se zgolj epohalno usoja (Zeit und Sein). Z drugimi besedami, **der Brauch fñgt das Un-**: »raba ostane v sebi izročanje biti v ne-sklad« (Holzwege), ki je ne-sklad usodnega sklada, so-pripadnosti dogodenih, mišljenja in biti: odtegotvanje zvena tišine, prikritost same ne-prikritosti; toda mar raba ne usklajuje hkrati **ne-/Un-/** ne-prikritosti bivajočega, ki je hkrati **ne-** **sami prikritosti**, **Skrivnosti**: epohalna usoda kot odtegotvanje Skrivnosti? **Ent-** v **Enteignis** je namreč dvojen: izročanje v ne-sklad dogodka kot sklada dogodenih (mišljenja in biti) v poti do človekovega zvenečega odrekanja in **Ent-** Skrivnosti, ki kot Skrivnost **zaobsega Er-** prinašajočega godevanja-rekanja in zato ni zgolj **Sichenteignen** rekanja. Izpolnitev **Ent-** kot poti do zveneče besede zaznamuje konec **Ent-** Skrivnosti, ker je ne- ne-sklada kot odtegotvanja same ne-prikritosti hkrati **ne-** v ne-prikritosti, in je njegova izpolnitev izpolnjena ne-prikritost, ne-prikritost, ki ‚vse dopušča‘: postavlja. Toda — ali ni izpolnitev tega ne- izpolnje-

ni ne- sami prikritosti, konec Skrivnosti njen vrhunec? Ali ni tehnika kot najvišji izziv najvišja ohranitev Skrivnosti? Ne, kajti:

Vprašanje se tedaj glasi: zaobsega Ono-Skrivnost, dopuščajoča pot k ne-prikritosti, kot »vse u-potujoča pot« po-potenje ne-prikritosti do zveneče besede, po-potenje hermenevtičnega kroga? je v mišljenju ,biti brez bivajočega', ki misli razpor biti in bivajočega kot od-nos mišljenja in biti, zven tišine v njegovi usojenosti, zaobsežno po-potenje zvena tišine do bivajočega, **prelom tišine?** Heideggrov odgovor se nedvomno glasi: da, toda prav na tem mestu zadobi pomen priznanje tega, da je »fenomen-telesa najtežji problem. Semkaj spada tudi ustrezno dojetje zvena govornice.« (Heraklit), priznanje, ki spada v ,poslednjo fazo' njegove misli, ki pa nastopi že v **Die Sprache** z enigmatsko odložitvijo na »svoj čas«: »Ob svojem času bo postalo neobhodno premisliti, kako se v govorjenje govornice kot zven tišine raz-pora dogodi smrtno govorjenje in njegovo pozvnevanje«, priznanje, ki — kljub temu, da je razmerje zvena tišine do zveneče besede določeno kot dogodevanje, s čimer bi dogodek (»vse u-potujoča pot«) bil ,tudi' po-potenje do zveneče besede — naznanja **slepo pego** »vse u-potujoče poti«: prelom zvena tišine, Telo.

Odtod velja razumeti ,učinek umiritve', ki ga prinašajo Heideggrovi spisi, zbrani v **Zur Sache des Denkens**; ,umiritve', ki zaznamuje poiskus ,mišljenja biti ne glede na razmerje biti do bivajočega'. Cena te ,umiritve' je prav izrinjenost iz lastnega območja mišljenja »najtežjega problema« Telesa, **Umiritev' je krparija Heideggrove misli**. V nji se hkrati z **rabo** Telesa briše **manko**; raba Telesa namreč vselej pomeni, da dogodek, ki rabi telo, nosi (njegov lastni) manko.

Pri Heideggro nastopi telo kot bivajoče, predvsem zveneča beseda, v kateri se prelomi zven tišine, in kot Zemeljsko, Temno v jasnini, borbi svetlobe in teme. Z ,umiritvijo' misli na Skrivnost-Pot k ne-skrivosti kot Istemu mišljenja in biti, se pravi: z izrivom vprašanja Telesa, s čimer je potlačeno predvsem vprašanje **navezave same Skrivnosti na Telo**, se vprašanje Telesa kot bivajočega (zveneče besede) končno zvede na Zemeljsko-Temno v jasnini. S tem je (kljub Heideggrovi naslovnitvi na Nietzscheja: »Ves sem telo.« (Heraklit)) potlačeno to, da »smo zgolj telesa in ničesar drugega« (21). Zato se tudi Heidegger ,omeji' na pogled mišljenja, ne opazivši, da je »strast odstiranja biti« že **metafora** strasti **incesta**.

Kaj pomeni navezava Skrivnosti na Telo? Predvsem to, da Telo **ni ničesar bivajočega**, da torej ne gre za zvenečo besedo kot bivajoče. Hkrati pa je Skrivnost tista »neizčrpna sila spreminjanja« (Heidegger), od koder se uglašuje vselej epohalna ubranost zvena tišine; belina Skrivnosti kot Dopuščajočega samega zvena tišine. S tem smo znova prebili hermenevtični **krog** po-potenja zvena tišine do zveneče besede, znova glede na Lacanovo pripoznanje Drugega kot druge verige, ki naddoloča smisel površinske verige in tako uglašuje sam zven tišine, s čimer prelom tišine ni zgolj zveneča beseda, marveč imamo v prelomu tišine vselej opravka z dvojnimi vpisom: »Druga Scena« Nezavednega ni — v svoji **drugosti** — ničesar bivajočega, ker sestoji iz »druge verige« **istih** označevalcev, ki tvorijo površinsko-bivajočo verigo. Za razliko od tega viška **Ent-** nad **Er-** hermenevtičnega **kroga** najde misel zgodovinskosti višek **Ent-** nad **krogom** v sami Skrivnosti-Poti, ki usoja ubranost zvena tišine. Krog je vselej prebit: enkrat z viškom artikulacije označevalne verige v samem po-potjenju zvena ti-

šine do zveneče besede, izjav, drugič s Skrivnostjo-Potjo, ki šele usoja ubranost zvena tišine.

Kaj nam lahko pove ta dvojnost o navezavi Skrivnosti na Telo? Preboj hermenevtičnega kroga skozi misel zgodovinskosti izpriča svojo slepo pego z vprašanjem telesa, preloma tišine, in ta slepa pega je korelativna z belino Skrivnosti kot Dopuščajočega. Lahko tedaj rečemo, da je dopuščajoča Skrivnost skozi svojo navezavo na Telo kot prelom tišine v označevalni verigi, ki pa seveda ne more biti nič bivajočega, **prelom tišine, označevalna veriga, ki ni ničesar bivajočega**, ki je le (glede na površinsko-prisotno verigo zveneče besede) **druga veriga, veriga Drugega?** Lahko tedaj rečemo, da je dopuščajoče Ono **krparija**, ki zapolni belino potlačenosti-izrinjenosti druge verige, njenega **naddoločevanja**, se pravi: ki omogoča 'omejitev' preloma tišine na površinsko verigo zveneče besede? Heideggrova slepa pega tedaj ni v tem, da pusti Skrivnost kot Skrivnost, marveč v tem, da je Skrivnost prav na ta način še preveč 'določena': da je z izrivom Telesa 'omejena' na sam IN (**und**) Stvari mišljenja (mišljenja, biti, jasnine, časa, prostora), na brezno-igrišče njih so-pripadnosti, ki kot »nihajoče območje« usoja epohe. Zato tudi Heidegger z 'omejitvijo' Drugega na njegovo znamenje kot zven tišine **bríše** to, da »obstaja onstran vsega tega, kar tvori naš odnos do sveta, neko Drugo Mesto« (M. Safouan), 'Druga Scena' artikulacije Užitka; Mesto, ki — četudi ga kot Drugega **ni nikjer v bivajočem** — obvladuje ves naš odnos do bivajočega: **sámo Simbolno, govor, ki vselej govori** (a ne zgolj kot zven tišine), glede na katerega smo vselej nekaj **govorjenega**, tedaj sam **Zakon**.

Sele od tod lahko uvidimo pomen Heideggrove 'omejitve' Drugega na zven tišine, falos kot »dragocenost«, ki nas očara in s tem odpre »strast odstiranja biti«: tej 'omejitvi' in s tem na določen način 'ostajanju na površini' seveda ustreza **belina** Onega kot **Skrivnosti**, ki nas z očaranjem pritegne. V potlačitvi Drugega kot druge verige, s čimer »govor govori« zgolj kot zven tišine, ki mu odgovarja **človek**, ki govori, ne pa kot naddoločanje skozi artikulacijo Drugega, je ohranjena **belina** Skrivnosti in s tem spregledana najvišja skrivnost same Skrivnosti: **da ni ničesar za skriti**. Ves 'napor' Skrivnosti se zbere v temu, da je treba za vsako ceno skriti to, da ni ničesar za skriti. Razkritost tega, da ni ničesar za skriti, bi seveda pomenila konec same očarujoče moči Skrivnosti in s tem konec same želje, »strast odstiranja biti«, ker ne bi več bilo obetanja sebe, ki bi jo 'gnalo' k odstiranju biti. Razkritost tega, da ni ničesar za skriti, zaznamuje razkritost 'ekonomskega paradoksa razloke': da je edino mesto Užitka zakon. To je tisto **neznosno**, kar je treba za vsako ceno potlačiti in česar potlačitev je Skrivnost: ne ono, kar Skrivnost skriva, marveč sama Skrivnost, privid tega, da sploh obstaja nekaj, kar naj se skriva. **Skrivnost kot Skrivnost je krparija Heideggrove misli** (22).

Lahko rečemo, če ne bi Telo zaznamovalo tudi to Strašno: Užitek, ki bi ga dosegli, če bi **bili** Telo. Ker pa ga zgolj 'imamo', ker Telo (kot 'naše telo') vselej zgolj 'je' (v distanci tretje osebe), je bolečina te razlike mišljenja in biti kot jasnina hkrati radost svobode, distance do Strašnega.

In prav na tem mestu pride najjasneje na dan temeljna razlika Heideggra in Lacana: Telo kot to Strašno se seveda ne veže na strah pred nečim (bivajočim), toda zato še ni zavezano tesnobi odnosa do smrti: Tesnoba v **Sein und Zeit** meri na smrtnost, končnost, in (ker se kasneje končnost preglasi v brez-danjost, so-pripadnost v breznu

dogodka) iz skoka v bistvo same biti' pomeni samo izkustvo bolečine raz-pora, ki nas trga: 'drži narazen' mišljenje in biti, naredi, da tu-bit ni ničesar bivajočega, da je brez-bitna. Tesnoba ter bolečina se torej navezujeta na raz-por mišljenja in biti, ki naredi, da 'mi sami' (subjekt izjavljanja) nikoli **nismo** (Telo, ki se kaže zgolj kot ontično). To Strašno pa obratno pomeni Užitek: točko, ko bi 'mi sami' **bili**, ko bi mi sami kot subjekti izjavljanja, t. j. ostavši v Simbolnem, zapolnili odrezanost od biti. In daleč od tega, da bi nas glede strašnosti Užitka vznemirjal očitok, da je pač ugodnost ali neugodnost nečesa 'prirodno določena', moramo reči, da — čim nastopi označevalna diada ugodja in neugodja, dobrega in zla — je že Užitek zgolj v njuni ničelni točki, ki pomeni zničenje alternativnosti. Neznosnost tega Strašnega nam je dostopna le v **grozi**, kot to pravi sam Heidegger — t. j. kot mu to simptomatsko uide, ne da bi tematiziral njeno razliko do strahu in tesnobe (za ta napotek v grozo kot tudi za celoto tega sklopa je avtor zadolžen Tinetu Hribarju) — ob Ojdipu, ki preide pot »od onega začetka leska do tega konca groze /das Grauen/, od lesketanja privida /der Schein/, biti kot prikazovanja /das Erscheinen/, h kateremu spada privid, jasnine kot borbe svetlobe in teme, privida, ki je »zgodovinski in zgodovina«, t. j. epohalna odprtost bivajočega, do »neprikritosti njegove biti«, do tega, da se odstre to, kar on je — in to je tisto Strašno, točneje: Grozno, kjer otrpnemo (Ojdip grozo že prej sluti, toda gre naprej — gotovo ne zaradi nekakšne 'poštenosti, ki je brezobzirna tudi do same sebe, le da odkrije resnico' — točneje, samo to poštenost (kot je — mimogrede povedano — označil Einstein v nekem pismu samega Freuda) nosi želja incesta, mrakobno pričakovanje, ki se sprevrne v grozo, ko se — ko naj bi se, ko se skoraj — pokaže Stvar sama, Užitek: »neprikritost njegove biti kot očetomorilca in skrunilca matere«. To pa je nezno; Ojdipa še žene »strast tistega, ki stoji v očitnosti leska«, t. j. metafizični gon vednosti, toda:

»Korak za korakom mora pri tem samega sebe postavljati v neprikritost, ki jo na koncu prenese le tako, da si sam izkoplje oči, t. j., da se postavi ven iz vse luči, da pusti, da pade nanj zastirajoča noč in nato kot oslepljeni vpije, naj se odpro na stežaj vsa vrata, da bo s tem ljudstvu postal očiten nek takšen /človek/, kot tisti, kateri on je.« (EM)

Z drugimi besedami, Ojdipa je bilo groza tega, da bi on sam **bil**, da bi se razkril kot to, kar je (neprikrito = bivajoče); tu nas ne sme prevarati privid, da gre v tej 'zgodbi' za razkritje incesta: v nji je treba razbrati, da je incest samo razkritje lastne biti (tako kot npr. očetomor ni 'realen' očetomor, marveč sam vstop v Simbolno, kjer oče vlada kot svoje Ime, t. j. kot mrtev). Ojdip, ki ne prenese Užitka, se oslepi — tega ne smemo vzeti kot kastracije: že samo oko je kastracija, saj pomeni prenos, meta-foro falosa, ki ga nadomesti distanca pogleda; in da se Ojdip oslepi (iztakne obe oči — samo označevalno diado, ki vselej že nadomesti vse-enost falosa), to nam znova potrди, da incest ni zgolj Reelno, marveč sovpadanje Reelnega in Simbolnega (nirvana zato ni incest: v nji iz Simbolnega izstopimo), paradoksalna zapolnitev brezna kastracije znotraj same distance, ki jo odpre Simbolno. V Simbolnem je Reelno nemožno, in ker Ojdipu grozi nastop Reelnega, mu — če naj ubeži incestu — preostane le to, da izstopi iz Simbolnega. Izpolnjeno postavlje bi pomenilo samo Reelno, torej izstop iz Simbolnega: niti bolečino niti grozo. Reelno, toda niti kot nemožno (v razporu mišljenja in biti), niti kot incest (sovpadanje Reel-

nega in Simbolnega), marveč ono samo. Pokaže se torej kot grozno, če ga gledamo iz Simbolnega, govora/misli: incest je grozen, t. j. je incest, če je hkrati označevalec incesta, simbolni incest. Izpolnjeno postavje je skrajna točka znanstvene naravnosti, v katero se razreši metafizika, zato Heidegger do Ojdipa nikakor ne pride slučajno iz nasproti-postavitve znanstvene resnice in neposrednega izkustva, preko katerega seže znanstvenikovo »oko preveč«: Na »začetku leska« nastopi Ojdip kot **vedoči**, točneje: naravnani v vedenje o ‚svetu‘, ki mu je ‚odprt‘ v distanci odnosa do bivajočega, katero nikoli nismo ‚mi sami‘, in iz te naravnosti z »očesom preveč« raziskujoč vzrok kuge. In če je Platonov idealizem korak k občosti, če je oko preveč samo oko metafizike, tedaj ne smemo pozabiti, da je Ojdipov odgovor na sfingino vprašanje (kdo hodi najprej po štirih, nato po dveh, končno po treh) napačen; napaka, ki je samo vedenje, nadomestilo resnice (kjer gre za ‚nas same‘ in ki v metafizični krpariji spregovori zgolj v simptomih): pravi odgovor ni Človek (obče), marveč: **sam Ojdip** (kot mlad se kobaca po štirih, ker so mu po naročilu staršev skvarili noge, kot star hodi po treh, t. j. oprt še na Antigono) (J. Ricardou). In da je sfinga samo nezavedno, ki se sicer na-videz (ta videz je sam svet privida/bivajočega, prikazovanja) vrže v prepad pred Mislijo metafizike, pa se za našim hrbtom maščuje, ko prisili samo vedenje, prignano do kraja, v oslepitev (od tod bi lahko opredelili nalogo samega analitika, da ima sicer tudi »oko preveč«, da pa ga — po čemer se loči od metafizike, ki vodi v samooslepitev — uporablja tako, da se sfinga ne vrže v prepad: vprašujoče je samo nezavedno; z drugimi besedami, da meri na resnico (Saf)). Čiste ne-prikritosti brez privida ne moremo prenesti, zaradi nje smo se pripravljene oslepiti. Kaj sledi iz tega za odnos groze užitka do tesnobe smrti? Ojdip se je raje oslepil — se iz odstiranja, ki ga je gnalo, prestavil v noč — kot da bi vzdržal čisto ne-prikritost. Toda tako kot v jasnini ni luči brez teme, velja tudi obratno, in noč, v katero pade Ojdip, je brez-izglednost, brez-odnosnost. Užitek, užitek — da nam ga ne bi bilo treba prenesti, smo pripravljene storiti vse — tudi umreti, oslepeti, izstopiti iz ‚človeškosti‘, iz razpora mišljenja in biti: »Zguba življenja ali smrti, to je drugotno. Zguba užitka, to je prvotno.« (E) Tu leži temeljna razlika Heideggrova in Lacana, tu je Heideggrova ‚slepa pega‘, ki mu omogoči ‚etični patos‘, ki omogoči (v **Sein und Zeit**) razliko pristne in nepristne eksistence, ki omogoči v kasnejši misli zgodovinskosti eshatološko napetost, kjer je nevarnost vselej že rešilna: za tesnobo smrti in bolečino razpora se spregleda groza Užitka. Bolečina razpora in igra zato sopripadata, ker je ta bolečina vselej že za-igrana, t. j., ker je hkrati brezbolnost distance/odnosa, olajšanje, da smo se izognili grozi Strašnega. Najvišja tesnoba Smrti, najvišja »prisotnost« naše »enkratnosti«, najvišja trgajoča »bolečina« je že zvižaja, da pobegnemo grozi Užitka. Ontološka diferenca, izvirnejše: razpor mišljenja in biti, pomeni umik grozi tega, da smo. Stvar sama kot zven tišine je kot svoj lastni manko nadomestek nemogoče Stvari same, pred prihodom katere otrpemo v grozi. Užitek je Mrtvo samo, ubija/oslepljuje: to ne pomeni, da je groza Užitka tesnobni odnos do smrti, obratno: Užitek naredi, da ‚premagamo‘ samo tesnobo smrti, Užitek sam bi bil mrtvo, ker raje umremo, oslepimo, kot da bi prenesli njegovo grozo. Užitek pomeni, da bi bili lastno telo, in njegov izriv omogoči Heideggro, da v tesnobi smrti in bolečini razpora zatre grozo Užitka/Telesa. Le-ta pride na dan v izpolnjeni eshatologiji kot nevarnosti, katere slepa pega je: Kako lah-

ko razpoložljivost ontičnega (razpoložljivo je pač lahko le ontično) pomeni nevarnost za samo dogodevanje, ki ni ničesar bivajočega? (prim. Zapora kaznosti) Če hočemo nevarnost zares vzeti kot ogrožajočo, moramo pripoznati »nični nič« (T. Hribar) Reelnega, t. j. to, da smo »zgolj telesa«.

Od tod lahko uvidimo tudi pomen **zgodovinskosti** Heideggrove misli: Iz njegovega branja so vsi ostali miselni sklopi na bistven način ‚naivni‘, ne-zgodovinski: njih lastno razumetje Celote bivajočega se jim ne kaže zgodovinsko, usojeno; četudi filozofija ‚ve sebe kot praktično‘, pa že s tem predpostavlja sam horizont, od koder razume lastno ‚praktičnost‘, ‚vpetost v družbeno totalnost‘ itd. Zato se tudi ostali miselni sklopi vselej medsebojno spregledajo v svojem Pristnem, medtem ko Heideggro zgodovinskost omogoča razumetje vsakega metafizičnega miselnega sklopa v njemu lastnem — ta sestava pomeni nujno oporo Heideggrovega branja metafizike. Toda, kjer je Heideggrovo lastno mesto? Njegova zadnja beseda je Pot kot Skrivnost, ki usoja epohe smisla biti. Izkustvo nevarnosti v bistvu tehnike, nevarnosti izpolnitve nihilizma, je tisto, ki omogoča Heideggro razumetje zgodovinskosti in s tem vsakega misleca v njemu lastnem — saj se stvari kot take zavemo šele v nevarnosti njene zgube. Gre torej za Heideggrovo mesto na nevarnem robu zgodovine **kot eshatologije** — pristnost njegovega lastnega razumetja metafizike lahko utemelji le eshatologija. Toda začetno vprašanje ostane — kako misliti lastno mesto v eshatologijih krati z Onim kot Skrivnostjo-Potjo, saj je predpostavka eshatologije zajetost poti v mir, ki ni že v sebi nihanje poti? Zato ni slučajno, da Heidegger ne premisli zgodovinskega spominjanja kot takega: možnosti, da v razgovoru z bistvenimi misleci zgodovine ne spregledamo njih Pristnega v njegovi drugosti glede na so-dobnost (T. Hribar). Hermenevtična utemeljitev tu ne zadošča več — ker **predpostavlja** ‚horizontalnost‘ misli, zaobjetost zgodovinskega po-potenja v MIR, kjer vselej že smo, od koder torej zgodovinsko izročilo postane ‚razumljivo‘ s tem, da vselej zadeva nas same.

Mar ni dopuščajoče Ono v svoji belini, kot Skrivnost, tista slepa pega, ki — ob netematiziranosti spominjanja kot takega — omogoča premislek z Onim dopuščenih epoh v njim lastnem? Ni namreč težko uvideti povezave te misli zgodovinskosti s potlačenostjo vprašanja Telesa: Heideggrova radikalna ‚ne-naivnost‘, njegova izpolnjena zgodovinskost, ki lastno mesto razume kot odprtost za Skrivnost, je korelativna z izrivom Telesa. Njegova misel zato ostane — ne »filozofija filozofije«, marveč — misel filozofije, misel epoh smisla biti, razumevanj Celote bivajočega, ki kot taka pridejo do besede v filozofiji-metafiziki. Slepa pega zato ni toliko v ‚omejitvi‘ na zgodovinskost kot **usojenost** epoh smisla biti (horizontov), ‚omejitvi‘, ki je uzrta kot najvišja bolečina, nemožnost izreka besede za besedo, in hkrati radost izogiba Strašnemu, ker je razpor kastriranosti (manka lastne **biti**, biti mislečega) sama distanca svobode, kot v temu, da gre v tej ‚omejitvi‘ za **pristanek** na kastriranost, s čimer je izrinjeno Ono kot želja **incesta** (zgolj **metafora** je »strast odstiranja biti«), s čimer je torej v tej ‚omejitvi‘ potlačena navezava same dopuščajoče-usojajoče Skrivnosti na Telo kot Drugega (artikulacijo želje incesta, Užitka), ki s svojim naddoločanjem uglašuje ubranost zvena tišine in kot tak ne more biti ničesar ontičnega, marveč edinole Druga Scena reda Simbolnega, ki »pour n'y etre pas, régit le réel« (J.-A. Miller).

Tako smo prišli do tega, da vprašanje: »Zakaj je to razkrivanje prikritega, o katerem govori Heidegger, očetomor in spolni akt z materjo?« (A. Green), torej vprašanje razlike Heideggrovega in Lacanovega diskurza, zgolj imenuje Drugo Sceno samega Heidegggra, od koder postavlja in hkrati odlaga vprašanje telesa, preloma tišine (23). Zato tudi Lacanovo misel ne moremo interpretirati kot misel, ki resda izpostavi hermenevitični krog po-potenja zvena tišine do zveneče besede-označevalca, ki pa zaradi netematiziranja zgodovinskosti, usojenosti zvena tišine po Onemu-Poti, to slepo pego zapolni z Nezavednim kot drugo označevalno verigo, ki s svojim naddoločanjem uglašuje zven tišine, in tako pade na ontično raven. Ne moremo, ker nas je že slepa pega Heideggrove misli zgodovinskosti privedla k vprašanju Telesa, preloma tišine (24).

Kako pa je s slepo pego same Lacanove misli? Kar se tega tiče: »Še dalje tu ne bomo šli.« (E)

Se v temu naznanja meja same (misli) zgodovinskosti? Tako smo se vrnili tja, kjer smo nekoč (25) že končali: k vprašanju zgodovine.

(1) »... zvesti (na način Claude Lévi-Straussa) pomenjanje na igro homologij med kodi, ga torej zajeti v formalno mrežo, ne da bi poiskali, kako je kot pomenjanje nekaj drugega od objekta in mora narediti, da nekje v votlini mreže privre subjekt, za katerega obstoji smisel, to bi pomenilo, pustiti nezamajano idejo pozitivnosti, z implicitno ekstraspatialnostjo subjekta spoznanja; zamenjajte dejstva s formami, epistemološka zgradba ni v tem nikoli zadeta.« (PeS)

(2) V dovršeni obliki nahajamo to istovetnost — kot proces, tj. kot posredovano istovetnost — orisano v predgovoru k Heglovi **Fenomenologiji duha**; prim. tudi komentar J. Hyppolita v prvem delu **Logique et existence**.

(3) Tu se — kot nakazuje že Lacan — odpre **filozofski** problem lastnega imena kot imena, ki (četudi dobesedno vzeto ‚nekaj pomeni‘, npr. Jelka) o tistemu, ki ga nosi, **ničesar ne pove**, in zato strogo gledano **kot osebno ime ničesar ne pomeni** — le kot takšno lahko zaznamuje neizrekljivega subjekta, ki govori. (Prim. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I., str. 669, izd. Reclam, Leipzig.)

(4) Kar se ‚empirično‘ kaže v tem, da nas izpolnitev zahteve (ko npr. dosežemo nekaj, kar smo si ‚strašno želeli‘) vselej ‚razočara‘: od tod je treba le potegniti sklep, da ni šlo za zahtevo kot tako, marveč da je v zahtevi odmevala želja, ki pa prav v izpolnitvi zahteve pokaže svoje brezno.

(5) Tu vidimo mejo Levi-Straussa, ki zaradi netematizacije vpetosti subjekta in označevalno verigo ne vidi **kastrativne** razsečnosti prepovedi incesta.

(6) Le »tam, kjer se subjekt umakne svoji želji, smo lahko gotovi, da obstoji krivda« (Saf); **ne obstoji** torej ‚zavestna krivda‘, ne le zato, ker je želja nezavedna, marveč predvsem zato, ker je sam Zakon, zgolj kot katerega kršitev obstoji želja, nezaveden; krivi nismo, če pripoznamo željo kot željo incesta (kar je seveda nemogoče), marveč prav v točki, ko se ji umakemo, ko je želja potlačena — kajti šele s to nujno potlačitvijo postane želja zares želja incesta, želja (kršitve) nezavednega Zakona.

(7) Očitek Maxa Schelerja v **Človekovem položaju v kozmosu**, da po Freudu vsa kultura izvira iz ‚negativnega‘ dejanja potlačitve, katerega ‚pozitivnega vzroka (npr. uma) ne more navesti, ker je sama ‚pozitivnost‘ kulture (um itd.) nastala šele iz potlačitve, nas, daleč od tega, da bi zadel Freuda, prav pripelje do brezna, ‚brezrazložnosti‘ simbolne kastracije — navesti ‚razlog kastracije‘ bi pomenilo **incest**, reintegracijo Kulture v Naravo, ‚materijo, ki misli‘, ‚falično Mater‘. Ker Freud seveda ne pristane na to, da potlačitev predpostavlja Kulturo, marveč vztraja v breznu potlačitve, moramo reči, da se prav ob tem breznu vpiše samo brezno ‚ontološke diference‘. Po drugi strani se seveda lahko vprašamo, če ni prav to, da ni mogel vzdržati tega brezna kastracije, ki pomeni le drugo plat istovetnosti Zakona in želje, Freuda pripeljalo do padca iz lastne ravni psihoanalize v ‚natura-

lizem', 'biologizem': ne pozabimo, da v **Onstran načela ugodja** nastopi korak v 'biologizem' in 'ontologizem' dveh 'vesoljnih sil', Erosa in Tanatosa, prav na mestu, ko se (v obliki problematike 'nagona smrti') pokaže istovetnost Zakona in želje.

(8) Tu je utemeljena navezava Ueber-Ega na Id pri Freudu.

(9) Slepa pega sicer zelo domišljene interpretacije psihoanalize J. Habermasa (v **Erkenntnis und Interesse**), psihoanalize kot socialne znanosti, ki je komplementarna s kritiko politične ekonomije — predmet slednje je območje (odtujitve) dela, predmet prve pa območje (odtujitve) simbolne interakcije, v skladu s Habermasovo kritiko Marxa, ki naj bi spregledal nezvedljivost **praktičnosti** družbene interakcije na **tehničnosti** delovnega odnosa (spregledal seveda zgolj v svoji teoretski samorefleksiji) — (glode tega pojmovanja psihoanalize prim. tudi zbornik **Psychoanalyse als Sozialwissenschaft**, predvsem prispevek A. Lorenzerja); njena lepa pega se skriva prav v tem, da ne doseže točke, na kateri je **sam Zakon želja**, t. j., da ne doseže ravni **kastracije**. Zato ostane pri nasprotju želje in Zakona: želja, ki se z nastopom Simbolnega vzpostavi kot neizpolnljiva, je v temelju dojeta 'biologistično', kot višek 'prirodnega', ki ga moramo 'potlačiti' za samoohranitev družbe, ki naj se reproducira v odtujeni podobi. Zato njegova sicer odlična tematizacija navezanosti potlačitve in samega procesa analize na jezikovni medij (zaradi česar ne moremo psihoanalize vzeti kot prirodne znanosti) ne seže do kraja, marveč ostane na ravni heglgovskih kategorij: Drugi je dojet kot drugobit, objektivnost, nasebnost subjekta, njegova odtujena **in kot taka nezavedna** substancialnost, ki se razreši v procesu samorazumevanja.

(10) »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) Od tod se Lacan loti celo tematike logičnih paradoksov, npr. sofizma Lažnivec: le-ta v svoji izvirni obliki, kjer gre za odnos subjekta, ki govori, do označevalne verige, najjasneje zaznamuje ireduktibilnost razcepa na subjekt izjavljanja in subjekt izjave; v logičnem pozitivizmu je problem rešljiv s tem, da ga formuliramo na ravni meta-jezika, kjer seveda odpade vprašanje odnosa do subjekta (ki je sicer predpostavljen kot govoreči, katerega mesto pa ostane neeksplicirano). Poleg tega se na ta paradoks veže še vprašanje Drugega kot 'garanta **resnice**', ki nam šele omogoči, da lahko **lažemo**.

(11) Zabrís, ki se kot krparija dogodi v sami metafiziki, ki pa ni več zgolj krparija v 'nevarnosti' tehnike.

(12) Z drugimi besedami: običajna formula metafore se glasi, da na mesto 'prvega, dobeseidnega' označevalca stopi nek drug označevalec; ker pa je **potlačeni** označevalec dvojno vpisan, je **edino** znamenje **drugega** vpisa (artikulacije želje kot želje Užitka) označevalec, ki nastopi kot njegova metafora: če bi nastopil sam 'pravi' označevalec, bi pač nastopil kot zajet v **površinsko** »podporno mesto«.

(13) 'Zrcaljenje', ki je (sicer na drugi ravni) tematizirano pri J. Kristevi ob razliki geno-teksta (»Druge Scene« artikulacije procesa izjavljanja) in feno-teksta (površinske verige izjave). (Prim. L' engendrement de la formule, v Semeliotike.)

(14) Preprosto povedano: površinska sintagma prejme svojo (seveda nikoli dano, ker nemogočo) **dobeseidnost** po površinski, t. j. ravninski paradigmi (njeni diakritičnosti, ki pomeni 'prvi', 'enojen' vpis označevalca); toda v izrečni sintagmi pomenijo besede vselej več-kot-dobeseidno in šele zato **pomenijo**. Od tod pa ne smemo narediti koraka v zunaj-jezikovno območje in reči, da nedobeseidnost pač določa 'življenjski kontekst', ki vsakokrat ustrezno zaniha pomen besede; ne smemo, ker moramo vztrajati na tem, da **ves** pomen določa diakritičnost, paradigmatška artikulacija označevalne verige; marveč moramo vsakokrat za površinsko paradigmo najti sled druge, izrjnene paradigme. Te druge paradigme pa ne moremo zaobjeti v brez-časno strukturo, t. j. ne moremo je totalizirati v matrico permutacij, ker gre za stalen 'proces' zrcaljenja skozi falos, od koder se stalno re-artikulira. Z dru-

gimi besedami, naddoločnost pomeni odpoved brezčasni matrici, ki naj povzame vase časovno gibanje izrekanja, **odpoved Totalnosti**, zato iz nje red Simbolnega ne pomeni več »strukture«: s premislekom vpetosti subjekta v strukturo, od koder se pokaže vloga falosa, se radikalno premesti njen značaj — vanjo se vključijo **časenje** kot stalno re-artikuliranje skozi Zrcalo-Falos. Paradigme se **nalagajo** druga na drugo — to zruši enotnost Paradigme, ker tega nalaganja ne moremo zaobseči v isto matrico; toda ‚posamične‘ paradigme so še vedno brez-časne: **zato** je mesto označevalca mesto Užitek (označevalec je paradigma, kjer sta ‚oba člena hkrati‘; ta **hkratnost** pa je subjektu **odtegnjena**, saj so mu členi dani le v času izmenjavanja, glede na katerega je paradigma **drugje**); po tem je Lacan še ‚strukturnalist‘.

(15) Širše je to izvedeno v R. Močnik: **Mesčevo zlato**.

(16) Istovetnost bivajočega je vselej že istovetnost (njegovega) označevalca.

(17) Že Levi-Straussu pomeni dostop do Nezavednega kot zakonov Simbolnega hkrati dostop do ‚socialnega‘, kajti prav po zakonih Simbolnega, po najinim Nezavednem sva ‚jaz‘ in ‚ti‘ enaka — misel, ki jo — kot vidimo — Lacan temeljno premesti.

(17 a) **Umetnost** pristane na zven tišine v njegovi neizrekljivosti: če je zven tišine znamenje Drugega, znamenje tega, da nam v izrečenem nikoli ne gre zgolj za dobesedno-izrečeno, pa ta nedobesednost kot taka nastopi zgolj v umetniškem delu: Filozofija in znanost nasploh skušata to, kar rečeta, dobesedno izreči, v ‚vsakdanji naravnosti‘ pa zaradi prevladujočega ‚oskrbovalnega odnosa‘ prav tako spregledamo uglašeno izrekanja po Drugem. Z drugimi besedami: umetnost pomeni govor, ki sledi izkustvu zloma zvoneče besede. Od tod bi lahko reinterpreterjali to, da v naravnosti, ko sprejemamo umetniško delo, izključimo vprašanje njegove ‚realnosti‘ — izključimo ga, ker nam ne gre za bivajoče kot bivajoče, ker nam marveč gre za Drugo v njem. Lahko bi rekli, da umetniškost umetnine leži v tem, kar je v nji neizrečenega — umetniško delo pomeni artikulacijo površinske označevalne verige na način, da se izkusi, kako gre v nji za Drugo Stvar.

(18) Jezik kot zguba totalnosti — saj je v njegovi **artikulaciji**, ki se lahko razvija le v časovnem zaporedju izrekanja, zgubljena neposredna danost Celote — in vpis te zgube v neizrekljivem zvenu tišine, to je tema že skoraj ‚vsakdanjega‘ izkustva. Druga stvar pa je to, da je zgubljena totalnost lahko dana le kot (če naj uporabimo izraz G. Batailleja) **mežikanje** (Heidegger: **Winken**), obetanje sebe v jeziku, ne pa kot ‚zunajjezikovno izkustvo‘. Od tod bi lahko tvegali celo sklep o odnosu ‚evropskega do ‚vzhodnega izkustva‘: Tako budizem kot taoizem izpostavita povezavo **bivajoče = izrekljivo (imenljivo)**, ne tematizirata pa navezave Niča, Brezimmnega na jezik — zato se jima izkustvo Brezimmnega kaže kot točka zloma jezika kot takega in ne zgolj zvoneče besede. Druga plat te razlike je v tem, da gre npr. budizmu za točko **brez želje** (v kateri vidi vir trpljenja) in s tem **brez bolečine**, od koder tudi čas izkustva Brezimmnega ni prihajajoča-bivšost, marveč brez-časnost; Heidegger pa tematizira sam vir želje — in s tem predvsem bolečine — v rabi, ki se veže na zven tišine kot obet sebe, ki je že v sebi raz-por bolečine. Ker pa prav bit kot obet sebe odpre zgodovinskost, se ni kaj začuditi, če vsi vzhodni interpreti zahodne misli ostanejo slepi za njeno **zgodovinsko dimenzijo**: iz nezadostnosti časa kot zaporedja sedajev pridejo v brez-časnost, iz nezadostnosti jezika kot izrekanja bivajočega v brez-jezikovno. Zato se vprašanje še posebej zaostri ob problematiki tehnike, v kateri npr. budizem ne vidi nevarnosti, ker pomeni (v svoji izpolnitvi, kot samo-razpoložljivost) prav točko brez želje kot ‚čisto mašino‘, torej paradoksalno samo nirvano, medtem ko je z njo seveda zgubljena bit kot obet sebe, ki odpre s svojo rabo »skrb« in s tem željo. (Od tod bi veljalo celo premisliti dejstvo, da nahaja danes budizem največ odmeva v anglosaških deželah, v deželah torej, kjer obstaja najmanj posluha za zgodovinskost mišljenja in bivanja.)

Zgube totalnosti v jeziku se seveda najjasneje zave Hegel — npr. v nasprotju pesniškega jezika ali mistike, ki skuša totalnost še neposredno izraziti, do jezika razuma, v katerega artikulaciji je totalnost zgubljena; nasprotje, ki ga po Heglu seveda obvlada jezik spekulacije, kjer sama neposrednost Totalnosti nastopi kot posredovana, kjer pomen posameznih besed ostane vselej neizpolnjen, toda ta neizpolnjenost pomeni le napotilo za nadaljnje izrekanje-posredovanje, ki se končno v zaključenem krogu spekulacije povrne v neposrednost Celote kot totalnost samega procesa posredovanja (pr. Hypolite, ibid.).

(19) Da incest ni zgolj **biti falos** (to bi dosegli že s samomorom), marveč **biti IN imeti falos**, to se že površinsko kaže v tem, da senca perverznosti vselej pade na nas, če imamo z isto osebo, s katero smo v tesnih prijateljskih-intelektualnih stikih, seksualni odnos.

(20) Prim. Užitek-rad-govor, Ideje, letnik 1971.

(21) Pri polni zavesti o neprimernosti te „analogije“ bi lahko rekli, da je ta zvedba telesa na Zemeljsko-Temno v jaslini „homologna“ koraku, s katerim pozni Platon zvede dvojnost sveta idej in minljivega sveta na dialektiko samih idej (prim. Gadamer, Kleinere Schriften III.).

(22) Prav Skrivnost kot Skrivnost omogoči Heideggrov „etični patos“.

(23) Heidegger večkrat veže „pozabo“ na razliko **rečenega in mišljenega**, npr. začetek *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*; Grki so **izrekli** ne-prikritost, **a-létheia**, a je niso **mislili** kot take. Mar se na to — onstran Heglove misli o jeziku kot mediju resnice za razliko od golega subjektivnega mnenja — ne veže Lacanova misel o „avtonomiji reda Simbolnega“, ki v svojih „učinkih“ vselej uhaja subjektu?

(24) Samoobsebiurno je, da v takšnem dojetju „psihooanalize“ ni več prostora za „objektivno distanco“ med analitikom in analizirancem, za distanco, kakršna obstaja v prirodnih znanostih, saj njen „predmet“ sploh ni nikarkršen predmet, še posebej ne „človekova duševnost“, „seksualnost“ itd., marveč **to, kar človeku manjka**, in katerega mesto je s tem mesto Drugega, do katerega ne moremo biti v „objektivni distanci“. Odtod vse težave z uvrstitvijo psihooanalize: Med duhovne znanosti ne more spadati, saj predpostavlja nošenost zavesti po Drugem, t. j. dejstvo Nezavednega, med prirodne znanosti še manj, ker v tej nošenosti po Drugem še zdaleč ne gre za „prirodno kavzalnost“ (kar se že površinsko kaže v tem, da „prirodni zakoni v nas“ delujejo tudi, ko se jih mi sami zavemo, s čimer nam omogočijo samo-razpolaganje, medtem ko simptom izgine, če se zavemo njegove pogojenosti: druga plat tega je, da **edini** kriterij uspešnosti analize za vselej ostane **govor analiziranja** — tudi če simptom izgine, lahko gre le za „zvižajoč Nezavednega“ in se /simptom/ le prikaže v drugi obliki). Na temeljno razliko do prirodnih znanosti kaže tudi položaj analitika, ki ni nekdo, ki pač „več ve“ kot analiziraneec in je zato usposobljen za analizo (saj so npr. dandanes dejstva o Ojdipovem kompleksu že „splošno znana“); ni važno, kaj analitik reče, marveč to, da (in česa) **ne** reče, da **molči**, ko posluša govor analiziranca, in s tem poseblja Drugega. Smrt, ki kot „garant resnice“ ne pristaja na „laž“ površinske zavesti analiziranca, na njegove **krparije**. Tudi „tehnika svobodne asociacije“ se radikalno loči od naravoslovnega eksperimentiranja: poleg tega, da je njena predpostavka imanentna hermeneutičnost (: sam analitik mora biti že v stvari, če naj interpretira asociacije, zato so popolnoma upravičene kritike psihooanalize s stališča metodologije pozitivnih znanosti, češ da gre v nji zgolj za projekcije samega analitika; seveda gre zanje, **če predpostavimo** abstraktno ločenost subjekta in objekta, ki je predpostavka pozitivne znanosti), pride do rešitve tako rekoč „povrh vsega“, pri čemer strogo gledano **še sami** ne vemo, kako“ (ker predpostavlja naše lastno Nezavedno). Tudi konec analize ni „sreča“, marveč prav izkustvo brezna falosa-kastracije: zato na koncu Nezavedno ni „ukinjeno v zavesti“, marveč pripoznano v svoji Drugosti. **Kot takšna** pomeni psihooanaliza »Drugo Sceno« same Heideggrove misli.

(25) Zapora kaznosti I., Problemi 102.

DODATEK I: MANA

Ko govori o označevalcu, za katerega vsi ostali označevalci re-presentirajo subjekta, Lacan pripominja:

»Oglejmo si torej dobro to, da se želi z našim označevalcem... zenačiti smisel **Mana** ali česar koli podobnega. To bi pomenilo, da se ne bomo zadovoljili s tem, da bi ga artikulirali iz mizerije socialnega dejstva, četudi bi jo pritirali do predpostavljenega totalnega dejstva. /Nedvomno je hotel Claude Lévi-Strauss, komentirajoč Maussa, v tem prepoznati učinek nekega ničelnega simbola. Toda nasprotno se nam je zazdelo, da gre v našem primeru za označevalec manka tega ničelnega simbola.« (E)

Kaj Simbolnemu manjka in kako se ta manko navezuje na problem **totalnosti**, to je pri Levi-Straussu izpostavljeno ob označevalcu MANA. Obnovimo še enkrat njegovo funkcijo:

Označevalci tipa MANA »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** ta pomen je, **zamuda** drugega za prvim: »Univerzum je pomenil, preden smo začeli vedeti, kaj pomeni«. (IM) Prehod v Simbolno je bil diskontinuiran, naenkrat »je vse imelo smisel«, toda »v trenutku, ko je naenkrat ves Univerzum dobil POMEN, ni bil zato nič bolj ZNAN« (IM); spoznanje je tu razumljeno kot »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 —« (IM), torej kot **de-metaforiziranje**, kjer vsak označevalec neposredno označuje sebi primeren, »dobeseden« označenec. Hkrati pa sta bili »dve kategoriji označevalca in označenca vzpostavljeni sočasno in vzajemno, kot dva komplementarna bloka«, ker torej obstaja temeljni razkol med tem, da je »ves Univerzum dobil pomen«, in omejeno artikulacijo označevalca in označenca, s tem pa nek »višek pomena« (IM) nad njuno vsakokratno artikulacijo, se mora ta »višek pomena«, se pravi označenca, nekako porazdeliti med označevalce — »porazdelitev dodatnega obroka«, ki »je absolutno nujna, da bi razpoložljivi označevalec in s pomočjo znakov najdeni označenec ostala med sabo v komplementarnem odnosu, ki je pogoj delovanja simbolne misli« (IM). Označevalci tipa MANA predstavljajo ta »plavajoči označevalec« (IM), t. j. delujejo kot označevalec tega »viška pomena«, ki se porazdeli med že doseženo spoznanje, že dano artikulacijo označevalca-označenca. Znanstveno spoznanje pa seveda omeji delovanje tega 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). Zaradi MANA nobena naša izjava ne pomeni le tega, kar smo »dobesedno vzeto« rekli.

MANA ima torej posebno vlogo — saj je nekako **pridodan** celoti artikulacije označevalca-označenca, kjer je označevalcu že itak poleg »dobesednega« označenca dodeljen »višek pomena«: Univerzum »je od začetka pomenil **totalnost** tega, česar se lahko človeštvo **nadeja** v **spoznanju**« (IM — podčrtal S. Ž.), in MANA, ki pove, **da** ima VSE pomen, ne pove pa, **kaj** ta pomen je, deluje kot **vneprejšnje nakazilo totalnosti**, ki je z omejeno artikulacijo označevalca-označenca **zgubljena**: s tem, ko nakaže, česa se lahko »nadejamo« v (spoznanju:) vselej novih artikulacijah označevalca, nas »žene« k vselej novim označevalnim verigam. Ker pa nas s tem sam MANA »zvablja« v označevalno igro, **s katero je totalnost zgubljena**, ta zguba, manko Totalnosti, pa je »pogoj« delovanja MANA, mora biti MANA **hkrati** označevalec zgubljene Totalnosti in te zgube same, se pravi **vstopa v Simbolno, od koda se šele poda, da ima vse smisel** — sam FALOS, ki je vselej **pridodan** zaključeni označevalni artikulaciji, označevalec, za katerega vsi ostali označevalci re-prezentirajo subjekta, strogo rečeno: ničesar bivajočega. S tem pa dobi pomen že pri Levi-Straussu izrečena »formula« hermenevtičnega kroga: »Univerzum je pomenil, preden smo začeli vedeti, kaj pomeni.« **Iščē me, ker si me že našel.**

Toda Lacan »očita« Levi-Straussu, da falos **ni** ta »ničelni simbol«, se pravi simbol, ki bi zaznamoval samo prisotnost pomena, ne da bi s sabo prinesel kakršenkoli določen pomen, marveč obratno »označevalec **manka** tega ničelnega simbola«. Kaj to pomeni, razberimo iz ostalih razlik med Lacanom in Levi-Straussom: Ker metafora pomeni, da namesto »pravega, dobeseidnega« označevalca nastopi nek drug označevalec, moramo za slehernim označevalcem, katerega označenec je metaforičen, razbrati drug, izrinjen označevalec. Če pa je falos »po-

goj' pomena, se pravi: če je pomen **vselej** metaforičen, bolje: ‚nedobeseden‘; z drugimi besedami, če je pomen le ‚za subjekta‘, ki je vselej želeči, želja pa, ki je vselej želja Drugega, se artikulira na »drugi sceni« Nezavednega kot **druge** označevalne verige, ki **naddoloča** površinsko verigo, in šele skozi to naddoločanje ima površinska veriga **pomen**, tedaj moramo obrniti Levi-Straussovo misel in reči, da je **nekomplementarnost** blokov označevalca in označenca »pogoj delovanja simbolne misli«: da je pomen vselej višek-pomena, da označenec nastopi le, če se v površinski označevalec vpiše sled **druge** označevalne verige, da nastopi prav na mestu, na katerem se vanj vpiše sled druge verige, torej le skozi falos, ki (kot označevalec Užitka) ‚zrcali‘ to drugo verigo. Toda v neposrednosti použivanja označenca (in označenec je dan le v tej neposrednosti) je druga veriga spregledana, in od tod vidimo njegovo ‚vlogo‘: označenec je krpa, ki naj zakrpa razcep površinske verige in potlačene druge verige, s tem pa že vnaprej samega označevalca in Onega, subjekta kot pra-potlačenega, ki je govoren v potlačeni verigi. Zakrpa seveda s tem, da potlači, izrine iz polja zavesti drugo verigo. Z drugimi besedami: Pristati na komplementarnost označevalca in označenca pomeni zapreti si pot tematiziranja navezave subjekta na označevalno verigo.

Od tod pa dobe Levi-Straussove izjave, da »obstoji za vsakim smislom ne-smisel, obratno pa ne velja«, radikalno premeščen pomen: Ne gre več preprosto za to, da je površinski učinek smisla določen po nezavedni artikulaciji, ki seveda v sebi nima smisla, marveč je ta ne-smisel sam manko, ki ga skuša zakrpati smisel-označenec: dejstvo, da »je Univerzum pomenil, preden smo začeli vedeti, kaj pomeni«. Ta vnaprejšnji odgovor, falos kot obljuba sebe, je pogoj samega ‚iskanja smisla‘, ker lahko le iz njega manko nastopi **kot manko**. Kar pomeni, da je ne-smisel, ki je za vsakim smislom, isto kot sam vnaprejšnji odgovor, se pravi kot dejstvo, da ima Univerzum pomen, da pa ne vemo, kateri je ta pomen: ne-smisel ni preprosto odsotnost smisla, marveč dejstvo, da **je to, da ‚ima vse smisel‘, le kot obljuba sebe, kot svoje lastno izostajanje**, ki nas prav zato, ker je »označevalec **manka** tega ničelnega simbola« prisotnosti smisla, ‚žene‘ k vselej novim označevalnim verigam, da bi zapolnili brezno tega manka.

S tem je prvi krog zaključen, toda zakaj pri Levi-Straussu MANA ne nastopi kot svoj lastni manko? Odgovor je bil že podan: Zaradi vztrajanja pri komplementarnosti označevalca in označenca Levi-Strauss ne tematizira navezanosti MANA na nezavedno, drugo označevalno verigo, in s tem na subjekta, ki govori (Ono), kot pra-potlačenega. Kot lastni predmet raziskave mu preostane zgolj »struktura«: brezčasna matrica permutacij sklopov označenca in označevalca, kjer ni mesta za subjekta, ki govori. Zato **tudi MANA** ne more biti pravi predmet raziskave in zaznamuje le vsakokratno **mejo** sistema Simbolnega, s čimer je utemeljen **empirično**: iz razcepa med omejenostjo slehernega sistema Simbolnega in ‚neizčrpnostjo stvarnosti‘, iz ‚končnosti človeškega rodu‘, ki ‚nikoli ne more popolnoma spoznati stvarnosti‘, torej iz končnosti, katere ‚ontološki pomen‘ ostane nedomišljen. Iz te empirične razlage seveda ni jasno, zakaj naj bi MANA bil ‚pogoj‘ samega označenca (zato Levi-Straussu tudi **ni** ‚pogoj‘). Empirični utemeljitvi MANA seveda ustreza zgolj empirična vloga samega subjekta glede na strukturo kot lastni predmet raziskave, in misel o zavesti kot elementu neravnotežja v strukturi Levi-Strauss razume zgolj na površinski ravni: zavest skozi zaznavanje ‚neizčrpane empirije‘ one-

mogoči totalno simbolizacijo kot obvladanost diahronije po sinhroniji (t. j. konec MANA). Iz premisleka navezave subjekta na označevalno verigo pa se tudi pomen misli o zavesti kot elementu neravnotežja v strukturi radikalno premesti: Gre za vprašanje, ki na ravni strukturalizma ni rešljivo: na eni strani imamo čisto formalno-racionalno strukturo, kjer subjekta, ki govori, nikjer ne najdemo, vendar je po drugi strani jasno, da smisel obstoji le za nekega subjekta. Ker torej subjekta ne moremo **pristeti** v označevalno verigo, nam »očitno ne preostane druga rešitev, kot da ji ga **odštejemo**, se pravi, da nam v sistemu figurira kot luknja, nedostatek ali **manko**« (PeS), neizrekljiv-nezaveden subjekt izjavljanja, pra-potlačeno Ono, ki ga **nikjer** v označevalni verigi **ni**, ki je kot subjekt, ki govori, odsekan od biti, zgolj re-prezentiran v označevalcu, ki pa kljub temu nadaljuje s svojim re-prezentiranjem, gnan od falosa kot obljube sebe. Kot tak, t. j. **kot želja**, je subjekt seveda v označevalni verigi vselej 'element neravnotežja'. Pogled zavesti vselej kroži okoli nedosegljivega »praznega srca istosti«, Stvari same, dostopne so mu le re-prezentacije, se pravi: **bivajoče**, »ki v njem vidi le privid ali ki v njem vselej vidi Drugo Stvar, ne da bi dobil v vidnem kakršenkoli odgovor na vprašanje Stvari« (Saf), saj mu njegov lasten **sram** preprečuje, da bi kaj 'preveč videl'.

S tem se nam je krog drugič zaprl: Levi-Strauss ne vidi, da je MANA le kot odsotnost/obljuba sebe, t. j. kot falos, ker ne vpne v označevalno verigo (želje) subjekta: falos kot obljuba sebe je tisto, kar daje razlog želji. Zato mora tudi MANA razložiti empirično, ne pa iz navezave na **drugo** verigo in subjekta, ki govori, za katerega pa v označevalni verigi **ni mesta**; ni mesta, ker je njegovo mesto prav Užitek, ki je preprečen govorečemu kot takemu, Užitek, katerega označevalec je prav MANA kot svoj lastni manko, t. j. falos. Zato je dalje pri Levi-Straussu spregledano lastno mesto Nezavednega kot Drugega, t. j. neutemeljena ostane njegova nezavednost, ki je (znova) razložena empirično, ni pa pokazana v svoji nujnosti, saj bi zato bilo treba vpeti v verigo subjekta in pokazati mesto označenca kot krparije — prav krparija pomeni nujnost nezavednosti druge verige. Od tod končno ni težko izvesti še poslednje odločilne premestitve Levi-Straussove misli, da človek nikoli ne bo nehal proizvajati oblike samoprikritosti: ne gre več za empirično dejstvo, da površinska zavest zamuja za 'objektivnimi' zakoni Simbolnega, ki jo določajo, marveč je '**funkcija**' krparije, da **prikriva svojo naddoločenost**, da z izrivom druge verige izrine iz zavesti predvsem Ono, neizrekljivega in s tem nebivajočega subjekta, ki govori, ter tako omogoči »imaginarno identifikacijo« z označenim smislom, v kateri se subjekt vzame kot nekaj bivajočega.

Zaradi spregledanja lastnega mesta Nezavednega, t. j. **Drugega**, s čimer ostane neutemeljena prav njegova nezavednost, vzame Levi-Strauss »strukturo« Simbolnega kot '**objektivno**' določenost 'človeškega duha', torej kot nekaj **bivajočega**, iz česar nastanejo vse težave glede njenega 'ontološkega statusa'; težave, katerih razrešitev na ravni strukturalizma pomeni prav sama **neekspliciranost** njenega statusa, 'ontološka indiferenca'. Šele iz tematizacije vloge subjekta mesto 'strukture' ni več 'objektivno', se pravi mesto, do katerega smo lahko v 'objektivni distanci', marveč — glede na naš odnos do **bivajočega** — vselejšnje mesto **Drugega**, ki uglašuje sam naš odnos do bivajočega, ne da bi bilo kadarkoli v njem **prisotno**; Drugo Mesto, ki ga '**nikjer ni**', ki pa nas prav v tem obvladuje. S tem seveda njen 'onto-

loški status' ni ekspliciran, pokaže pa se nesmiselnost samega iskanja tega 'statusa', saj je (sedaj ne več »struktura«, marveč **red Simbolnega**) kot Nezavedno **sam Vmes**, ono, kar je vselej 'med' nami in stvarmi in s tem uglašuje naš odnos do bivajočega — sama Vmesnost mišljenja in biti, ki seveda nima 'ontološkega statusa'.

DODATEK II: OBČE-POSAMIČNO

V primeru klasifikacije nam obče pomeni indiferenten medij svojih posebnosti: Npr. »svetovni nazor nasploh«, kamor spadajo posamični svetovni nazori v njih posebni določenosti. Ta indiferentnost občega je v Diltheyevem primeru ontološko utemeljena v samem Življenju kot indiferentnem in nevtralnem mediju, ki nam omogoči prosto 'sprehajanje' po zgodovinskem izkustvu s »podoživljanjem«. Če pa nasprotno — kot npr. v Gadamerjevi hermeneutiki — nikoli ne moremo doseči te točke indiferentnosti in nezgodovinskosti, tj. abstrakcije od dialoga, od dostopa do tradicije skozi lastno zgodovinsko situacijo, tedaj tudi obče ne more zadobiti značaj indirefentnega medija, marveč ostaja ireduktibilno vpeto v gibanje 'posebnega': Obča klasifikacija ni mogoča zato, ker je vsak poseben »svetovni nazor« v sebi totalnost, celota, od koder se razpre poseben, iz njega uglašen, pogled na celoto vseh »svetovnih nazorov«; z drugimi besedami, vsak poseben »svetovni nazor« poda v sebi svoje načelo »klasifikacije« občega, celote vseh »svetovnih nazorov«, in to, česar ni mogoče nikoli doseči (ker bi to pomenilo konec same zgodovinskosti), je prav 'objektivna' klasifikacija, ki bi abstrahirala od lastne zgodovinskosti. Tu pa že vidimo temeljno razliko do Hegla: Ker Hegel zapopade konec zgodovine, pri njemu Obče sicer ni indiferenten medij, marveč zmore dovolj moči, da se prepusti Posebnemu, toda prav v tem se ne zgubi, marveč zaobseže njegovo gibanje v sebi; pri Gadamerju pa zaradi ireduktibilne zgodovinskosti ne moremo doseči Občega, ki bi zaobseglo gibanje Posebnega, tj. sâmo Obče ostane vpeto v gibanje Posebnega, ne da bi ga lahko zaobseglo. (Od tod izvira poudarjanje, da se te problematike ne da zvesti na odnos obče-posamično.)

V čem leži tedaj razlika heglovske konkretne občosti, ki zaobseže v sebi gibanje posebnega, do strukturalističnega 'super-racionalizma'? V obeh primerih gre namreč za isti problem: kako prevladati formalizem, ki postavi nasproti obči formi neobvladljivo vsebino-materijo. Pri Heglu je sâmo obče v svoji enostavnosti-istovetnosti, ki je vselej istovetnost istovetnosti in ne-istovetnosti, tisto, ki v sebi zaobseže posebno, ki se konkretizira v spekulativnem gibanju pojma, medtem ko je pri strukturalizmu obratno občost strukture prazna, tisto, kar povezuje strukturo v celoto, pa je sama strukturalna matrica, 'mehanska' kombinatorika vseh možnih variant iz danih elementov (torej prav različnost variant — sistem njih razlik). Tedaj je strukturalizem (heglovsko rečeno) dovršeno načelo formalizma: točka, ko lahko sama formalna, 'mehanska' kombinatorika **kot logika konkretnega** zaobseže vsebino in s tem ukine svojo formalnost. **Kot tak** ne rabi več 'filozofske utemeljitve' — saj z njim sama posebna znanost premaga svojo formalnost in s tem posebnost. **Kot tak** tudi zaznamuje 'nevarnost' v Heideggrovem pomenu: saj šele z njim sama posebna znanost postane 'totalna', ne pušča več zunaj sebe načeloma nobene 'nedostopne konkretne vsebine', s čimer se ji odpre 'totalno' razpolaganje. Na tem mestu je posebno jasno, kako ne zadostuje splošna ugotovitev, da

je pač strukturalizem kot sleherna sodobna znanost naperjen na možno razpolaganje — prav s specifičnostjo njegove metode kot **logike konkretnega** je treba izpostaviti njegovo posebno mesto v tej konstelaciji: logika konkretnega mu omogoči generiranje vse konkretne vsebine in s tem ‚totalno‘ razpolaganje, s čimer možnost razpolaganja šele pride do svojega vrhunca in s tem kraja.

LITERATURA:

- Lacan, J.: *Ecrits*, Ed. du Seuil (E); *Psychanalyse et Médecine*, v *Lettres de l'École freudienne*, No 1.
- Rifflet-Lemaire, A.: Jacques Lacan, Charles Dessart (Bruxelles).
- Safouan, M.: *De la structure en psychanalyse*, v *Qu'est-ce que le structuralisme*, Ed. du Seuil (Saf).
- Wahl, F.: *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, v *ibid.* (PeS).
- Aulagnier-Spairani, P.: prispevek v zborniku *le Désir et la Perversion*, Ed. du Seuil.
- Green, A.: *L'oeil en trop*, Ed. de Minuit.
- Leclaire, S.: *L'analyste a sa place?*, v *Cahiers pour l'analyse 1*; *Psychanalyser*, Ed. du Seuil.
- Miller, J.-A.: *Action de la structure*, v *Cahiers pour l'analyse 9*.
- Levi-Strauss, C.: *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*, v *M. M., Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950 (IM).
- Simonis, Y.: *Claude Levi-Strauss ou la »passion de l'inceste«*, Paris 1968 (Sim).
- Barthes, R.: *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit (KMS).
- Freud, S.: *Jenseits des Lustprinzips*.
- Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp;
- Lorenzer, A. in drugi: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, edition suhrkamp, Suhrkamp.
- Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer; *Der Ursprung des Kunstwerkes in Der Spruch des Anaximander*, v *Holzwege*, Klostermann; *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer; *Alétheia*, v *Vorträge und Aufsätze*, Neske; *Zur Seinsfrage*, Klostermann; *Der Satz der Identität*, v *Identität und Differenz*, Neske; *Evropski nihilizem*, CZ; *Die Sprache*, Aus einem Gespräch von der Sprache, *Das Wesen der Sprache*, *Das Wort*, *Der Weg zur Sprache*, v *Unterwegs zur Sprache*, Neske; *Zeit und Sein in Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, v *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer; *Heraklit* (z E. Finkom), Klostermann.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*; *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*.
- Hyppolite, J.: *Logique et existence*, P. U. F.
- Scheler, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.
- Hribar, T.: *Spornost ontološke diference*, *Problemi-Razprave*.
- Močnik, R.: *Mesčevo zlato*, *Problemi 106—107*.
- Žižek, S.: *Zapora kaznosti I.*, *Problemi 102*; *Užitak-rad-govor*, *Ideje*, letnik 1971.

UVOD VŠ TUDIJ HERMENEVTIKE*

Na vprašanje, kaj je pravzaprav hermenevtika, lahko na kratko odgovorimo takole: **hermenevtika je teorija razumevanja**. Razumevanje je temeljni fenomen medčloveških odnosov in človeških odnosov do vsega bivajoče sploh. Kjerkoli in kakorkoli srečamo človeškost — bodisi v preteklosti opredmeteno v človeških delih ali živo v danih človeških odnosih — povsod tu naletimo tudi na razumevanje in smo sami postavljeni pred nalogo razumetja vsega tega. Že iz tega vidimo, da mora torej biti razumevanje nekako najtesnije povezano s človeškostjo človeka, t. j. s tistim, po čemer človek sploh je človek — torej z bistvom človeka. Pri tem je razumevanje celo izvirnejše od razlage ali pojmovanja česa. Očitno je namreč, da lahko nekaj razložimo in pojмимо šele, če smo to prej razumeli. Razlaga in pojmovanje je potemtakem delni že izvedeni moment razumevanja. Če gre za razumevanje kompleksnih tvorb, je seveda razumevanje proces, v kategorija sta nerazločljivo vtkana tudi razlaga in pojmovanje. Vendar tudi tu vsakemu nadaljnjemu koraku razlage in pojmovanja nujno predhodi razumevanje. Prav zato tudi pravimo, da je razumevanje temeljni fenomen vseh človeških razmerij. Nekateri teoretiki hermenevtike so prav zato označili razumevanje kot **prafenomen**.

Sama beseda »hermenevtika« izvira iz grške besede **hermeneúein** (**hermeneús, hermeneía**) izreči, izraziti, pojasniti, razložiti oziroma »napraviti nekaj razumljivo«. Odtod **hermeneutiké téchne** — je veščina razlaganja, tolmačenja. Hermes je v grški mitologiji posredovalec med bogovi in ljudmi. Hermenevtika označuje torej tisto »sredino« (posredovanje), v kateri se konstituirajo pomeni vsega razumevnega. Beseda **hermenevtika** se pojavi šele v novem veku evropske zgodovine kot oznaka **veščine razumevanja** ali **razlaganja** starih tekstov. V nadaljnjem razvoju beseda hermenevtika ne označuje le praktične veščine razlaganja starih tekstov in njenih pravil, temveč vse bolj označuje čisto teoretično disciplino, ki daleč presega okvir in potrebe praktičnega razlaganja antičnih tekstov in celo vseh jezikovnih proizvodov sploh (od starih do najnovejših, od tekstov do neposrednega govora) ter sega v temeljne filozofske probleme, v temelje duhovnih znanosti in nazadnje tudi v samo bistvo človeka. Kot taka seveda prav tako presega tudi tisto določenost, po kateri naj bi označevala posebno metodo. Beseda hermenevtika, omenjena skupaj s káko konkretno znanostjo, označuje poseben vidik hermenevtike kot obče metode v njeni uporabi, npr. filološka hermenevtika, psihološka, sociološka, pravna hermenevtika, teološka hermenevtika ipd.

* Uvodni odlomek iz raziskave o hermenevtiki na ISF, ki jo financira Sklad B. Kidriča.

Kje pravzaprav najprej in najpogosteje — pravzaprav vedno — naletimo na fenomen razumevanja v tistem smislu, kakor ga obravnava hermenevtika v svoji dolgi tradiciji? To so pravzaprav vsi medčloveški odnosi v najširšem smislu besede. Če omejimo za sedaj razumevanje na medčloveške odnose, si lahko to ponazorimo z zamišljeno podobo. Če npr. zaidemo v kak nenaseljen kraj, srečujemo sicer mnogo stvari, ne da bi nam bilo treba v našem smislu kaj posebej razumeti. (Seveda moramo v širšem smislu razumeti tudi te naravne stvari, ki jih srečujemo v takem pustem kraju, vendar za zdaj lahko v skladu z našo omejitvijo od tega abstrahiramo). Če pa na naši poti naletimo na stvari, ki očitno niso mogle nastati naravno, temveč slutimo v njihovi biti človeško roko, smo pred zahtevo razumevanja teh stvari. Tako lahko npr. najdemo na kako gladko skalo vklesane pravilne geometrijske like ali podobno. Takoj smo pred vprašanjem, kaj ti liki **pomenijo** sredi prazne in neobljudene puščave. Pa tudi, če nam kdo kaj pripoveduje ali če kaj beremo ipd., smo postavljeni pred zahtevo razumetja rečenega, branega ipd., t. j. skušamo razvozlati **pomen**.

Vidimo torej, da moramo na vprašanje, kdaj pravzaprav **razumemo**, odgovoriti: **nekaj razumemo, ko se nam razsvetli njegov pomen**. Vsako **razumevanje** nujno intendira neki **pomen** in kjer gre za razumevanje, tam gre za pomene. Razlage in pojmovanja sledijo nekako še neartikuliranemu »intuitivnemu« razumetju pomena.

Ta navidez neproblematični odnos pa se do skrajnosti zaplete, če se vprašamo, kako pa razumevajoč pridemo do pomena in od kod nam zagotovila za ustreznost v razumevanju intendiranega pomena s samo razumevno stvarjo. Če se vrnemo k našemu zamišljenemu primeru, vidimo, da so to razumevno (to, kar je treba razumeti) na skalo vklesani geometrijski liki ali neki znaki. Toda že to, da so to vklesani geometrijski liki ali znaki, je že nekako razloženi pomen, ki ga skušamo doumeti še v njegovem nadaljnjem pomenu. Toda ne upoštevajmo spet te težave in sprejmimo domnevo, da so to res taki znaki. Sedaj nam gre za dognanje njihovega pomena v neobljudeni puščavi. Ker po že sprejeti predhodni razlagi tistih likov nimamo za naravno naključje, temveč za človeško delo, iščemo v njih neko človeško sporočilo, ki ga lahko razumemo, uvidimo njegov pomen. Tisti znaki so lahko nam še neznane črke in imamo torej pred seboj zapis, lahko pa so tudi kaj drugega. Da bi ta možni zapis razvozlati, moramo poznati ali spoznati razne pisave in jezike. Ko spoznamo pisave, moramo ugotoviti njegovo pristnost in doumeti jezik, dalje moramo iskati okoliščine, v katerih je ta zapis nastal, namen njegovega nastanka, dobo ali zgodovinski čas nastanka, avtorja itd. itd. Vse to so nujni pogoji razumevanja **pomena** najdenih znakov, kolikor sploh gre za znake. Nekateri hermenevtični teoretiki sploh definirajo hermenevtiko kot teorijo razmerja med **znakom in označenim**, pri čemer je označeno **pomen**, namreč pomen znakov. Seveda je vedno možno, da razumevajoči pri razumevanju znakov zgreši označeno, t. j., da zgreši v našem primeru pravi pomen najdenih znakov. Pokaže se tudi lahko, da jih je mogoče razumeti na različne načine. Pokaže se skratka, da je razumevajoče dojetje pomena in razlaga teh znakov (izpostavitvev, njihovega pomena) v mnogočem in lahko celo odločilno odvisna od tistega, kar razumevajoči že vnaprej prinaša s seboj v življenjskih izkušnjah, znanju, interesih, namenih, verovanjih itd. Glede na te razlike razumevajočega je torej različno tudi razumevanje — mahoma

imamo lahko pred seboj več pomenov istega. In vprašanje je, ali je to sploh možno in kako bi se bilo mogoče izogniti tem nemožnim razlikam in dojeti »pravi«, t. j. razumevni stvari sami pripadajoči pomen, edino možno označeno. Toda s tem smo pravzaprav že nekoliko prehiteli v hermenevtično teorijo. Izvorno je razumevanje med ljudmi neproblematično, tako rekoč samoumevno, brez refleksije o možnem medsebojnem nerazumevanju, nesporazumu ipd. in je kot tako nepogrešljivi moment v nuji vsakdanjega življenja v skupnosti. In razumevanje najbrž nikoli ne bi postalo problematično in ne bi pritegnilo nase posebne teoretične pozornosti, če ne bi medsebojno nerazumevanje in nesporazum od najmanjših vsakdanjosti pa do stvari, ki se tičejo obstanka celih ljudstev, usodno posegal v življenjski potek ljudi. V tej praktični življenjski strani razumevanja navsezadnje korenini hermenevtika kot teorija razumevanja, ki reflektira okoliščine in pogoje, domet in meje razumevanja sploh. Nobena človeška skupnost ni brez razumevanja mogoča. Nerazumevanje ima lahko usodne posledice za skupnost in posameznika. Vpogled v **možnost** nerazumevanja, težnja za pravilnim razumevanjem in premislek možnosti, okoliščin, pogojev, oblik in mej pravilnega razumevanja je torej v človeški skupnosti nujnost. Tu ima hermenevtika kot večšina in kot teorija razumevanja — čeprav v svoji navidezni abstraktni teoretični odmaknjenosti od praktičnega življenja — svoja tla, iz katerih raste. Za zdaj naj ostane odprto, ali ta tla hermenevtiko tudi brez ostanka utemeljujejo.

Čeprav vidimo tla hermenevtike kot teorije razumevanja v odločilni praktični vlogi razumevanja v človeški skupnosti, pa historični razvoj hermenevtike začenja docela drugje, na področjih, ki se zdijo močno odmaknjena od praktičnega življenja človeških družb. Vpogled v možnost nerazumevanja in nesporazuma (ne glede na to, za kaj pri tem gre) med ljudmi in dvom v veljavne razlage in pojmovanja se je odprl ob religijskem in literarnem izročilu, v teologiji in filologiji. Hermenevtika je veljala tu kot skupek pravil pravilnega razlaganja spisov in se je nanašala na prakso razlaganja, na egsegezo. Torej je imela tudi v tem smislu praktični pomen. O tem bomo govorili več pozneje. Vpogled v možnost nerazumevanja in dvom v samoumevnost razumevanja pomena sporočil in izročil (bodi ustnih ali pisanih ali kako drugače v znakih uobličjenih) ali na kratko **pomenskih oblik** je tako rekoč izhodiščna situacija hermenevtike, njen fakt.

Pomske oblike zajemajo sploh vsa opredmetenja človeka. Mnogi teoretiki hermenevtike imajo v skladu s svojim pojmovanjem človeškosti kot duhovnosti pomske oblike v najširšem smislu za objektivacije duha. Predpostavka pri tem je kozmična univerzalnost duha, ne da bi se ozirala na to, ali je ta duh v človeških ali kakih drugih bitjih. Ker pa menimo, da je duh le moment totalitete človeka, bomo pomske oblike preprosto imeli za objektivacije oziroma opredmetenja **človeka**; isto povedo tudi besede **znaki, izkazovanja ali izražanja, izrazi** človeka, če znak ali izraz razumemo v dovolj širokem smislu. Razumevanje kot prafenomen človeških odnosov v zgodovinski človeški skupnosti se nanaša torej na celoto pomenskih oblik ali znakov kot opredmetenj ali izrazov človeka.

Odveč se mi zdi tu posebej dokazovati, da o **znaku** ali **izrazu** načelno ni mogoče govoriti brez nekega **pomena**, ki je njegovo označeno, pa naj bo ta pomen — kot mejna možnost — celo tudi »brez-pomenskost«. Mogoče je raziskovati sam znak kot znak, ne glede na

pomen, vendar že to implicira predpostavko **pomena** in v tem smislu **nakazovalni** oz. **označevalni** značaj znaka. Povsem drugi problem pa se odpira iz vpogleda, da vsak znak kaže spet na neki drugi znak in ta spet naprej na druge znake brez kraja. Vendar vrnimo se k toku našega uvodnega orisa hermenevtične problematike.

Dvom v samoumevnost ustreznega razumevanja pomenskih oblik kot izrazov človeka in težnja po ustreznem in pravilnem razumevanju le-teh, volja do pravilnosti razumevanja je gonilo hermenevtike. O tem pravi zgodovinar hermenevtike Joachim Wach naslednje: »Tu, pri razumevanju izraza, je možnost nerazumevanja, napačnega razumevanja zelo velika: skepsi se odpira široko področje. Se zdi spričo tega sploh še možno razumeti? — Volja do razumevanja je bila močnejša kot vse ovire. Težavam, ki jih je moral človek pri tem razumevanju premagati in jih še mora premagovati, je refleksija dorasla. Čez vsa sredstva in umetnije, prijeme in tehnike, ki jih je izumil, da bi mogel razumeti, je človeški duh spet izumljal in ustvaril mogočne sisteme, **teorijo**.«* Volja do razumevanja odstranjuje ovire razumevanja s pomočjo hermenevtične teorije in pelje tako k pravilnemu razumevanju pomenskih oblik ali znakov kot izrazov človeka, pelje k zagotovitvi pomenov teh izrazov, k zanesljivim razlagam in pojmovanju. Iz tega zlahka vidimo, da tudi hermenevtika sledi novoveški človekovi naravnosti k gotovosti in zanesljivosti vsega spoznanja, ki jo je prvič formuliral Descartes. Iz tega tudi razumemo dejstvo, da se je hermenevtika izredno razvila šele v novem veku evropske zgodovine. Tako je npr. Dilthey dognal, da lahko o hermenevtični teoriji v strogem smislu govorimo šele v času od reformacije naprej.** Reformatorji namreč niso pristali na princip dotedanega razlaganja svetega pisma iz cerkvene tradicije, temveč so postavili princip razumljivosti svetega pisma iz njega samega (kot teksta). V tej spremembi principa razlage svetega pisma se zrcali seveda celotno nasprotje med katolicizmom in protestantizmom. Spor med njima pa je pospešil razvoj hermenevtične teorije, ki se je prenašala tudi v druge vede, kjer pa je šlo prav za zanesljivost in gotovost **spoznanj**; razlaga tekstov pa je veljala za vrsto (koristnega) spoznanja. (Teologi so imeli — po Wachu — vodilno vlogo v razvoju hermenevtike tja do sredine 18. stoletja.)

Vendar pravilno razumevanje in s tem hermenevtika nima le praktičnega pomena za človekove vnanje življenjske smotre, ima izredno velik pomen tudi za človekovo **samorazumevanje**. To pa ima spet več vidikov in ravnin. Človek npr. lahko sebe razume iz vidika psihologije, sociologije, filozofije oz. metafizike. Pri tem moramo razločiti različne ravnine; hermenevtika je v psihologiji lahko posebna metoda njenega raziskovanja in si jo mora psihološka teorija razvijati kot tako; lahko pa je tudi predmet njenih raziskav, namreč psihološko preučevanje akta razumevanja in njegovih psihičnih pogojev — torej psihologija razumevanja. Podobno je v sociologiji: hermenevtika je lahko pomožna sociološka metoda, lahko pa je tudi predmet njenih raziskav, tj. ugotavljanje družbenih pogojev in determinant razumevanja ali sociologija razumevanja. V filozofiji pa je mnogo težje razločevati te ravnine, zakaj tudi filozofska bistvena utemeljitev razumevanja se sama nujno giblje že v nekem vnaprejšnjem »razumevanju« razumevanja samega, s čimer pa se filozofija

* J. Wach: Das Verstehen I, Einleitung, str. 2.

** Glej v »Gesamelte Schriften« V, str. 317—388 in II, str. 90, 245.

ne more zadovoljiti, saj mora vse svoje postavke izvorno utemeljiti. V tem se jasno pokaže znameniti hermenevtični krog razumevanja in je v najtesnejši zvezi s centralnim odprtim problemom hermenevtike danes. Razlika med znanstveno in filozofsko rabo ali obravnavo hermenevtike je ravno v načelno drugačni filozofski zastavitvi problema hermenevtike, kjer kako tematično nepojasnjeno vnaprejšnje razumetje (pred-razumetje) razumevanja v obravnavanju le-tega načelno ni dopustno, medtem ko se znanosti o tem ne sprašujejo.

Razen te težave je očitno, da je vsaka filozofija pravzaprav obenem tudi že človekovo samorazumevanje v celoti sveta. Hermenevtika kot teorija razumevanja je torej tu očitno najtesneje povezana in prepletena s filozofijo kot človekovim samorazumevanjem, ki si mora pojasniti tudi bistvo razumevanja. Tako je filozofska hermenevtika očitno temeljito različna od hermenevtike v duhovnih in družbenih znanostih.

Če smo v zvezi z vlogo hermenevtike v samorazumevanju človeka omenili le psihologijo, sociologijo in filozofijo, velja pa vendar tudi za druge družbene in duhovne znanosti, da posredno sodelujejo pri človekovem samorazumevanju v širšem smislu. Omenimo lahko npr. zgodovinopisje, filologijo, arheologijo idr. Te vede brez **reflektiranega** postopka razumevanja — torej brez hermenevtike — le težko shajajo. Tako hermenevtika ni le filozofski problem, temveč tudi problem teh znanosti, čeprav znanosti na **temeljna** bistvena vprašanja hermenevtike najbrž niso zmožna dajati odgovora in jih tudi ne postavljajo. Kar zmorejo je edino le razvijanje v vsaki specifičnih hermenevtičnih tehnik na eni in premislek v vsaki specifičnih predpostavk, pogojev in mej razumevanja znotraj vsakokratnega področja dotične znanosti.

Če govorimo o **pomenskih oblikah** ali znakih kot izkazovanjih ali izrazih človeka, s katerimi ima hermenevtika opravka, moramo že uvodoma vsaj približno označiti vrste teh oblik ali znakov. Take pomenske oblike so govor in teksti, likovni proizvodi v najširšem smislu, tehnični proizvodi, orodja in naprave, običaji in navade, celotno človekovo obnašanje itd. Pomenske oblike tvorijo znakovne sisteme, tako npr. sistemi slišnih znakov (npr. govorice), sistemi vidnih znakov (npr. pisave) ipd. Na prvem mestu je gotovo **govorica** in njena fiksirana oblika — tekst. Nekateri, posebno starejši hermenevtiki sploh omejujejo hermenevtiko le na tekste oz. govor. Razumeti drugega pomeni torej najprej razumeti govor (ne le v smislu znanja tujega jezika). Odločilna pomenska oblika za hermenevtiko je prav govor in v tekstu fiksirani govor, ki se ohranja in v mnogo zanesljivejši obliki prehaja v zgodovinsko izročilo kot pa neposredni govor. S tem je razumevanju omogočeno premagovanje neposredne sedanosti živega govora. Prav pomenska prilagodljivost in gibkost odlikujeta govor in pisavo (oboje kot **znak** označenega pomena) pred vsemi drugimi pomenskimi oblikami. Konkretna hermenevtična praksa razlaganja ima najpogosteje opraviti prav z govorom fiksiranim v pisavi. Ker pa govor dejansko biva le v mnogoterosti različnih jezikov, ki jim ustreza tudi mnogoterost pisav, iz tega že slutimo, da govor kot najgibkejša in najodličnejša pomenska oblika (ali znakovni sistem) obenem tudi zelo zapleta razumevanje. Če k temu dodamo še zgodovinski čas in različnost družbenih razmer, navad, običajev, rab itd. v različnih časih in dobah, že slutimo, da ovire ustreznega razumevanja v tekstih ohranjenega govora izredno naraščajo. Pred razlagalca se postavlja nujna zahteva »živjetja« v različne zgodovinske dobe,

duhovne situacije, kulturne razlike, tuje jezike itd. Vedeti mora za načine in postopke tega »življenja« pri razlagi tekstov. Zato se ni čuditi, da se je tako izredno razrasla prav **filološka** znanost in da je ravno tu hermenevtika naredila tako velike razvojne korake. Horizont razumevanja se je s tem vse bolj širil, saj je zajemal najprej tuja ljudstva, nato pa tudi zunajevropske kulture do celote svetovne človeške kulture in civilizacije, tj. svetovno zgodovino. Prav zato ni naključje, da je reflektiranje procesa razumevanja, tj. teorija razumevanja, ki se sistematično osvešča načinov, pogojev in možnosti, dometa ovir in mej razumevanja, pripeljalo prav v filologiji do prvih velikih odkritij. Kot rezultat so bila iz take refleksije razumevanja izpostavljeni določna **pravila, sistem pravil razumevanja** zgodovinsko izročeni tekstov. Ta pravila pravilne razlage zadevajo poznavanje dotičnega jezika, vsa zgodovinska in kulturna ozadja, iz katerih delo izhaja, stilistične in literarne posebnosti dobe in pisca teksta, namen pisca dotičnega dela, razumevanje in razlaganje delov teksta iz njegove celote, zveze z drugimi sorodnimi teksti samega pisca ali njemu sorodnih drugih piscev iz dotične dobe, razlagalčev namen razlage dotičnega teksta ipd.

Razumevanje, ki je izvedeno po takih pravilih, ki je torej **sistematično**, se imenuje sistematična **razlaga** ali interpretacija, kar pa ne pomeni, da se razlaga v čemer koli bistveno razlikuje od razumevanja. Seveda se to ne nanaša le na tekste, temveč lahko tudi na druga človeška dela, ki so se ohranila v zgodovini (umetniška dela, tehnična dela, spomeniki in druge zgradbe itd. — skratka na vsako opredmetenje človeka) in ki jih imenujemo pomenske oblike, čeprav nekateri hermenevti to izključujejo iz področja hermenevtike. Vsaka skupina pomenskih oblik ima poleg občega svoj specialen sistem pravil razumevanja ali sistem pravil razlage. Vendar je bil v filologiji, razumljeni v najširšem smislu (tudi razlage svetega pisma spadajo sem), katere predmet je najbolj odlikovana človekova pomenska oblika, odločilno človekovo opredmetenje — tj. govor in tekst — sistem pravil razumevanja oz. razlage te pomenske oblike najbolj dognan.

Znotraj tako v najširšem smislu razumljene filologije je imelo za začetke in nadaljnji razvoj teorije razumevanja prav posebno vlogo razlaganje religijskih virov, predvsem svetega pisma. Nekateri zgodovinarji hermenevtike (npr. J. Wach) celo menijo, da je hermenevtika pravzaprav sploh izšla iz teoloških preučevanj religijskih spisov, saj so tu najprej razvili neka pravila razlaganja in to delo je trajalo več stoletij.

V zvezi z refleksijo ali tematično obravnavo razumevanja in postavljanjem sistema pravil razumevanja moramo omeniti še neko posebnost. Tej refleksiji in pravilom oziroma sploh hermenevtični teoriji so se in se nekateri še danes upirajo, sklicujoč se pri tem na naravno obdarjenost človeka z zmožnostjo razumevanja, ki je pri posameznikih lahko stopnjevana prav do genialnosti. Ne da bi želeli tu zanikati tako človekovo — pri posameznikih bolj ali manj razvito — »naravno« zmožnost razumevanja, je pa vendarle očitno, da faktilno obstajanje take zmožnosti še nikakor ni razlog proti sistematični **preiskavi** take faktilne zmožnosti in tudi ne razlog proti razvitju nji imanentnih pravil. Še celo pa taki pomisleki odpadejo, če se npr. o isti razumevni stvari kopičijo različne nasprotujoče si razlage. Vsak normalen človek razume in se v svojem razumevanju ravna po nekih neeksplicitnih pravilih. Tematična eksplikacija teh pravil, samoosveščenje bistvenega

ustroja procesa razumevanja zato le-tega nikakor ne ovira, temveč prej pospešuje in sistematizira. Nekaj podobnega opažamo tudi v logiki. Pravilno mišljenje vsakega človeka poteka po — njemu lahko še neeksplicitnih — logičnih zakonitostih, človek misli takorekoč nevede logično, kar pa še ne govori proti logiki kot teoriji pravilnega mišljenja.

Če pravimo, da je hermenevtika teorija razumevanja, je s tem povedano, da v hermenevtiki ne gre zgolj za skupek ali sistem pravil za praktično rabo pri razlaganju znakov ali pomenskih oblik, kakor so jo zelo dolgo obravnavali. Hermenevtika ne uči le tehnik razlaganja. Danes so bolj kot kdajkoli prej v hermenevtiki aktualna vprašanja, ki segajo daleč čez zahteve praktične uporabe pri razlaganju tekstov, daleč čez okvir kake »**veščine razumevanja**« ali kakega »**nauka o pravilnem razlaganju**«, za kar je veljala hermenevtika od 17. stoletja pa nekako tja do sredine 19. stoletja. Pot k temu »presežku« se je odprla pravzaprav s postavitvijo vprašanja, kaj so **predpostavke** vsega razumevanja in razlaganja v teologiji, filologiji in sploh v duhovnih in potem tudi v družbenih znanostih. Nobena teh znanosti pa ni zmogla v okviru svojega področja raziskovanja ustrezno in **do kraja** osvetliti teh **predpostavk** razumevanja, čeprav je lahko marsikaj koristnega odkrila o njih s svojega vidika. Tako je problem zadnjih predpostavk vsega razumevanja postal eden temeljnih filozofskih problemov novejšega časa (kot začetnika lahko tu omenimo Schleiermacherja in Dilthey-ja). Seveda ta problem hermenevtike ni postal filozofski problem izključno po tej vnani poti, tj., ker ni bil zadovoljivo rešljiv od znanosti samih. Omenjali smo že, da filozofija sama, znotraj svojega lastnega področja nujno zadene na problem razumevanja. Pri tem tudi ni bil in ni odločilen splošno znanstvenognoseološki aspekt filozofskega problema hermenevtike. Problem hermenevtike v filozofiji se je zaostril predvsem ob vprašanju o načelnem filozofskem pojmovanju **zgodovine in zgodovinskosti** in je še vedno odprt.* Njegovo skrajno ostrino lahko formuliramo takole. Vsako razumevanje skuša dojeti resnico in teži k resnici. Ker pa je vsak razumevajoči pri vsakem aktualnem razumevanju neogibno sam v nekem **zgodovinskem** horizontu razumevanja, ki nujno daje vsakokratnemu razumevajočemu neko pred-razumevanje razumevnega, je zato **resnica** razumevanja skoz in skoz vprašljiva. Razvoj hermenevtične teorije je namreč pripeljal do vpogleda, da je nujni predpogoj vsakega razumevanja česar koli neko pred-razumevanje razumevnega, ki vedno predhodi razumevanju. To pred-razumevanje pa je lahko zgodovinsko, torej spremenljivo; ker je kot **táko pogoj** razumevanja, je zato tudi vsako razumevanje česa različno glede na to zgodovinsko dano pred-razumevanje. S tem pa se nekako »utekočini« in relativira objektivna resnica **vseh** zgodovinskih faktov (ne le tekstov). V prispodobi rečeno: ne spreminja se le to, kar merimo, temveč se spreminja tudi **sámo** merilo; zmerjenega bi zato sploh ne bilo mogoče več primerjati ob kaki absolutni meri. Ti vpogledi, ki jih je dosledno razvil **Gadamer** (v knjigi »Wahrheit und Methode«), imajo seveda za dosedanja pojmovanja zgodovine in zgodovinskosti in zgodovinske objektivnosti skoraj katastrofalne posledice. Današnje odprto vpra-

* O tem pravi E. Coreth v uvodu k svoji knjigi »Grundfragen der Hermeneutik« tole: »So ist das Problem der Hermeneutik zu einem Grundproblem — vielleicht können wir sagen: zu **dem** Grundproblem — in philosophischen Denken der Gegenwart geworden.« — str. 7.

šanje hermenevtike zato je, ali bi bilo možno najti kako načelno pomenenje različnih zgodovinskih horizontov razumevanja (najti enotno, edinstveno pred-razumevanje). Zdi se, da je to v hermenevtični teoriji dognano neogibno pred-razumevanje (pred-sodek, kot pravi Gadamer) zelo blizu moderni strukturalistični misli o nadrejenih strukturah, ki določajo posameznikovo početje in ki se jim posameznik ne more izogniti. Kakega za vse sprejemljivega odgovora na to — iz zadrege spričo vpogledov moderne hermenevtično-filozofske misli izhajajoče — vprašanje doslej še ni. Obenem pa ni prav nič čudno, da se mnogi, čeprav z malo uspeha, tako zagrizeno borijo za spodbitje teh vpogledov (med njimi npr. predvsem E. Betti, ki se pri tem zelo pogosto* sklicuje na Hartmanovo ontologijo).

V tem relativiranju zgodovinske resnice je torej še danes odprti centralni problem filozofske hermenevtike, ki smo ga omenjali že ob omembi hermenevtičnega kroga. Posebej želim poudariti, da je ta sodobni hermenevtični problem mnogo tehtnejši in usodnejši od vseh dotlej znanih historističnih, tako imenovanih »zgodovinskih relativizmov«.

Ne da bi morali tu še bolj posegati naprej v poznejši prikaz, iz omenjenega vendarle že lahko zaslutimo, v čem je moderna hermenevtična teorija daleč preseгла svoja izhodiščna razglabljanja o razumevanju in razlagi tekstov. Kljub takemu presežku pa ostajajo hermenevtična dognanja in pravila razlaganja tekstov še naprej »veljavna« in torej tudi danes hermenevtika zato ni in ne more biti **samo** filozofski problem, čeprav v bistvenem je in ostaja filozofski problem. Prav zato bi bilo potrebno v širšem pregledu zgodovine hermenevtike orisati zgodovino »predfilozofske« hermenevtične teorije, kakor so jo razvili v svojem delu npr. G. Meier, J. H. Ernesti, Fr. Ast, Fr. A. Wolf, Boeck, W. v. Humboldt in mnogi drugi raziskovalci v duhovnih in družbenih znanostih (da niti ne omenim dolge vrste teologov — teoretikov hermenevtike), dalje filozofi Ranke, Droysen, Steinthal, Bernhardys, Reinhard, Ritschl in drugi. Za začetek bi bilo najbrž priporočljivo na kratko prikazati zgodovino hermenevtike v njenem poglavitnem razvojnem toku in premikih. Ta tok označujejo imena Fr. Ast in Fr. A. Wolf kot Schleiermacherjeva predhodnika, Schleiermacher in Dilthey ter nazadnje Husserl, Gadamer in Heidegger. In še pri tem prikazu poglavitnih premikov hermenevtike bi se bilo treba odpovedati historični izčrpnosti, temveč naj bi zgodovinski oris poglavitnega razvojnega toka hermenevtike služil le za **eksplikacijo celotne sistematične vsebine hermenevtike, tj. za eksplikacijo njenega celotnega pojmovnega »aparata«**. Taka izhodiščna omejitev je nujna, ker bi se sicer izgubili v neznansko obsežni hermenevtični literaturi. S to omejitvijo je omogočena tudi združitev historičnega in sistematičnega vidika eksplikacije vsebine hermenevtike. Ta eksplikacija bi šele dala podlago za obravnavo specialnih tem, predvsem, npr. pomen hermenevtike za posamezne socialne in duhovne znanosti in seveda tudi v filozofiji.

Če lahko o filozofski hermenevtiki v pristnem smislu govorimo šele od Schleiermacherja in Dilthey-a naprej, pa vendar ne smemo spregledati, da so filozofi že prej omenjali hermenevtiko in govorili o razumevanju in razlagi tekstov. Tu omenimo kot primer filozofe racionaliste npr. Spinozo, L. Meierja (sredina 18. stol.), Chr. Wolffa,

* E. Betti: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, J. C. B. Mohr, Tübingen 1962; tudi v svojem velikem delu.

Baumgartna idr. in tudi našega Fr. Karpeta. Kar njihovo obravnavanje hermenevtike razlikuje od filozofske hermenevtike v pristnem in globljem pomenu, je to, da imajo hermenevtiko le za neko pomožno metodo spoznavanja, ki pa ne zadeva neposredno v samo jedro filozofije, v njene centralne probleme, nima v nobenem pogledu ontološkega značaja. Prav zato je to hermenevtiko tudi treba označiti v tem smislu za »predfilozofsko«, čeprav jo obravnavajo filozofi. Sele s Schleiermacherjem in potem posebno Dilthey-jem* se začenja prava filozofska hermenevtika, ki ni ostala brez vpliva na hermenevtične teorije v znanostih, predvsem v filologiji in teologiji.

Od Schleiermacherja in Dilthey-ja naprej so mnogi filozofi in tudi drugi raziskovalci vse do danes »zavzemali stališča« do hermenevtike — posebno v zvezi z diskusijo o pojmovanju zgodovine in zgodovinske objektivnosti in razvili s tem v zvezi marsikatero tehtno, zanimivo misel, ki bi jo izčrpnjši pregled zgodovine hermenevtike moral upoštevati. Tu lahko omenimo Herderja, Sprangerja, G. Simmela, Litta, Rothackerja, Schelerja, Th. Lippsa, H. Lippsa, W. Sombarta, Maxa Webra, predvsem O. Bollnowa in še mnoge druge. Njihove za hermenevtiko pomembne misli se ne tičejo le filozofske problematike, temveč obravnavajo tudi probleme hermenevtike npr. v psihologiji, jezikoslovju, pedagogiki in sociologiji.

Posebej velja omeniti občo ali spoznavoslovno zasnovano hermenevtiko E. Bettija, ki je to vrsto hermenevtike kot metode zares sistematično razvil. V nji je povzel in sistematičiral rezultate celotnega razvoja splošne oziroma spoznavoslovne hermenevtike in podpril takorekoč vsak svoj stavek z navedbo njegovega izvora v (pretežno novejši) zgodovini evropskega mišljenja in teorije. Čeprav v razvoju hermenevtike njegovo delo ni prineslo kakega bistvenega premika, ima Betti zaradi svoje izčrpnosti sistematičnosti za hermenevtiko kot metodo velike zasluge in v zgodovini hermenevtike posebno mesto. Njegova hermenevtična teorija je nedvomno vrh dosedanje obče ali spoznavoslovne hermenevtike.

* O tem govori tudi H. Heimsoeth v »Zgodovini filozofije« od Windelbanda in Heimsoetha, S. 47, 4.

SPORNOST ONTOLOŠKE DIFERENCE

1. Ontološka diferenca

Filozofija istoveti in zato zatrjuje istovetnost biti in bivajočega. Razume bit kot bit bivajočega ter jo razlaga kot bivajočnost bivajočega oziroma kot najvišje bivajoče. Ta IN med bitjo IN bivajočim ji zato pomeni le razliko **znotraj** istovetnosti (vse metafizične razlike so znotraj-istovetnostne razlike) biti in bivajočega, razliko znotraj bivajočega oziroma razliko med bolj in manj bivajočim (**ne-bivajočim**, kolikor gre za metafizični nič).

Heideggrova zastavitev vprašanja po ontološki diferenci iztrga razliko znotrajistovetnostnemu; znotrajbivajočnostnemu območju. Pritisne jo v ospredje, tako da sta bit in bivajoče zdaj razumljena ne iz njune istovetnosti, marveč iz razlike. Ne le razumljena: »tako bit kot tudi bivajoče se vsak nas voj način pojavljata iz difference sem (ID 55)«. Pojavljata, prikazujeta se ne le v razliki, ampak **iz razlike**. Razlika MED bitjo IN bivajočim naj bi bila torej na neki način pred bitjo in bivajočim, pred njima samima. Toda, kako naj bi bila ta razlika kot pred-razlika razlika prav biti IN bivajočega?

In kaj naj pomeni IN med bitjo IN bivajočim, če je med njima le čista razlika, čista različnost in drugega nič? Čemu tedaj neki IN med njima? Je možen neki obrat razmerja, v katerem je bila razlika zmeraj znotraj-istovetnostna razlika? Je možen obrat v razmerje, v katerem bi bila istovetnost zmeraj že istovetnost znotraj razlike? Si je tak obrat sploh možno zamisliti? Je možno misliti obrat npr. s ponavljanjem diferencirajoče se identitete kot čiste notranjosti (Hegel) v s ponotranjanjem identificirajočo se diferenco kot čisto vnanjost? V tem je začetna, ne končna, spornost ontološke difference.

Filozofija je filozofija le, kolikor je mišljenje identitete; ontološke identitete biti in bivajočega, identitete biti in mišljenja, nazadnje identitete biti in človeka (če je mišljenje zmeraj že mišljenje človeka). Iz mišljenja identitete, iz metafizike identitete zato ni mogoč obrat v nekakšno metafiziko difference, kakor je bil sicer mogoč obrat iz metafizike nadčutnosti (ideje, duha) v metafiziko čutnosti (telesnosti, potrebe). Obrat iz metafizike nadčutnosti v metafiziko čutnosti je znotrajmetafizični (znotrajidentitetnostni) obrat, obrat znotraj lastnih možnosti metafizike, t. j. identitetnosti. S tem pa so obratne možnosti metafizike (ontologije) že tudi izčrpane. Odslej je mogoč obrat le iz metafizike, ne pa v metafiziki. Zato bi bilo prav, da se že enkrat za-piše, da je tudi izraz ontološka diferenca, kolikor ne gre za znotraj-

identitetnostno (znotrajontološko: znotrajmetafizično) razliko, nemo- goč izraz.

Nikakršna metafizika difference ni mogoča. Ne le zato, ker bi bila nekaj nezaslišanega in nedopovedljivega, ampak najpoprej zato, ker ne bi bila **nekaj**. Ker ne bi bila bivajoče, ker torej ne bi imela identi- tete, ker ne bi izključevala le zakona protislovja, ampak vsakršen za- kon sploh. Skratka, to bi bila metafizika, ki bi izključevala vse me- tafizično. Bila bi anti-metafizika: čisto trošenje ali trošenje brez zbra- nega.

Iz te nemožne možnosti anti-metafizike se potlej seveda da po- kazati tudi na nemožnost čiste metafizike: čiste zbranosti brez raz- trosenega in njegovega zbiranja, čiste identitete brez različnega in raz- likovanega. Se da, toda le z nepremišljenim preskokom. Kajti nemož- nost anti-metafizike ni in sploh ne more biti nemožnost **čiste** anti- metafizike, kakor da bi bila možna nekakšna nečista anti-metafizika. Nečista je lahko le metafizika, kolikor njeno čistost, njeno identiteto zmeraj že onečiščuje razlika; toda znotraj-istovetnostna razlika, ne pa nekakšna čista razlika. Čiste razlike ni. Je lahko le težnja k čisti, t. j. istovetni istovetnosti.

Na kar kaže nemožnost anti-metafizike, je zato le to, da je raz- lika vselej možna edino kot znotrajistovetnostna razlika: kot **raz-**lika lika. Ni razlike brez lika. Ne kaže pa še na možnost ali nemožnost čiste metafizike, čiste istovetnosti: lika brez raz-like.

Nadaljnje razglabljanje v okviru tega, da je metafizika difference nemožna oziroma, da je razlika možna le kot **raz-lika**, verjetno ne- izogibno pripelje do zaključka, da je nemožna tudi čista identiteta, čista metafizika. Da je metafizika, kolikor je metafizika, zmeraj že čista metafizika. Če je po eni strani razlika zmeraj že znotrajistovet- nostna razlika, pa po drugi strani šele razlika in z njo različnost raz- bijeta brezličnost na like. Drugače rečeno: metafizika je umazana me- tafizika ali pa je ni.

Vendar Heideggra ne privlači toliko ta korak dalje, kolikor korak nazaj. Lik sam je prav tako zmeraj že nekaj bivajočega, kakor je bi- vajoče tudi vse ono raz-lično. Tako istovetnost kot različnost sta zato opredelitvi bivajočega ali bivajočnostni opredelitvi. Razlika med bitjo in bivajočim, ki nikdar ne more biti bivajočnostna opredelitev, je to- rej lahko le razlika, ki ni razlika, ki ne razlikuje in se ne nanaša na ničesar raz-ličnostnega. Če razmerje med bitjo in bivajočim ni razmer- je istovetnosti, zaradi tega potemtakem še ni razmerje različnosti. Na- robe: prav zaradi tega, ker ni istovetnostno, tudi različnostno razmer- je ni.

To pomeni: razlika, ki ni razlika, zato še ni istovetnost. Kolikor istovetnost ni nič različnostnega, raz-lika pa v svojem RAZ- nič isto- vetnostnega, se ob tem seveda ni mogoče na neki premaknjeni ravni vprašati po nekakšni morebitni istovetnosti med samo istovetnostjo in razliko ali po razliki med samo razliko in istovetnostjo. Ostane le bežno vprašanje, mimo katerega ne moremo: vprašanje po ISTEM istovetnosti IN razlike. Po ISTEM, ki »še ni istovetnost« in ki tudi še ni razlika; ki se izmika tako razliki kot istovetnosti, vendar pa se njemu ne moreta izmakniti niti istovetnost niti razlika.

Četorej razmerje med bitjo in bivajočim ni niti istovetnostno niti različnostno, tedaj ne more biti to razmerje nič drugega kot razmer- je ISTEGA. Ker nam gre za spornost ontološke difference, se, preden preidemo k obravnavi ISTEGA istovetnosti IN razlike ali celo k raz-

merju med tem ISTIM in ISTIM biti IN bivajočega, zadržimo ob ISTEM kot ontološki diferenci, ob samem ISTEM biti IN bivajočega.

Bit IN bivajoče sta iz ISTEGA v ISTEM. ISTO ni niti identiteta niti diferenca; biti IN bivajočega niti ne identificira niti ne diferencira. Drži pa ju v razmerju.

Razmerje med bitjo IN bivajočim šele razpira odločilno spornost ontološke difference. Ontološka diferenca, kot ISTO biti IN bivajočega, kot ta IN biti IN bivajočega, zadržuje bit v dimenziji bivajočega prav s tem, ko vzdržuje razmerje med njima. Biti ne pusti iz razmerja do bivajočega, ne prepusti je iz biti kot biti **bivajočega** v bit **kot** bit. To hkrati pomeni, da bit lahko **je**, da jo ISTO kot ontološka diferenca lahko pusti **biti** le, če naj bit **biva**, če **je** bivajoče: če kot bit bivajočega prehaja (se zastira) v bivajoče, ne da bi vanj in v njem seveda prešla (se zastrla). Z njo pa tudi ontološka diferenca. Odstira se lahko le zastrto. Ontološka diferenca je torej lahko le na ta način, da je ni.

Toda razmerje ne bi bilo razmerje, če ne bi zaobrnjeno držalo tudi narobe: ontološka diferenca ni, ker je. Se zastira, ker ni, če se odstira. Bit in bivajoče sta po ontološki diferenci v razmerju, če in ker si sopripadata v raznosu, če sta razprta v »medsebojnem obkroževanju«. Če sta v raznosu kot razporu zmeraj že raznašana, t. j. neizbrisljivo raznošena, čeprav je njun razpor hkrati vselej brisan po nosečem razmerju med njima.

Spornost ontološke difference je v razporu kot raznosu tako zaokrožena. »Rznos je kroženje... (ID 57)«. Bit IN bivajoče sta v »medsebojnem obkroževanju»: bit je zmeraj že v položaju bivajočega, bivajoče je zmeraj že na mestu biti. »Zmeraj že« preprečuje, da bi med njima kdaj nastopila najsibo čista istovetnost najsibo »čista« razlika. ISTO biti IN bivajočega je položaj njunega razhajajočega srečavanja. Toda zakaj ISTO kot ta položaj ni nekaj mirujoče trdnega, zakaj ta položaj nima imena metafizike vzdržujočega absolutnega fundamenta, marveč je kot rznos »kroženje«? Kako naj poteka obkroževanje medsebojno obkrožujočih se, če ni gotovega centra tega obkroževanja, če ni trdne srečevalne točke razhajajočih se? Vprašanji nas spravljata s tira. Kajti izpričujeta nam, da spornost ontološke difference kot razpora (rznosa) z njeno zaokrožitvijo nikakor še ni odpravljena.

V čem je spornost razmerja med kroženjem IN v obkroževanju medsebojno obkrožujočih? Spornost razmerja je razmerje samo, je v razmerju spornosti. Ontološka diferenca kot ISTO biti IN bivajočega ju drži v razmerju. Toda v razmerju ju ontološka diferenca drži le, kolikor drži razmerje njo samo. Kot ISTO ontološka diferenca ni zgolj razmerje **med** bitjo IN bivajočim, ni zgolj »vmes«, ampak je hkrati zajeta v razmerje **do** enega in drugega. Ni le razpor, ampak je sama v razporu. Zato je ISTO kot ontološka diferenca v razpornosti s samim seboj. Ni ISTO od ISTEGA sem h ISTEMU, temveč se razpira kot identiteta IN diferenca biti IN bivajočega. ISTO se razpira v spor s samim seboj.

Spornost ontološke difference je v njeni razpornosti. Ker je v sporu s samo seboj, je v gibanju, je potovanje. Ker je v razporu do biti IN bivajočega, njuno raznašanje, je u-potovanje. Ker se odstira skozi zastiranje, razpira skozi zapiranje, se že vselej vrača k sebi sami. Njeno potovanje je zato kroženje, njeno u-potovanje raznašanje biti in bivajočega v medsebojno obkroževanje.

Ob ontološki diferenci torej še zmeraj ostane vprašanje ISTEGA kot **možnosti** razpornosti oziroma ISTEGA v njegovi **nerazpornosti**. Da bi mišljenje moglo rekati ISTO od ISTEGA sem k ISTEMU, se mora zato iz metafizike premakniti ne le v območje ontološke difference, ampak tudi iz tega območja kot območja sporne razpornosti.

2. Dvojni premik

Prvi premik je premik iz pozabljene sledi ontološke difference v metafizični diferenci med **esse** essentia in **esse** existentia (primerjaj K 202) v mišljenje biti ne glede na esenco ali eksistenco, marveč edine glede na razliko biti do bivajočega: najsibo esencialno najsibo eksistencialno bivajočega. ISTO esence in eksistence je bit v svoji diferenci do takšnega ali drugačnega bivajočega. S tem premikom je torej že napravljen premik k ISTEMU, toda ISTO je neizogibno mišljeno v raznosu ali razporu: ali v oddaljenosti od identitete biti in bivajočega ali v bližini do difference biti in bivajočega. Mišljenje, da bi se izmaknilo ontološki identiteti, se zateka k ontološki diferenci. V takšnem oddaljevanju in približevanju, v tem izmikanju in zatekanju se mora mišljenje kajpada nenehno ozirati tako na identiteto kot na diferenco. Zato se nenehno le **pripravlja**, da bi mislilo edino ISTO. Da bi zmoglo odpravo svoje pripravljavnosti, da bi se iz pripravljajočega presadilo v misleče mišljenje, mišljenje ISTEGA kot ISTEGA, je potreben še en premik: premik iz ontološke difference v kraj ISTEGA kot ISTEGA.

Potreben je premik v ontološko diferenco do-puščajoči kraj. Dopuščajoči kraj ontološke difference kot razpornosti je lahko le kraj nerazpornosti. Če je ontološka diferenca razpor biti in bivajočega, na drugih ravneh: svetlobe in sence, klica in odmeva, izvora in sledi, je ta razpor dopuščajoča nerazpornost skrivališče ISTEGA: kraj teme, kraj tišine, kraj kot nasproti-kraj (Gegend). Razpor je dopuščan po nečem nerazpornem, ga kot odprtost sprošča zaprtost. Sproščenost, ki jo prinaša sproščanje, t. j. neskritost, ki jo privaja razkrivanje, je dopuščana po skritosti. Skritost je srce ne-skritosti: ne spada k njej »kot goli dodatek, ne tako kot senca k luči (ZSD 78)«, ne tako kot bivajoče k biti, odmev h klicu ali sled k izvoru. Ta »ne tako« torej govori o pripadnosti skritosti in neskritosti, ki da je povsem drugačna od pripadnosti iz in v ontološki diferenci raznašanih.

Ne tako, temveč drugače. Če gre pri ontološki diferenci za »odkrivajoče-skrivajoči raznos (ID 57)«, gre zdaj edino za »sebe zakrivajoče skrivanje (ZSD 79)«. Sebe zakrivajoče skrivanje je srce odkrivajoče-skrivajočega raznosa kot neskritosti. Je srce; ne dodatek, ne senca, ki je v metafiziki vselej že zreducirana na obzorje luči. Je srce, ki ga trga bolečina: »Bolečina je raz-por sam (USpr. 27)«. Skritost in ne-skritost si ne pripadata tako kot svetloba in senca, temveč drugače: pripadata si kot srce in bolečina.

Bolečina pripada srcu drugače, kot si sopripadata bit in bivajoče oziroma v metafiziki identiteta in razlikovano. Bit in bivajoče se v ontološki diferenci kot v raznosu medsebojno obkrožujeta. Srce se v bolečini trga: Bolečina se zbira v srcu. »Bolečina sicer trga narazen, ločuje, vendar tako, da hkrati vse vleče nase, zbira v sebi.« (USpr. 27) Skritost se trga v ne-skritost, se razpira v ontološki diferenci kot razporu, toda bolečina razkrivanja hkrati neskritost vsega (neskritega) zbira vase: v skritost. Najvišja bolečina, tudi v metafiziki, je smrtna

bolečina. Bolečina zbira vase, zbira skozi sebe v skritost; njeno zbiranje se zbere skozi najvišjo bolečino, skozi smrtno bolečino v najvišjo skritost: »V smrti se zbere najvišja skritost biti.« (USpr. 23) Najvišja skritost biti, t. j. najvišja skritost ne-skritosti.

Pravo srce ne-skritosti je smrt. Skritost kot tema, kot tišina počiva v najvišji skritosti: v smrti. Smrt je smrt smrtnika, je smrt človeka. Najvišja bolečina, bolečina smrti je zato bolečina človeka kot smrtnika: bolečina končnega »bitja«.

Prav zato ta najvišja bolečina ni metafizična bolečina, ni Heglova »neskončna bolečina«. Ni bolečina razlike kot razlike, ni razlikovanje, ki ga Hegel v Predavanjih o filozofiji religije takole obmeji: »To razlikovanje je le gibanje, igra ljubezni s samo seboj, v kateri ne prihaja do zaresnosti drugobiti, do ločitve in razdvojitve.« (Werke 17—242, Suhrkamp 8) Smrt kot neskončna bolečina je bolečina neskončnega bitja, bolečina absoluta, v neskončnosti (večnosti) katerega bolečina ne more biti nikdar dovršena. Neskončna bolečina se tudi neskončno odlaga: zato se v tem odlaganju spreminja v nekaj nezaresnega: igrivega. Kakor je razlika zmeraj že znotrajstovetnostna razlika, tako je bolečina vselej le bolečina razlikovanega v njegovi ločenosti od identitete, je bolečina znotraj igre.

Znotraj metafizike in kot metafizika se ontološka diferenca v svoji pozabljenosti dogaja na način igre z bolečino. Do zaresne »razdvojitve« ne pride, ker do nje priti ne more. Zaresna razdvojenost je tam, kjer je že zaresnost, kjer je že ontološka diferenca prav kot bolečina: kot raz-por. Kjer je že ločitev biti in bivajočega, biti in človeka. Torej prav tam, kjer je človek smrtno: končno »bitje«.

Njegova bolečina je končna bolečina. Prav kot končna bolečina je najvišja bolečina tudi smrtna bolečina. Konča se s smrtjo. V smrti se zbere. Toda človeku trga srce, dokler prebiva. Dokler človek prebiva, je bolečina smrti njegova najvišja bolečina. Brez te bolečine ni njegovega pre-bivanja, ni njegovega bivanja v razporu z bitjo. In ker je razpor bolečina sama, ker pripada bolečina kot razpor k srcu ne-skritosti: biti, tudi biti ni brez bolečine, brez smrtne bolečine človeka. Od tod že v Biti in času stavki: »Bit — ne bivajoče — je (gibt es) le, kolikor je resnica. In ona je le, kolikor in dokler je tubit. Bit in resnica 'sta' enako izvorni.« (SuZ 230) Sta enako izvorni, ker se obe razkrivata kot ne-skritost.

Ker je »zaresna« bolečina zmeraj že bolečina končnega bitja, človeka kot smrtnika, je bit lahko le prek človeka **tu**: v **ne**-skritosti. Kakor je s svoje strani človek tubitnostno bivajoče le zato, ker njegova bolečina kot razpor pripada srcu **ne-skritosti**, ker se v smrti, smrt pa je lahko le njegova smrt, zbira »najvišja zakritost«. V človekovem pre-bivanju se skritost trga v neskritost, v njegovi smrti se neskritost zbira v skritost. Brez človeka tako ni nikakršnega dogajanja, ne dogodka, pri čemer je dogajanje razumeti prav iz dogodka, iz sopripadanja srca in bolečine, ne pa narobe: dogodje (Ereignis) iz metafizično igrivega dogajanja kot gibanja.

Na ugovore, da je v svoji zaposlenosti z bitjo odrinil človeka, Heidegger zato odgovarja: »Ta kritika je velik nesporazum! Kajti vprašanje biti in razplet tega vprašanja ravno predpostavljata interpretacijo **tubiti**, t. j. opredelitve bistva človeka. In osnovna misel mojega mišljenja je prav ta, da bit oziroma odprtost biti **rabi** človeka, in da je narobe človek človek le, kolikor stoji v odprtosti biti.«

(M. Heidegger im Gespräch, str. 69) Kraj rabe in stojnosti je torej odprtost biti. Razmerje med odprtostjo biti in človekom je vzvratno razmerje. Preden se zaustavimo ob odprtosti biti, se vrnimo nazaj k rabi in k stojnosti.

Na kakšen način odprtost biti rabi človeka? Na kakšen način je človek nekaj rabljenega? »Rabljeno je v rabi.« (Holzw, 338) Raba pa je »jasneče-skrivajoče zbiranje (Hlzw 340)«; z drugimi besedami: »odkrivajoče-skrivajoči raznos«. Raba je ontološka diferenca kot zbirajoči raznos: kot razpor. S tem smo spet pri bolečini, kajti bolečina je razpor sam. Raba: ontološka diferenca kot raz-por: bolečina; vse to so le različna imena za **odprtost** biti, še poprej: za **razpiranje** v odprtost. **Odprtost** biti, **da bi bila** odprtost, rabi človeka, njegovo bolečino po njeni ločujoči, srce trgajoči strani, rabi človeka za oni RAZ- v raz-nosu. Rabi ga kot **pre**-bivalca, ki **pre**-staja bolečino. Bolečina je po drugi, zbirajoči strani, sama prestajanje, **pre-stajanje**, skozi katerega stoji človek v odprtosti **biti**. V tej stojnosti je človek zbran v sopripadanje s srcem biti kot **ne-skritosti**, je zbran v sopripadanje s **skritostjo** biti. Če je v smrti zbrana »najvišja skritost biti«, **potlej** je človek v smrti najgloblje v odprtosti dopuščajoče skritosti. S smrtjo stoji človek v srcu biti, v skritosti kot skrivnosti ne-skritosti.

Odprtost biti rabi človeka v njegovem prebivanju, človek kot smrtnik skozi svojo smrt, skozi svojo smrtno bolečino stoji v odprtosti biti. Prvič je poudarek na odprtosti, drugič na biti, namreč na biti **kot** biti. Ne na biti kot na onem v raznosu raznašanem, ki pomeni prav odprtost, neskritost ter pade torej pod prvi poudarek, temveč na biti kot svoj **NE** dopuščajoči skritosti.

Svoj **NE** (bit kot neskritost) dopuščujoča skritost je torej tisto **ISTO**, ne le biti **IN** bivajočega, ampak **ISTO**, ki šele dopušča tudi ontološko diferenco; ontološko diferenco ne kot golo diferenco, marveč kot raznos oziroma razpor. Zato tega **NE** nikakor ni mogoče razumeti nazaj iz raznosa oziroma razpora, kaj šele povratno iz difference. Med skritostjo in ne-skritostjo ni niti identitete niti difference, saj nastopi vprašanje identitete in difference šele v območju neskritosti, v območju njenega razmerja do neskritega. Med skritostjo in ne-skritostjo je **ISTO**.

Toda če je skritost že sama **ISTO** sebe in svojega **NE**, kakšno **ISTO** naj bi bilo še **med** skritostjo in ne-skritostjo? Ni ga, kajti **ISTO** kot svoj **NE** dopuščajoča skritost, ki v svojem dopuščanju niti ne identificira niti ne diferencira, ni **ISTO**, ki bi moglo biti nekaj ali nekje **MED**. Nikakršnega **MED**, nikakršne vmesnosti ni več. Stavek: »Med skritostjo in ne-skritostjo je **ISTO**« je zato upravičljiv le v svoji zanikovalni nameri zoper identiteto in diferenco, sicer pa je zgrešena prisposoba, zgrešen prenos premika iz difference **med** esenco in eksistenco k ontološki diferenci kot **ISTEMU med** bitjo in bivajočim.

Premik k **ISTEMU** kot svoj **NE** dopuščajoči skritosti, k **ISTEMU** skritosti in neskritosti ni niti premik k **ISTEMU** neskritosti (biti) in neskritega (bivajočega) niti prisposoba tega premika. Je pa premik. Vendar ravno premik iz premika k ontološki diferenci: izmaknitev iz **ISTEGA** neskritosti in neskritega v **ISTO** kot svoj **NE** dopuščajočo skritost. Opravka imamo torej z dvojnimi premikom, toda z nikakršno enostavno ponovitvijo premika; pa tudi s premaknjeno ponovitvijo, ki bi bila za osnovo prisposabljanja, ne. Od tod je zgrešeno vsakršno prisposabljanje enega premika z drugim. Premik v skritost je izvorna ponovitev: premik ponovitve, ne premaknjena ponovitev.

Izvirna ponovitev česa? Ponovitev same skritosti: ISTEGA kot svoj NE dopuščajoče skritosti? Je to ISTO kot skrivnost izvor neskritosti? Je izvirna ponovitev tedaj ponovitev izvora?

Na premiku k ontološki diferenci išče Heidegger ISTO biti IN bivajočega kot ono »izvirnejše«. ISTO je izvirnejše, ker je tista vmesnost, ki zmeraj že omogoča bit IN bivajoče. Je na ravni difference človeka IN stvari tista »dimenzija«, kakor zaključi Heidegger svoj spis Vprašanje o stvari, »ki je med stvarjo in človekom, ki sega čez stvari in nazaj izza človeka (FD 189)«. Iz tega sledi, »da se moramo vselej gibati v vmesnosti, med človekom in stvarjo (FD 188)«. Vprašanje po ISTEM človeka IN stvari oziroma biti IN bivajočega se tako steka v vprašanje, če tako eno kot drugo ne »izvira iz nekega skupnega korena«. ISTO je tisto tretje oziroma ustrežnejše, tisto prvo. Čim globlje je vprašanje po ISTEM, tem izvirnejše je zato to vprašanje, tem »izvirnejša razložitev« sledi temu vprašanju. V vsaki »izvirnejši ponovitvi« ISTEGA, ki je bila pripravljena z nekim prav tako izvirnejšim vprašanjem, se torej zgodi le neka ponovitev ISTEGA kot izvora. Nobena še toliko »izvirnejša ponovitev« ni nič drugega kakor ponovitev izvora.

Premaknitev: izmaknitev iz ISTEGA biti (neskritosti) IN bivajočega (neskritega) k ISTEMU kot skritosti ni premik k nečemu še izvirnejšemu, k neki drugi vmesnosti, ki naj bi bila tretje oziroma prvo glede na skritost IN neskritost. Ker je ISTO svoj NE dopuščajoča skritost sama, ni nobenega prostora več za kakršnokoli vmesnost. ISTO kot skrivnost zato ne more biti izvor. Niti samoizvor niti izvor neskritosti. Toliko manj, ker v vsej filozofiji izvor ni nič drugega kot ime za neskritost: absolutni izvor je soime absolutne neskritosti. Premik v ISTO kot skritost ni premik v izvor; torej ni neka izvirnejša ponovitev oziroma ponovitev izvora, marveč je ponovitev svoj NE dopuščajoče skritosti, ponovitev njenega dopuščanja. Ta ponovitev ni ponovitev **ničesar**: niti neskritega niti neskritosti. Ni ponovitev nikakršnega **izvora** in prav zato je izvirna, tj. nerazporna **ponovitev**.

Izvirna ponovitev ni ponovitev izvora, ker je dopuščanje izvora. Izvirna ponovitev kot nerazporna ponovitev je dopuščanje razpornosti, neponovljivosti vsakokratne neskritosti (biti) v razmerju do neskritega (bivajočega) in s tem možnosti nekih določenih izvirnejših ponovitev, možnosti ponavljanja izvora. Je dopuščanje ponavljanja neponovljivega, tj. metafizike in njenih tal: ontološke difference kot razpornosti. Skratka: je dopuščanje VMESNOSTI med bitjo IN bivajočim in s tem tudi vmesnosti med metafizičnim (platonovskim) brezpredpostavljenim in predpostavljenim. Platonovo brezpredpostavljeno, onstran katerega ni mogoče, je čista neskritost. Rečeno vzvratno: čista neskritost je tisto, onstran česar ni mogoče.

ISTO kot svoj NE (neskritost) dopuščajoča skritost potemtakem ne more biti tisto, česar dopuščanje je: ne more biti nekaj, **onstran** česar se zaradi njegove čiste izvornosti ne bi moglo. Onstran čiste izvornosti ni mogoče, ker je seveda kot čista neskritost hkrati čista tostranost. Skritost kajpada ni čista tostranost, toda kot srce neskritosti tudi ne **čista** onstranost. Dopušča in rabi tostranost, toda kot svoj NE. Ko skritost dopušča in rabi tostranost kot neskritost, dopušča hkrati torej tudi onstranost, ne pa da bi bila ona sama ta onstranost, ki se kot taka kaže le in prav s strani tostranosti in nazaj.

Heidegger se ne zaustavi v skritosti, ker bi bila skritost nedostopna onstranost. V skritosti se zaustavi, ker je šele ona tista, ki dopušča tako onstranost kot tostranost s tem, ko dopušča svoj NE. V skritosti se zaustavi, ker njeno **dopuščanje** neskritosti ni nikakršno MED, nikakršna vmesnost med njo IN neskritostjo. Ni nikakršnega MED, nikakršne vmesnosti med skritostjo in neskritostjo, kajti sama skritost: samo ISTO kot svoj NE dopuščujoča skritost je edino in le MED, edino in le vmesnost, je pot. Skritost je skritost kot pot. »Vse je pot«.

Vendar ne pot kot steza ali tir. Pot kot tir je neskritost, je po skritosti dopuščano NE skritosti. Skritost je pot v smislu »velikega skritega toka, vse u-potujoče, vsemu njegov tir utirajoče poti (USpr 198)«: vsemu njegovo neskritost dopuščajoče skritosti. Je vsemu njegovo razpornost razpirajoča nerazpornost.

Pot kot »vse u-potujoča pot«, vsemu njegovo pot u-potujoča pot, je vselej edino in le vmesnost, kajti vselej je na poti k poti. Nikdar se ne izgubi v poti kot tiru nečesa ali vsega, čeprav se v njej ne-nehno izgublja. Najsibo v »odtokih« kot stranpoteh (metafiziki) najsibo v sami poti kot tiru (ontološki diferenci). Vselejšnja vmesnost je nepregledna skrivnost neskritosti. Ni ji mogoče priti do izvora, ker ga nima. »Veliki skriti tok« je brez izvora in zato brez temelja, saj šele dopušča kakršenkoli izvor ali temelj.

Isto kot svoj NE dopuščajoča skritost je breztemeljno, je z gledišča temelja, tj. metafizike brezno. Bit **kot** bit, bit v svojem srcu »igra kot brez-dno tisto igro, ki nam... priigrava bit in temelj (SvGr 188)«. Kar je skrito, ni torej skrito zaradi še ne-vidnega daljnega velikega izvora, marveč zaradi igre »velikega skritega toka« oziroma zaradi »velikega skritega toka« kot igre. Igre, ki sicer v svojem **dopuščanju** ni nevidna, je pa nepredvidljiva, ker je nevidna kot ona sama.

Pot kot »veliki skriti tok« je vidna le skozi pot kot tir, kajti kot »vsemu njegov tir utirajoča pot« je sama breztrina: nezačrtana in zato brez začrtljive navzočnosti. V tem je dvojnost poti, dvojnost, ki se kaže skozi dvojnost poti kot toka in poti kot tira.

Iz te dvojnosti poti, pri čemer je pot kot tir dopuščana iz poti kot toka, je šele razberljiva tudi nepoljubnost dvojnega premika. Premik iz stranpoti na pot kot tir, k ISTEMU kot ontološki diferenci, je nezadosten, ker je to ISTO kot tir samo u-potovano in napotuje zato k vse u-potujočemu toku: zahteva ponoven premik. In šele iz tega ponovnega premika kot izvirne ponovitve skritosti je mogoče razumeti predhodni premik, je možno razumeti vse poskuse izvirnejše ponovitve.

3. Ahorizontalnost

Iz dvojnosti poti zahtevani dvojni premik: najprej k ISTEMU biti (neskritosti) IN bivajočega (neskritega), potlej pa k ISTEMU skritosti IN ne-skritosti (biti), premakne tudi pomen enega in drugega IN. Če IN v bit In bivajoče pomeni **zbiranje** v ISTEM kot ontološki diferenci: »odkrivajoče-skrivajočem raznosu«, pomeni IN v skritost IN neskritost **u-potovanje** po ISTEM kot svoj NE dopuščajoči skritosti: »sebe zakrivajočem skrivanju«. Tako prvi kot drugi IN se stekata v razkrivanje: v jasnino (Lichtung). Toda smeri sta različni. Zbiranje in u-potovanje se v jasnini kot razkrivanju srečata, pa tudi razideta.

Od tod tudi dvosmernost in dvoznačnost jasnine oziroma razkrivanja, ki je v Heideggrovem zapisu nakazana z obratom besed: »jasnina sebe skrivanja (ZSD 79)« — »sebe skrivanje jasnine (ZSD 78)«. U-potovanje se dogaja kot jasnina sebe skrivanja, je razkrivanje kot dopuščanje ne-skritosti po skritosti: »sebe zakrivajoče skrivanje« se razpira, ne da bi zato razprtost oziroma jasnina kot neskritost prenehala pripadati skritosti. Skritost se ohranja skozi zakrivanje biti po bivajočem, neskritosti po neskritem, skozi NE ne-skritosti, tj. skozi podvojeni NE glede na skritost. Skozi ta dvojni NE se jasnina sebe skrivanja sprevača v sebe skrivanje jasnine.

V teh premikih se jasnina torej ne more nikdar znebiti sebe skrivanja, tj. skritosti. Ne more nikdar postati čista neskritost, docela zapasti v metafiziko: »jasnina ni gola jasnina prisotnosti, temveč jasnina sebe skrivajoče prisotnosti (ZSD 79)«. Edino, če bi bila jasnina »gola jasnina«: čista jasnina, bi bila možna čista neskritost kot čista prisotnost (bit), bi »veliki skriti tok« ne ostajal več skriven, marveč bi se pretvoril v veliki tok neskritega.

Jasnina ni nikdar »gola jasnina«: čista neskritost (navzočnost), marveč vselej u-potovanje v neskritost: razkrivanje, ki vse neskrito veže na skritost. Drugače rečeno: ne-skritosti ni brez svoj NE dopuščajoče skritosti oziroma skritost je le v ne-skritosti. Vse je vmesnost. Vse je pot.

Vse je srce trgajoča bolečina.

Bolečina se zbira v srcu, v »vsemu njegov tir utirajoči poti«: v vsemu njegovo neskritost razkrivajoči skritosti.

»Vselej SEM in TJA (USpr 21)«.

V tem »vselej sem in tja« je pot človeka kot smrtnika v njegovi smrtni bolečini. Bolečina kot razpiranje: razkrivanje omogoča v svojem »sem in tja« človeku odkrivanje: dojetanje, tj. sprejetanje razkritega v njegovi razkritosti: neskritosti. Bolečina kot razpor torej omogoča **sopripadnost** neskritosti (biti) in odkrivanja (mišljenja): vsako možno **identiteto** biti in mišljenja, tj. vsako možno metafiziko. Omogoča, samo možnost pa daje srce, ki ga trga in v katero se zbira bolečina: »Mirno srce jasnine je kraj tišine, iz katerega je šele dano nekaj takega, kot je možnost sopripadanja biti in mišljenja, tj. prisotnosti in dojetanja.« (ZSD 75) **Mirno srce** jasnine (razkrivanja) kot **kraj tišine** daje možnost sopripadanja biti in mišljenja, ker je skozi bolečino svoj NE dopuščajoča **skrivnost**, ker je »**veliki skrivni tok**«: »vse u-potujoča, vsemu njegov tir utirajoča«, tj. identiteto bivajočega in biti izpostavljajoča pot.

Če je mirno srce kraj tišine in če je bolečina srca dopuščanje identitete biti in mišljenja (biti in bivajočega) in ne narobe, se to dopuščanje dogaja kot »zvenenje tišine (USpr 262)«. Vendar »zvenenje tišine« kot bolečina srca še ni »govor kot glasovna uzvenitev (USpr 204)«, marveč »nezveneče zvenenje tišine (USpr 262)«: »nezveneče klicoče zbiranje (USpr 215)«. Klicoče zbiranje ne kliče neskritega (prisotnega, bivajočega) v predležanje, ne vzpostavlja neskritega kot predležčega (hypokeimenon), temveč »kliče v besedo (USpr 21)«. Ne kliče prisotnega, temveč kliče v prisostvovanje ali odpokliče v odsostvovanje: »Klicanje kliče v sebi in zato vselej sem in tja, sem: v prisostvovanje, tja: v odsostvovanje.« (USpr 21) Torej se ne dogaja v območju ontološke difference, marveč je omogočanje te difference: s tem pa tudi katerekoli identitete.

Bolečina srca kot zvenenje tišine na način klicanja v prisostvovanje ali odsostvovanje: namreč prisotnega, se torej ne dogaja le v preddojemajočem in preddojemljivem, ampak tudi v predbesednem območju. To območje je območje »vselejšnjega sem in tja«, torej območje, ki je bilo doseženo z dvojnimi premikom. Območje prvega premika, območje ontološke diference zato ne sega sem: je prostor trdnega »medsebojnega obkroževanja« prisotnosti in prisotnega, ne pa igrišče »vselejšnjega sem in tja«: igrišče prisostvovanja in odsostvovanja.

Tu šele zares izstopi prva globoka zareza dvojnega premika. Prvi premik je premik v območje »kroženja« in vsakršnih krogov: tudi hermenevtičnega, kroga, v katerem je vsako srečano, čeprav še ne tematizirano, vselej »že vnaprej zaobseženo (Kant 75)«, namreč v transcendentalno-horizontalni ravnini. Ima horizont. Bistveno je, da se v horizontu razpira »enotnost pomenskosti, tj. ontološki ustroj sveta (SuZ 365)«, ki ga tvorijo »horizontalne sheme (prav tam)« kot »horizontalna struktura (prav tam)«.

Seveda ob tem ne gre za kakšno Nietzschejevo shematiziranje ali Kantove apriorne forme, marveč prav za horizontalno razpiranje. Da pa ob tem centralnem problemu razmerje do filozofske tradicije ne bi bilo zastrto, da bi bila Heideggrova »izvirnejša ponovitev« problema razvidnejša, naj navedem daljši Heideggrov tekst:

»Odnosaji pomenskosti, ki določajo strukturo sveta, zato niso nikakršno omrežje form, ki naj bi bilo po brezsvetnem subjektu poveznjeno na material. Marveč se faktična tubit vrača, ekstatično razumevajoča sebe in svoj svet v enotnosti Tu (des Da), iz teh horizontkov v njih srečanemu bivajočemu. Razumevajoče vračanje k... je eksistencialni smisel sedanjujočega dopuščanja srečavanja bivajočega, ki je imenovano zaradi tega znotrajsvetno. Svet je obenem že 'daleč bolj zunaj', kot more kdajkoli biti neki objekt. 'Problema transcendence' ni mogoče zvesti na vprašanje: kako pride subjekt k objektu, pri čemer je celotnost objektov identificirana z idejo sveta. Vprašanje je: kaj ga omogoča ontološko, da more biti bivajoče znotrajsvetno srečano in kot srečano objektivirano? Odgovor je v sestopu k ekstatično — horizontalno fundirani transcendenci sveta.« (SuZ 366)

Kroženje v hermenevtičnem krogu, ki omogoča identiteto biti in mišljenja, poteka torej kot »razumevajoče vračanje« iz horizonta k bivajočemu in kot vračajoče razumevanje od bivajočega v horizont: kot »sestop« v horizont. »To, v čemer se zadržuje razumljivost nečesa, ne da bi bilo samo ugledano izrecno in tematsko (SuZ 324)«, imenuje Heidegger s strani razumljivosti, razumevanja in razlaganja, smisel: »Smisel je to, v čemer se zadržuje razumljivost nečesa (SuZ 151)«. Sestopanje v horizont, ki se dogaja kot »reduciranje (Rückführung: zvajanje)... na horizontalno enotnost (SuZ 366)«, je zato reduciranje na smisel. Odgovor na vprašanje hermenevtičnega kroga oziroma ontološke diference je v prvem premiku redukcija na horizont: smisel.

V premiku k ontološki diferenci se torej razrešuje vsakršna izvirnejša ponovitev vprašanja po izvoru, po temelju v vprašanje po smislu kot horizontu: »Smisla biti se nikdar ne da privedi v nasprotje do bivajočega ali do biti kot nosečega 'temelja' bivajočega, ker je 'temelj' dostopen le kot smisel (SuZ 152)«. Ontologija je možna le kot hermenevtika, zato je tudi ontološka diferenca kot kroženje biti in bivajočega »dostopna« edinole kot in skozi hermenevtični krog.

V nekem horizontu: v neki netematski in neizrecni, vendar vnaprejšnji: transcendentalni razpornosti.

Drugi premik, premik iz ontološke diference, je tedaj mogoč le kot premik iz hermenevtičnega kroga: iz transcendentalno-horizontalnega fundiranja »strukture sveta«. Ker je jedro hermenevtičnega kroga smisel kot horizont, se premik lahko zgodi edino kot premik iz tega smisla.

Premik iz ontološke diference oziroma hermenevtičnega kroga je premik iz smisla v bolečino srca: nezveneče zvenenje tišine, v območje klicanja kot območje »vslejšnjega sem in tja«. Zato tu ni ničesar, v čemer bi se »zadrževala« razumljivost nečesa, ni horizonta. Sam horizont in z njim razumljivost sta sicer vezana na »vselejšnje sem in tja«, sta vselej v medpotju ali na poti, toda veže ju šele bolečina: bolečina po svoji zbirajoči plati. Če je tako z razumljivostjo in horizontom, tedaj se tudi smisel ne zadržuje na nekem mestu ali kot nekakšen prostor, temveč je, ker je dopuščan po srce trgajoči bolečini v njenem »vslejšnjem sem in tja«, pot.

Da Heidegger v drugem premiku ujame izvorni koren nemškega izraza Sinn v indogermanskem korenu sent in set, nikakor ni zgolj stvar etimologije: »Indogermanski koren sent in set pomeni pot (USpr 53)«. Ker je smisel omogočan po bolečini srca, bolečini srca kot zvenenju tišine in ker je to zvenenje »vselejšnje sem in tja«, zaradi česar je zvenenje tišine hkrati »igra tišine (USpr 214)«, so smisel: horizont: svet kot taki brez-temeljni, tj. igrivi, s čemer pa je že tudi podan namig odgovora na vprašanje iz Der Satz vom Grund, »kaj igra in kdo igra ter kako je tu misliti igranje (SvGr 186)«. Igra tišina in sicer na način vslejšnjega sem in tja, sem: v smisel in možno identiteto biti in mišljenja, tja: v ne-smiselno (ahorizontalno) tišine.

Tedaj pa ni več težko najti poti do naslednje Heideggrove izjave: »Da govor zveni in zvoni in niha, lebdi in trepet, mu je svojstveno v isti meri, kakor da ima njegovo govorjeno smisel.« (USpr 205) Da bi bilo tu mogoče razbrati zapisano, je najprej treba razumeti govor v njegovi dvojni razprtosti, ki zveni iz stavka: privedi govor kot govor do govora. Niha, lebdi in trepet govor kot govor: »zvenenje tišine« kot »tok tišine«: »igra tišine«. To je kot rek (Sage): vsemu njegovo pot upotujoča pot, ki zaradi igre svojega vselejšnjega sem in tja ničesar ne prepušča, tj. vse pripušča. Je razmerje vseh razmerij. »Govor je kot svet — upotujoči rek razmerje vseh razmerij.« (USpr 215) Zakaj ne le pot-upotujoči, ampak tudi svet-upotujoči?

Če je svet glede na horizonta: smisel »celotno pomenskosti (SZ 151)« ter se zato razpira skozi horizontalne sheme, še ni izrečeno, od kod se razpira svet: kaj in kdo igra in kako je treba misliti to igranje sveta? Glede na to vprašanje pa se svet kot horizont znotraj-svetno bivajočega (vsega, kar je) izenači s potjo kot tirom vsega bivajočega, tj. z upotovano, ne upotujočo potjo. In ker je upotujoča pot upotovane poti zven tišine kot rek, je šele rekanje reka tisto, ki dopušča svet: ga imenuje, ga drži v vselejšnjem sem in tja. Kot je klicanje klica klicanje stvari v besedo, tj. imenovanje stvari, tako je rekanje reka imenovanje sveta. »Kakor kliče klicanje, ki imenuje stvari, sem in tja, tako kliče rekanje, ki imenuje svet, v sebi sem in tja.« (USpr 24) Govor kot govor je to rekanje in ker je klicanje rekanja sem in tja klicanje, govor lebdi, niha, trepet. In to lebdenje, nihanje, trepetanje govora je imenovanje sveta: je igranje sveta.

Vse, kar je, kaže in je kazano v horizontu sveta, se kaže in je kazano ali pa zakrito, ker je svet že imenovan po govoru: v njegovem nihanju, lebdenju in trepetanju. Govor kot govor je razmerje vseh razmerij, ker je vselejšnje sem in tja klicanje, ker je vselejšnje sem in tja zvenenje tišine: rekanje v prisostvovanju in odrekanje v odsostvovanju.

Kaj je tedaj govor kot govor, kot zvenenje tišine? Kaj je samozvenenje tišine? »Ono je: govor bistva.« (USpr 215) Torej ne gre več niti za bistvo resnice niti za obrat: **resnico** bistva, niti za bistvo smisla niti za **smisel** bistva, marveč: za **govor** bistva. Govor bistva kot zvenenje tišine je govor tišine; je, kolikor je zvenenje tišine igra tišine, igra: nihanje, lebdenje, trepetanje. Govorjeno je igrano. Govorjeno namreč po govoru kot govoru.

Govoru je lebdenje, nihanje, trepetanje, torej tisto najsojstvenejše, ker je kot igra vselejšnje sem in tja, ker je v »isti meri« tako vselejšnje **sem** kot vselejšnje tja. Vselejšnje sem IN tja ali vselejšnje TJA mu ni nič bolj svojstveno kakor vselejšnje SEM: v smisel. Prav zato govornemu govora smisel ni nič manj svojstven, kakor je govoru svojstvena igra. Mera je ista. Govornemu govora zaradi tega, ker je igrano igre, smisel potemtakem nikakor ni odvzet, marveč ga »ima« edino in prav zato.

Toda kot igrano igre tišine: kot igrano bolečine srca. Če igra tišine ne bi bila hkrati bolečina srca, če se igra ne bi odigravala prav kot bolečina, bi govornemu govora ne moglo imeti smisla, ker bi bila igra neprizadeta igra. Igra, ki bi se vselej iztekala brez smisla: nesmiselna igra. Golo TJA brez SEM: TJA in TJA pa še TJA, pa še TJA, kar naprej. Ampak, kam TJA, in od kod TJA, če ni SEM?

Vendar: igra kot bolečina? Kako moreta sopripadati bolečina in igra? Ali biti celo isto?

Zadeva nas predvsem zadnje vprašanje. Zakaj, če po ontološki diferenci dopuščana metafizika: identiteta biti in mišljenja ni mogoča brez bolečine, če po Heglu »igra ljubezni« s samo seboj poteka le prek igre z bolečino, **sopripadnost** igre in bolečine lahko z metafiziko preseneti prizadetega človeka, ne more pa ga začuditi. Toda **istost** igre in bolečine? Ker v dopolnitvi metafizike pri Heglu temelji sopripadnost igre in bolečina na avtoerotiki, je bolečina podrejena avtoerotični igri, ji manjka zaresnosti. Kaj pomeni tu zaresnost in njeno nasprotje: nezaresnost? Kakšna je bolečina, ki je nezaresna? V Heglovem stavku: »razlikovanje je le gibanje, igra ljubezni s seboj samo, v kateri ne prihaja do zaresnosti drugobiti, do ločitve in razdvojitve«, se nezaresnost veže le posredno na igro. Ljubezen je tisto zaresno in nič drugega kot zaresno; zaresna je zato tudi njena igra, njeno samoigranje. Zaresno je ločevanje in razdvojevanje, nista pa z: resni ločitev in razdvojitve: ne pride do zaresne bolečine. Bolečina ostaja v okviru igre, je igriva: nezaresna. Ker je igra zaresna, je bolečina nezaresna. Takšna je avtoerotična dialektika. Da bi bila bolečina zaresna, bi morala biti nezaresna igra.

Igra bi morala biti igra: igriva igra. Zaresni: boleči igri je odvzeta njena igrivost. Prenesena je na bolečino. Tako se sopripadnost igre in bolečine kaže v njenem dialektičnem odnosu: igriva bolečina — boleča igra. Zaprtost v krog. Zagotovljeno je gibanje TJA, skozi bolečo igro, še poprej pa zadržanje tega TJA na neki meji, tj. v meji igrive bolečine. Povnanjanje je pogoj ponotranjanja, ni spominjanja brez bolečine, toda če je ta bolečina igriva, če je nezaresna, si spo-

minjanje podredi bolečino. TJA je podrejeno SEM, odsostvovanje prisostvovanju, bolečina igri. Ne-smiselno se dogaja zmeraj že v območju smisla.

Obrat, da bi bila igra **podrejena** bolečini, ni mogoč. Mogoča je bolečina znotraj igre, ne pa igra znotraj bolečine, kakor je mogoča znotrajistovetnostna razlika, ni pa čiste razlike. Podreitev igre bolečini, ki se nanaša na razdvajanje in razlikovanje, pa predpostavlja prav čisto razliko. Ker je torej lahko le igra izvor bolečine, ne more pa biti bolečina izvor igre, poheglovski obrat metafizike ni hkrati že tudi obrat v odnosu med igro in bolečino, marveč pomeni le radikalizacijo v podreditvi bolečine igri, igri kot zaresni igri. Podrejanje bolečine igri kot izvoru v njenem sopripadajočem odnosu je v jedru metafizike.

Če se iskanje izvora igre in bolečine v območju njenega sopripadanja torej neizogibno končuje v podrejanju bolečine igri, je premik iz tega metafizičnega odnosa edino tisti premik, ki se mu igra in bolečina razpreta kot enako-izvorni: v njuni prepadni sopripadnosti. Igra in bolečina sta isto: sta enakoizvorni. Zdaj bi bilo treba izstopiti iz njune sopripadnosti, iz razmerja med njima in določanja druge po drugi ter ju izreči le iz njiju samih. Ob takšni zahtevi pa se da reči le: igra igra — bolečina boli, vse ostalo je že vstop v razmerja. Ostanimo, kjer smo: pri razmerju sopripadanja igre in bolečine. Njuna prepadna sopripadnost počiva v njuni enakoizvornosti. Enakoizvornost izključuje iskanje katerikoli izmed njiju izvora v drugi. Izključuje, da bi se igrivost: nezaresnost igre prenesla na bolečino ali zaresnost bolečine na igro. Če sta igra in bolečina enakoizvorni, ne more biti igra nikdar boleča in bolečina ne more biti nikdar igriva. Nikakršnega dialektičnega odnosa ni med njima. Iz dialektičnosti igre in bolečine smo premaknjeni v njuno hkratnost.

Bolečina je hkrati igra, igra je hkrati bolečina, ne da bi se prenašali druga na drugo. Ne gre za bolečino ali za igro bolečine. Kajti igra je vselej že igra tišine in bolečina je vselej že bolečina srca. Igra je hkrati bolečina edino, ker je igra tišine hkrati bolečina srca in bolečina je hkrati igra edino, ker je bolečina srca hkrati igra tišine.

V hkratnosti bolečine in igre zato ne more biti nikakršnega podrejanja, nikakršnega kroženja v igri ali z bolečino. Edino vselejšnje SEM in TJA. Kakor sta bolečina in igra enakoizvorni, tako sta enakoizvorna tudi SEM in TJA, prisostvovanje in odsostvovanje, smiselno in nesmiselno.

Nista nazadnje enakoizvorna tudi prisostvovanje in dojemanje, bit in mišljenje, bit in človek?

Vprašanje zahteva, da se ponovno zberemo in povzamemo dose-danjo razčlenitev drugega premika: premika iz ontološke diference.

Premik iz ontološke diference: hermenevtičnega kroga je premik iz horizonta v območje vselejšnjega sem IN tja. Območje vselejšnjega sem IN tja je območje govora kot govora: območje lebdenja, nihanja in trepetanja. Horizont (smisel) sam zato le lebdi, niha, trepeti. Ni nikakršna trdna zopora ali opora, pred čemer bi se vse zaustavilo ali na kar bi se vse stavilo. Ima ga govorjeno govora, govor kot govor ga nima, čeprav ga dopušča in omogoča. Območje govora kot govora je območje **ahorizontalnosti**. Ni omejevano: zaokroževano po horizontu. Horizont je zgolj ono SEM vselejšnjega sem IN tja, SEM srce trgajoče bolečine: oni NE skritosti. Torej neskritost kot bit biva-jočega. Mišljenje se zato pri horizontu ne more zaustaviti: vprašanje

po horizontu ne more biti nikakršno poslednje vprašanje. Oziroma: vprašanje po horizontu je poslednje odgovor izsiljujoče vprašanje in mišljenje se zaustavi pri horizontu in v njem, toda šele v tej zaustavitvi zares zatrepeta, kajti sprejme ga bolečina. **Bolečina** srca: skrivnost prevzema mišljenje, ne pa mišljenje bolečino; **bolečina**, ki je enakoizvorna z igro, ki igri ni niti nadrejena niti metafizično podrejeno. Ta **enakoizvornost** je drugo, na kar zadenemo na kraju dvojnega premika.

V kakšni odvisnosti sta si ahorizontalnost in enakoizvornost?

4. Enakoizvornost ali nezvedljivost

Kolikor bit bivajočega ni nič drugega kot vsakokratni horizont bivajočega in kolikor horizont ni več prvo ali poslednje nepremakljivo zadrževališče razumljivosti nečesa, marveč lebdeči in nihajoči NE skritosti, se zruši iskanje horizonta biti v nečem drugem kot je ona sama. Zato pade tudi zaključni stavek oziroma zaključno vprašanje Sein und Zeit: »Se čas sam razpira kot horizont biti?« Vprašanje ni zgrešeno, ne napotuje na gozdno stezo le zato, ker išče horizont biti v času kot nečem drugem od biti, ampak predvsem zaradi tega, ker predpostavlja, da se pot do horizonta konča v samem horizontu, in da je potlej mogoč le še obrat nazaj (?) k biti. Predzadnji stavek: »Pelje neka pot od izvirnega časa k smislu biti?« Nikakršna pot ne pelje. Prvič, ker je smisel: horizont sam pot oziroma, ker je bit sama pot vse u-potujoče poti. In drugič, ker ima smisel: horizont govorno govora kot govora v njegovem lebdenju, nihanju in trepetanju, ker ima smisel igrano igre tišine, ker je bit (prisostvovanje) poklicana ali odpoklicana po zvenenju tišine prav kot horizont, ne pa, da bi bil neki horizont biti, iz katerega naj bi šele peljala pot do biti.

Ni torej vprašanje, ali je čas ali kaj drugega horizont biti. Ni česar ni horizont biti, ker je horizont bit kot bit bivajočega sama. Iz takšnega vpogleda pa potem seveda sledi zanikanje časa kot horizonta biti. Kot zavajajoči sta izpričani tudi naslednji predvprašanji: »Kako je tubitnostno sploh možno razklenjujoče razumevanje biti? Se da doseči odgovor na vprašanja s sestopom k izvornemu ustroju biti bit-razumevajoče tubiti?« Izvorni ustroj (struktura) biti tubiti je v izvornem času temelječa časovnost. Vprašanji napotujeta torej k sestopu v časovnost. Sestop v časovnost kot izvorno strukturo biti tubiti naj da odgovor, kako človek kot tubit sploh more razumeti bit, kako in zakaj se sploh more gibati v horizontu biti. V sestopanju bi torej potekala izvorna »eksplikacija časa kot horizonta razumetja biti iz časovnosti kot biti bit-razumevajoče tubiti (SuZ 17)«. Običajne interpretacije Heideggra dajejo ob teh stavkih poudarek temu, da ima prednostno mesto tubit, da je izhodišče tubit in ne bit, kar naj bi bilo po obratu, tj. v drugi fazi Heideggerovega mišljenja. Interpretacije pač ne delajo drugega kot da sledijo Heideggrovi definiciji iz Sein und Zeit: »Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti (SuZ 38 in 436)«. Toda to, da je izhodišče »hermenevtika tubiti«, ni odločilno. Odločilno je, namreč za celoten pristop: za metodo, da je navedena hermenevtika, čeprav ne kakšna Kantova analitika, vendarle analitika in zato usmerjena v sestopanje in sicer k času oziroma časovnosti.

Sestop je namreč vezan na redukcijo, redukcija pa je vselej redukcija nečesa na nekaj drugega kot je ono samo. Od tod tudi re-

dukcija biti na horizont (smisel) kot na nekaj drugega od nje same: na čas oziroma »redukcija v-svetu- biti na ekstatično-horizontalno enotnost časovnosti (SuZ 366)«, Od tod zahteva, da »naj bo bit zapopadena iz časa (SuZ 18)«, ne pa iz sebe same: biti **kot** biti.

Odločilen stavek Sein und Zeit zato ni morda stavek: »Ontična odlikovanost tubiti je v tem, da je ontološka.« (SuZ 12), kajti prej ko slej »ostaja analitika tubiti povsem orientirana k vodilni nalogi izdelave vprašanja biti (SuZ 17)«. Odločilen je tale stavek iz Uvoda: »Čas mora biti priveden na dan kot horizont vsega razumetja biti in vsake razložitve biti ter mora biti genuino zapopaden.« (SuZ 17) Kaj hitro se namreč sprevrže v naslednjo gotovost: »V ekspoziciji problematike temporalnosti je vsekakor dan konkreten odgovor na vprašanje po smislu biti.« (SuZ 19) Redukcija tubiti na časovnost je potrebna zaradi redukcije biti na čas.

Da je pri tem tubit izhodišče, da ima mnogokratno prednost pri iskanju horizonta biti, seveda nikakor ni nekaj samoumevnega. Ostajajoč znotraj Heideggrove interpretacije zgodovine metafizike: aplicirajoč jo vzvratno tudi na njo samo oziroma na njeno zastavitev, morem zaključiti, da je subjektiviteta subjekta v svoji skrajni dovršitvi izsilila sestop v svoje »bistvo«. »Če je subjekt ontološko zapopaden kot eksistirajoča tubit (SuZ 366)« oziroma, če naj bi glede na destrukcijo metafizike bil tako zapopaden, tedaj to pomeni, da se je »izvornejša ponovitev« začela tam, kjer se sicer začenja vsakršno de-strukcijsko (ne zgolj rušilno) demontiranje določene konstrukcije: na njenem vrhu. Vrhno pa vrhovno strukturo metafizične konstrukcije tvori namreč prav subjekt v svoji brezpogojni: dovršeni subjektiviteti.

Toda skozi vso destrukcijo je že tudi predvidena premena izhodišča. Temeljna orientacija Sein und Zeit je ravno v obrat (Kehre). Kajti iz Uvoda, ki je sicer objavljen v zmeraj novih izdajah knjige Sein und Zeit, ima pa naslov Ekspozicija vprašanja po smislu biti, je razvidno, da ta Uvod ni uvod v Sein und Zeit, saj obsega Sein und Zeit le dva izmed treh razdelkov prvega dela predvidenega dvodelnega spisa z — glede na naslov Uvoda — nazivom Die Frage nach dem Sinn vom Sein. Iz Uvoda je hkrati razvidno, da je obrat predviden že s tretjim razdelkom prvega dela, ki mu je bil napovedan naslov Zeit und Sein. Zato je tudi vse do 9. izdaje pod Sein und Zeit zabeleženo »Prva polovica«, namreč prvega dela.

Kako nedomišljeno je vsako govorjenje »o preokretu v Heideggerovem mišljenju« v zvezi z obratom (Kehre), kako nedomišljen je vsak poskus oporekanja samim Heideggrovim izjavam, da »mišljenje obrata od Sein und Zeit k Zeit und Sein (WM 159)« in sam »ta obrat ni predrugačitev stališča Sein und Zeit (prav tam)«, kažejo zadnja Heideggrova dela. Ta dela, začenši od spisov zbranih v Zur Sache des Denkens, nikakor ne zanikajo vseskozi pripravljane in tudi opravljene obrata: od tubiti k biti — od biti k tubiti, pa njihova temeljna problematika vendarle ni ta obrat, marveč vprašanje **enakoizvornosti** biti in časa.

Enakoizvornost biti in časa; nezvedljivost biti na čas je zares tisto, kar v Sein und Zeit ni bilo izrecno predvideno, kar briše vsakršno reduciranje: tudi reduciranje tubiti na časovnost.

Enakoizvornost oziroma nezvedljivost (ireduktibilnost) biti in časa namreč podre celoten ustroj Sein und Zeit. Če bit ni zvedljiva na čas, če tubit ni zvedljiva na časovnost kot »izvorno strukturo ce-

lotnosti biti tubiti (SuZ 436)«, to pomeni, da noben izmed eksistencialov: struktur tubiti ni zvedljiv na časovnost. **In da torej sploh ni eksistencial.** Kolikor pa celotnost struktur postane nezvedljiva na neko njim izvorno strukturo, so te strukture enakoizvorne. Eksistencialiteta kot sovisnost teh struktur (»Sovisnost teh struktur imenujemo eksistencialiteto — SuZ 12.«) je, če »temelji eksistencialno — ontološki ustroj celotnosti tubiti v časovnosti (SuZ 437)«, izgubila svoj temelj. Ni pa zgradbe brez temelja.

Če je bila vsakršna orientacija možna šele ob takšnem postopku, ki je zagotavljal, »da je tu-biti kot taki očitna časovnost kot transcendentalna prastruktura (Kant 218)«, zdaj ni nikakršne prastrukture več. S tem pa tudi nikakršne transcendentalnosti: apriornosti ne. Zapuščene niso le vse kavzalne odvisnosti, marveč tudi horizontalno-transcendentalne. Ker ni več prastrukture, ker so vse strukture enakoizvorne in zato nezvedljive druga na drugo, ne velja zanje »niti kavzalna učinkovalna sovisnost niti horizontalno-transcendentalno razmerje (G 55)«.

Pri Heideggru nahajamo izrecni zapis sicer le o prostorskosti: »Na poskusu v Sein und Zeit & 70, zvesti (zurückzuführen: zreducirati) prostorskost tubiti na časovnost, se ne da vztrajati.« (SZD 24) Toda, če ni prastrukture, če ni residuuma, na katerem reduktibilnem poskusu se sploh da vztrajati?

Nasproti reduktibilnosti v Sein und Zeit je z zgornjim zapisom postavljena ireduktibilnost ne le prostorskosti in časovnosti, marveč ireduktibilnost: enakoizvornost tako prostora kot časa, tako biti kot časa, tako biti kot mišljenja itd. Mišljenje te ireduktibilnosti pa seveda še zmeraj ostane nedomišljeno mišljenje, če bi ireduktibilnost hoteli razumeti iz nasprotja do dedukcije. Čeprav »mora tudi specifična prostorskost tubiti temeljiti v časovnosti (SuZ 367)«, iz tega moranja ni nikdar sledilo, da je moč deducirati prostorskost iz časovnosti ali prostor iz časa. »Po drugi plati pokaz, da je ta prostorskost možna eksistencialno le po časovnosti, ne more biti usmerjen k temu, da bi deducirali prostor iz časa oziroma ga razrešili v čisti čas... Ekstatična časovnost tubitnostne prostorskosti napravi neodvisnost prostora od časa ravno razumljivo, narobe pa tudi 'odvisnost' tubiti od prostora...« (SuZ 367 in 369) Kakor reduktibilnost torej ne pomeni dedukcije oziroma z nasprotne strani: razreševanja (razpuščanja), tako tudi neodvisnosti ne. Zakaj tudi ireduktibilnost sovпада z odvisnostjo, s soodvisnostjo, bolje: sopripadanjem?

Razmerje med nezvedljivostjo kot enakoizvornostjo in sopripadanjem je zdaj zato tisto, kar najbolj izstopa v svoji nedorečenosti.

O čem govori govorjenje o sopripadnosti in enakoizvornosti biti in časa, ali prostora in časa, ali biti in mišljenja? Kaj pomeni misliti bit **kot bit**, čas **kot čas**? »Bit in čas se vzvratno opredeljujeta, vendar tako, da ona — bit — ne more biti nagovorjena niti kot časovno niti ta — čas — kot bivajoče.« (ZSD 3) Zaradi tega niti biti ni mogoče zreducirati na čas niti časa na bit. S tem je nekaj povedanega o ireduktibilnosti časa in biti, toda o sopripadnosti in enakoizvornosti?

Izhaja sopripadnost biti in časa iz **njuju** samih? Ne. »Kajti čas sam ni nič časovnega, prav tako kakor ni nič bivajočega... Svojevstveno biti ni nič bitnostnega.« (ZSD 14 in 10) Vendar: »Očitno čas ni nič.« (ZSD 12) Očitno tudi bit ni nič. Čeprav ti dve trditvi v svoji navidezni ali nenavidezni trdnosti zahtevata svojega premisleka, ostanima za zdaj pri vprašanju, »kaj« bit in čas kljub temu, da nista niti

nekaj časovnega niti nekaj bitnostnega niti nekaj ničnostega, vendarle sta? Če njuno »vzratno opredeljevanje« in s tem sopripadanje ne počiva na **njima** samima, od kod se tedaj podajata v to sopripadanje? Od tam, od koder »se šele predajata tako bit kot tudi čas (ZSD 4)«. Od koder sta dopuščana oba.

Izhaja sopripadnost časa in prostora iz njiju samih? Ne. Kakor čas ni nič časovnostnega, tako tudi prostor ni nič prostorskosčnega. »O prostoru se da reči: prostor prostori.« (USpr 213) Tudi prostor očitno zato ni nič, ni nekaj ničnostnega. Od kod se tedaj prostor in čas podajata v sopripadanje? Od tam, od koder se šele predajata tako prostor kot čas.

Izhaja sopripadnost biti in mišljenja iz njiju samih? Ne. Od kod tedaj sopripadanje biti in mišljenja? Od tam, od koder se predajata tako bit kot mišljenje.

Od kod? Iz dogodja (Ereignis). Sopripadnost biti in mišljenja? »Bit spada z mišljenjem v neko identiteto, katere bistvo izvira iz tistega dopuščanja sopripadnosti, ki ga imenujemo dogodje.« (Id 27) Sopripadnost časa in biti? »Kar oboje, čas in bit, določa v njuno lastnost, t. j. v njuno sopripadnost, imenujemo: **d o g o d j e**.« (ZSD 20) In prostor? »Kolikor tako čas kakor bit kot darili dogodja mislimo le iz tega, mora biti ustrezno mišljeno tudi razmerje prostora do dogodja.« (ZSD 24) Iz dogodja si sopripadata ne le bit in mišljenje, ampak si sopripadajo tudi bit in čas in prostor itd. Bit IN mišljenje IN prostor IN čas: vsak IN govori o sopripadanju iz **ISTEGA**, vsak IN govori hkrati o enakoizvirnosti glede na **ISTO**. Temelji tedaj sopripadanje ne toliko na izvorni enakosti, kolikor na enakem izvoru?

Počiva tedaj enakoizvirnost biti in mišljenja in časa in prostora na tem, da vsi izvirajo iz dogodja, medtem ko dogodje ne spada mednje, ker je njihov skupni in zadnji ireduktibilni izvor? »Ni ničesar drugega, na kar bi bilo zvesti še dogodje, iz česar bi se ga dalo celo pojasniti.« (USpr 258) Temu nasproti bi bilo dogodje torej tisto **ISTO**, na kar je mogoče zvesti vse drugo. Ker je dogodje edino ireduktibilno, je vse drugo reduktibilno nanj; ker je dogodje skupni izvor vsega, je enakoizvirnost vsega drugega zgolj navidezna.

Vendar so vsi ti sklepi pre nagljeni: gnani po običajnem postopku deduciranja. Deduciranje pa ne more ničesar reči o »istem sem k istemu isto«, ne more ničesar reči ob dogodju, ker mu je bistveno ravno to, da zmeraj že zvaža na drugo, reducira na ne-isto. »Das Ereignis ereignet.« (ZSD 24) To ne pove ničesar; tudi ne more povedati ničesar, dokler se gibljemo v okrožju deduciranja in logike sploh. »Kaj pa, če rečeno nepopustljivo privzemamo kot oporo za preišljajanje in pri tem pomislimo, da to isto nikakor ni nekaj novega, temveč najstarejše starega v zahodnem mišljenju: prastaro, ki se zakriva v imenu a-letheia?« (ZSD 25) Potem se zgornji sklepi nenadoma razvežejo in razpadejo. Premislek enakoizvirnosti oziroma sopripadnosti pa se šele začne.

Kaj če premislimo dogodje iz ne-skritosti in kako je treba misliti to neskritost? »Altheia, neskritost, moramo misliti kot jasnino, ki šele dopušča bit in mišljenje, njuno prisostvovanje ob in za drug drugega.« (ZSD 75) Če mislimo dogodje iz ne-skritosti kot jasnine in le tako ga lahko, ga **sploh** lahko **mislimo**, tedaj je kot **ISTO** biti IN mišljenja IN prostora IN časa IN . . . misliti prav to jasnino. »Ne zveni naziv naloge mišljenja tedaj namesto Sein und Zeit (Bit in čas).

jasnina in prisotnost?« (ZSD 80) Pot do odgovora je ovinkasta, kakor je bila ovinkasta tudi pot do samega vprašanja.

Nahajamo namreč troje zapisov tega vprašanja. Vse kaže, da se je vprašanje prvotno glasilo tako, kakor ga v svojem prevodu rokopiša *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (Kierkegaard vivant, Gallimard, Paris 1966, str. 173—204) navajata J. Beaufret in F. Féolier: »Ne zveni tedaj naziv naloge mišljenja namesto Sein und Zeit: Sein und Lichtung?« (204) Tu najprej torej ni neposredne povezave vprašanja s knjigo *Sein und Zeit*, potlej pa je razen različnosti izrazov: namesto izraza prisotnost izraz bit, opazna predvsem zaobrnjenost sklopov: »jasnina in prisotnost«: »bit in jasnina«. Tretji zapis je zaključni stavek (Kierkegaard vivant, str. 165—173) iz povzetka navedenega Heideggrovega spisa: »Naziv bi mogel zveneti zdaj tako: Anwesenheit und Lichtung.« V tem zapisu je torej beseda bit že zamenjana z besedo prisotnost, ni pa še napravljena zaobrnitev, ki jo najdemo šele v nemški izdaji. Vsekakor pa je v vseh teh zapisih glede na *Sein und Zeit* čas zamenjan z jasnino.

Pot do te zamenjave je bila postopna. Že v *Sein und Zeit* je časovnost kot »izvorna struktura« tubiti povezana seveda s TU tubiti, povezana na ta način, da je glede na ta TU konstituirajoča: »časovnost ekstatično-horizontalno konstituira svetljivost (Gelichtheit) TU (SuZ 408)«. In kaj pomeni izraz »tu«? »Izraz ‚tu‘ pomeni bistvenostno razklenjenost tubiti. Po njej je tubit obenem s tu-bitjo sveta za sebe samo ‚tu‘... tako, da je ona sama jasnina.« (SuZ 132 in 133) Pri obravnavi resnice Heidegger tubit v njenem tu, t. j. jasnino vzpostavi za najizvirnejše resnice: »Kar je bilo poprej prikazano glede na eksistencialno konstitucijo TU in glede na vsakdanjo bit TU, ne zaževa ničesar drugega kot najizvirnejši fenomen resnice.« (SuZ 221) Resnica pa je hkrati že tudi pojasnjena kot »neskritost, aletheia (SuZ 219)«. Časovnost (čas) in jasnina, razumljena tu seveda iz »luči svetljivosti (SuZ 352)«, ter resnica kot neskritost so v *Sein und Zeit* torej že v izrecni sovisnosti. Ker gre pri tem v osnovi za poskus reduciranja biti na čas kot njen horizont (smisel), ob čemer pomeni reduciranje tubiti na časovnost odločilno pripravo, je časovnost kajpada tudi v navedeni sovisnosti odločilna. Je konstituirajoča: ne omogoča jasnina časovnosti, temveč časovnost omogoča jasnino. Ne omogoča neskritost tubiti, temveč preko ekstatično-horizontalno konstituirajoče časovnosti tubiti neskritost: »Resnica je le, kolikor in dokler je tubit (SuZ 230, primerjaj z 226)«. Časovnost je bistvo resnice. S pripravo obrata v spisu *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) je postavljeno vprašanje po resnici bistva, po resnici časa kot horizonta (smisla) biti. V tem vpraševanju zavzame mesto časa resnica oziroma čas je spravljen v položaj »predimena za resnico biti (WM 205)«. Resnica je razumljena iz jasnine, toda jasnina je prav tako kot resnica še zmeraj usmerjena na bit, je jasnina biti. Heidegger v *Brief über den Humanismus* (1966) povzame zgoraj navedena mesta o človeku kot tubiti in jasnini: »Človek biva tako, da je TU, t. j. jasnina biti (WM 157)«. Obrat je v naslednjem: »Jasnina sama pa je bit.« (WM 164) Se torej potlej da reči: človek sam pa je bit? Skoraj ne. Negotovost glede jasnine se iz pisma kaže tudi v tem, da piše Heidegger o jasnini kot o »jasnini resnice biti (WM 180)«. Šele v spisu *Vom Wesen der Sprache* (1957) je jasnina dorečena kot: »sproščajoča jasnina, v kateri prihaja jasnino (Gelichtete) hkrati s sebe skrivajočim na prosto (USpr 197)«. Sproščajoča

jasnina je šele bit dopuščajoča jasnina. V okviru samega obrata to še ni razčiščeno. Dokler je jasnina jasnina biti in ne bit bit jasnine, še ni jasne razmejitve med bitjo bivajočega (prisotnostjo prisotnega) in bitjo kot bitjo. Ni termin biti omejen za prisotnost prisotnega, zaradi česar lahko nastajajo takšni zapisi, kakršen je še tudi v po objavi sicer kasnejšem spisu, v Kants These über das Sein (1962): »bit se jasni (lichtet — sveti?) kot prisotnost (WM 303)«. Ob jasni razmejitvi bi moral namesto izraza bit stati izraz jasnina. Jasnina jasni vsakokratno prisotnost prisotnega, jasnina dopušča prisotnemu prisostvovati. Iz tega je tudi razvidno, da obstaja ob nazivu »bit in jasnina« vselej nevarnost njegove razločitve po vzoru postopka iz Sein und Zeit: nevarnost razločitve jasnine kot smisla (horizonta) biti bivajočega. Kot da je ontološka diferenca omogočanje jasnine (primerjaj USpr 126), ne pa jasnina ontološke difference. Ali kot da bit kot bit šele dopušča jasnino, ko pa je vendarle prav jasnina in nič drugega. Zamenjava besede bit z besedo prisotnost zadnjo nevarnost odpravi, ker ni dvoma, da gre pri prisotnosti vselej za prisotnost prisotnega: bit bivajočega. Ne zmanjša pa prednje. Njo zmanjša lahko le zaobrnitev naziva: »prisotnost in jasnina« v naziv »jasnina in prisotnost«. Kakor je bila poprej vprašanja vredna najpoprej bit (prisotnost) v njenem smislu, tako je zdaj tisto, kar je najbolj vprašanja vredno, jasnina: prisotnost kot horizont prisotnega dopuščajoče.

Po vseh teh ovinkih je mogoče pritrčiti vprašanju: »Ne zvezni naziv naloge mišljenja tedaj namesto ‚Sein und Zeit‘: jasnina in prisotnost?« S to pritrčitvijo pa ni izrpana vsa vprašljivost, kakor tudi ne območje te vprašljivosti. Kolikor je bit kot prisotnost izvečena iz reduciranja na čas kot horizont in vezana na jasnino kot njo dopuščajoče, čas ni več ne **horizont** biti ne **predime** resnice biti, marveč je enakoizvoren tako z bitjo kot z resnico. Gornjemu vprašanju pripada zato tudi dopolnilno, toda enakoizvorno vprašanje: Ne zvezi naziv naloge mišljenja tedaj namesto Sein und Zeit: jasnina in čas? Obe vprašanji pa se seveda nadaljujeta v vprašanja po jasnini in prostoru, po jasnini in mišljenju, jasnini in resnici (adekvaciji).

Ker nastopa jasnina torej v vsakem sklopu, ker je vsemu njegovo pot u-potujoče (sproščajoče in dopuščajoče), ostaja jasnina prva naloga mišljenja. Z naslednjim vprašanjem se naloga mišljenja tudi takoj že spremeni v zadevo: sporni primer mišljenja: »Od kod pa in kako (gibt es) jasnina?« (ZSD 80) Od kod? Ni to vprašanje po tistem, na kar bi se dalo zvesti jasnino samo? Je jasnina torej reduktibilna? Na kaj? Očitno na tisto, ki ni na ničesar več zvedljivo. To pa je dogdje.

Jasnino je potemtakem treba premisliti iz dogodja. Ampak do jasnine smo prišli ravno tako, da smo dogodje začeli premišljati iz prastarega, »ki se zakriva v imenu a-letheia«: iz neskritosti, iz jasnine. Misлити dogodje iz jasnine in jasnino iz dogodja? Ni to neka ponovna zapadlost v krog, v neki — glede na hermenevtični krog — ponoven krog?

Od kod in kako jasnina? Kot tak nam je odgovor že poznan: »Mirno srce jasnine je kraj tišine, iz katerega se šele daje nekaj takega, kot je možnost sopripadnosti biti in mišljenja, t. j. prisotnosti in dojemanja.« Jasnino (kot ne-skritost) dopuščajoče je skritost: mirno srce je svoj NE dopuščajoča skritost oziroma »sebe skrivanje jasnine«. Dopuščanje ne-skritosti je torej prav tako jasnina in sicer jasnina kot »raz-krivanje (N II-485)«: »sproščajoča jasnina«. Zato je jas-

nino vselej misliti v tej dvorazsežnosti: kot neskritost in kot razkrivanje. Od kod jasnina? Odkod jasnine, najsi bo kot neskritosti, najsi bo kot razkrivanja, je mirno srce kot kraj tišine. Kako jasnina? Na način bolečine srca kot igre tišine: zvenenja tišine. Zvenenje tišine je govor kot govor: rekanje reka. Kako dogodje? »Dogodja, ugledanega v kazanju reka, se ne da predstaviti niti kot podeljujoče.« (USpr 258) Dogodje se da izkusiti le iz zvenenja tišine: igre tišine kot bolečine srca. Od kod dogodje? Odgovor je lahko le isti kot odgovor na vprašanje za jasnino: mirno srce jasnine kot kraj tišine je tudi mirno srce dogodja. »Sproščajoča jasnina je dogodje v svojem privajajočem godenju« (USpr 258) ali narobe: dogodje v svojem »privajajočem godenju« je »sproščajoča jasnina«. Od tod tudi označitev dogodja kot »v sebi nihajočega področja (ID 26)«. Ker se da dogodje izkusiti le iz kazanja: rekanja reka, iz govora kot govora, ki je zaradi vselejšnjega sem in tja nihanje, lebdenje in trepetanje, se dogodje kaže lahko le kot v sebi nihajoče področje.

Gledano vzvratno: »govor je najnežnejše, toda tudi najpripadnejše, vse razmerjujoče nihanje v lebdeči zgradbi dogodja (ID 26)«, namreč kot »razmerje vseh razmerij«. Nihanje, lebdenje: vselejšnje sem in tja je torej za dogodje tisto, kar **mu** najbolj pripada; ne k **čemur** najbolj pripada, kajti tisto, k čemur dogodje najbolj pripada, je kraj tišine: skritost. Kakšen temelj, kakšen izvor naj bi tedaj v svoji lebdeči zgradbi, v svojem nihajočem ustroju bilo dogodje?

Enakoizvornost biti IN časa IN prostora IN resnice IN mišljenja IN ... počiva v dogodju, toda dogodje ni njihov skupni ireduktibilni izvor: temelj. Ne glede na to, da je izvor (temelj) razumljiv šele iz biti kot onega SEM vselejšnjega SEM in TJA, torej šele iz v sebi nihajočega dogodja, dogodje ne more biti poslednji ireduktibilni izvor že zaradi tega, ker je mirno srce dogodja kraj tišine, ker je dogodje le, kolikor je svoj NE dopuščajoča skritost. Iz tega nikakor ne sledi, da oni Heideggrov zapis o nezvedljivosti dogodja na še kaj drugega od njega, ne drži več, da je dogodje mogoče reducirati na skrivnost. Kajti skrivnost in in ne more biti nikakršen residuum, nikakršen izvor ali temelj, saj je vseskozi, v vsej filozofiji residuum (izvor, temelj) prav tisto najneskritejše, torej ravno skrajno nasprotje skritosti in skrivnosti. Zato dogodja ni mogoče reducirati na skritost, ostajajo ireduktibilni ter enako izvorni tudi čas in bit in prostor in vsa druga sicer v metafiziki kategorizirana, t. j. v metafizično arhitekturo vpo- tegnjena imena.

Imena česa? Česa ali ničesar! Zakaj njihova ireduktibilnost je prav v tem, da niso imena nečesa opredeljenega: ohorizontiranega; da je »beseda namig in ne znak v smislu gole označitve (USpr 119)«. Imena, besede kot namigi seveda ne trpijo nikakršnega absolutnega fundamenta ter zato vzvratno nepopustljivo terjajo ravno dogodje kot v sebi nihajoče področje: »Namigi potrebujejo najširše nihajno področje ...« (USpr 119) Potrebujejo vselejšnje sem in tja; sem v nje-govo pot u-potujočo pot.

Iz takšnih razmerij je potlej potrebno premisliti tudi Heideggrovo poimenovanje besede dogodje za »vodilno besedo v službi mišljenja (ID 25)« in besede pot kot »prabesede govora (USpr 198)«. Ostaja vsekakor vprašanje, vprašanje, ki je vezano na dvojni premik, kako misliti Heideggrovo razporeditev besed, ob kateri nekatere (npr. igra in bolečina) pripadajo samemu »v sebi nihajočemu področju«, druge (npr. bit, čas, prostor, resnica, mišljenje) v območje ontološke dife-

rence, tretje (ostala množica) v okrožje imen raznovrstnega bivajočega. Najprej pa je treba razplesti in razmejiti notranja razmerja: v kakšni sovisnosti sta si vodilna in pra-beseda ter kaj naj pomeni praglede na pot oziroma, kaj naj pomeni to, če je pot tisto pra-staro. »Pot je dogodujoča«. (USpr 261) Na kakšen način? »Graditi pot, npr. skozi zasneženo polje, pomeni v nemško-allemanskem narečju še danes wēgen. Ta tranzitivno rabljeni glagol pomeni: tvoriti pot, tvoreč jo imeti pripravljeno. U-potovati (u-potitev), tako mišljeno, ne pomeni več: nekaj le iz — in vzpostaviti na pot, temveč: pot k... najprej privedi in tako biti pot.« (USpr 261) Da je pot dogodujoča, torej ne pomeni nič drugega, kakor da je dogodje u-potujoče: vsemu njegovo pot (tir) u-potujoča pot. U-potujoče dogodje: dogodujoča pot. Dogodje je pot. »Vse je pot«. Dogodje je torej prav zato vodilna beseda, ker je sobeseda poti kot prabesede.

Ostaja vprašanje prabesede: poti kot prabesede. Ker gre za besedo poti kot dogodja, prabeseda ne more biti beseda praizvora. Hkrati se je treba spomniti, da beseda ne imenuje, marveč je zbirališče imenovanja. Imenuje, v tem, ko je rekajoče, dogodje. »Dogodje je rekajoče.« (USpr 263) Zato tudi beseda dogodje ne imenuje dogodja, marveč je zbirališče imenujočega: rekajočega dogodja. **Rekanje v besedo** je klicanje sem: v prisostvovanje. Preko besede dogodje je torej dogodje vselej že premaknjeno iz svojega vselejšnjega sem in tja v goli SEM, v neko prisostvovanje nekega prisotnega. Premaknjeno je v območje ontološke difference in tako **odtegnjeno** samemu sebi. Še tako izvorna beseda poti kot dogodja je zaradi tega, ker je dogodje u-potujoče le, kolikor je rekajoče, zmeraj že tudi izvorna odtegnitev. Pot kot praizvorna beseda je svoja praizvorna odtegnitev. Nikakor ne nekakšno svoje praizvorno poimenovanje.

Ker je rekanje reka »najstarejši način dogodja (USpr 262)«, »govori govor vselej na način, v katerem se dogodje kot tako razkriva ali odteguje (USpr 263)«. Kolikor je vsaka beseda govorečega govora v tem, ko je razkrivanje, vselej že **hkrati** tudi odtegotvanje dogodja, smo ob načinu tega razkrivanja ali odtegotvanja oziroma ob načinu, kako govori govor, ponovno ob vselejšnjem sem in tja: lebdenju, nihanju in trepetanju.

Razkrivanje kot rekanje dogodja je odtegotvanje »nedostavljivemu dogodju (USpr 264)« : skritosti kot mirnemu srcu ne-skritosti. Svoj NE **dopuščajoča** skritost je, kolikor je to **dopuščanje**, vselej že prevladana po lastnem NE. In ker ni dogodja brez »privajajočega godevanja«, ker ni dogodja brez svoj NE **dopuščajoče** skritosti, v dogodju prevladuje, ne da bi kdajkoli mogel docela zavladati, NE nad skritostjo. Ne-skritosti ni, če ne prevladuje nad skritostjo. Ontološka difference ni mogoča, če dogodje ne bi bilo odgodje: odtegotvanje svojemu mirnemu srcu. Prav zato pa odtegotvanje tudi kot prekrivanje neskritega (bivajočega), kot NE glede na samo ne-skritost, nikdar ne more prevladati nad neskrutostjo; ne more, ker bi sicer tudi skritost kot srce neskrutosti ne bila več to, kar je: dopuščanje in ne prevladovanje. Neskrutost zastirajoči NE se zato ne more nikdar **poistovetiti** z NE, ki je dopuščan po skritosti. Od tod tudi nemožnost **čiste metafizike** kot **čiste istovetnosti** neskrutosti (biti) in neskritega (bivajočega). Dokler je NE-skritost, je vsaka odtegnitev le **nadomestek** za odtegnitev skritosti po NE, ki ga sama dopušča. Dopuščena odtegnitev je hkrati vselej že tudi pritegnitev. Pritegnitev, ki se skozi ontološko di-

ferenco epohalno uveljavlja kot **identiteta** biti in bivajočega, kot **identiteta** biti in mišljenja: kot **metafizika**.

Spornost ontološke diference kot razpornosti je torej vselej **nadomeščena** z identiteto kot nerazpornostjo. Prav zato je metafizika **nenadomestljiv nadomestek** kakršnekoli nerazpornosti: neodprtosti. Toda metafizična nerazpornost ni nerazpornost metafizike. Je pripravljajoče mišljenje tedaj sploh kdaj odpravljivo? Ni šele odpravljanje povabilo pripravljanju?

DVAKRAT ZAMUJENA PRILOŽNOST

V zbirki »Misel in čas« pri Cankarjevi založbi je pred nedavnim izšel prevod študij Th. W. Adorna »**Jargon der Eigentlichkeit**«, v prevodu B. Debenjaka »**Žargon pravšnjosti**«. Če prav razumemo namen in pomen te Adornove študije, potem **Eigentlichkeit** najbrž tu ne bi mogel prevajati z besedo »pravšnjost«. »**Jargon der Eigentlichkeit**« misli Adorno sarkastično-ironično, pejorativno, zato bi bil ustrenejši prevod »**Žargon pristinosti**«, ker tu ta ironično v svoje nasprotje sprevrnjena »pristinost« — vsaj v okviru Adornove študije — meri prav na neko **zlaganost** žargona, ki ga »razkrinkava« Adorno, medtem ko beseda »pravšnjost« označuje navadno neki odnos skladnosti ali primernosti česa za kaj in pri Adornovem ironičnem obratu ne zadeva več prav njegove misli. Razen tega je Adorno besedo »**Eigentlichkeit**« pobral iz Heideggrovega dela »**Bit in čas**«, kjer pomenska celota ne dopušča prevoda te besede z našo »pravšnjostjo«.

Menim, da je prav, da smo dobili prvi slovenski prevod nekega dela iz danes že svetovno znanega kroga frankfurtskih neomarksistov. Vendar ta Adornova študija najbrž ne prihaja k nam v pomenski praznini kakega »zgolj prevajanja tuje literature«. To nam postane očitno, če se namreč vprašamo, kaj je pri nas **določilo izbor** za prevod prav te Adornove študije izmed mnogih drugih, neprimerno **tehtnejših in boljših** Adornovih del; zakaj je bilo izbrano prav **to** delo za prvo prezentiranje frankfurtskega neomarksističnega kroga pri nas in zakaj ravno zdaj in ne kdaj prej. Menim, da je izbor določila samo domneva o neprimernem, škodljivem vdiranju tako imenovanega »hajdegerjanstva«, fenomenologije in raznih drugih »eksistencialističnih« smeri iz Zahoda na Slovensko. Adornov »**Žargon pravšnjosti**« naj bi domnevnim slovenskim »fenomenalcem«, »hajdegerjancem« in drugim »eksistencialistom« dokončno razkrinkal »prave« (beri možno »fašistoidne«) vsebine njihovih »vzornikov«, jim tako razgrnil njihovo objektivno socialno vlogo, posvaril ostale in vsem dal primeren obrambni amulet. Poglejmo si, kako lahko prevod ta svoj namen izpolnjuje.

»**Žargon**« je izšel v Nemčiji 1964. leta, ko je bila neomarksistična kritična teorija frankfurtskega kroga še živa in v razmahu. Prevod »**Žargona**« leta 1972 v slovenščino pa je zamudil trenutek svojega možnega aktualnega učinka, zagotovo je prišel prepozno, ker mu je prej odtekla njegova delujoča moč. To gotovo ni samoumevno, saj se zdi, da prej omenjeno »razkrinkavanje« očitno ne more priti prepozno, če naši domnevni »fenomenalci«, »hajdegerjanci« še vedno »razsajajo« in če se hajdegerjanstvo tudi zunaj še vedno trdno drži. In vendar prihaja kljub temu prepozno. Menim namreč, da predvsem

zato, ker je avtor »Žargona pravšnosti« in ves njegov krog somišljenikov zamudil že sam pred časom nekaj bistvenega v Nemčiji in v vsej zahodni Evropi. To si moramo ogledati.

Znano je, da je frankfurtski krog neomarksističnih kritičnih teoretikov, ki mu je pripadal tudi Adorno, razvil in pripravil idejno podlago tako imenovane nove evropske levice. Študentsko levo gibanje v Nemčiji (in tudi drugod po Evropi) se je v letih 1967—1969 stopnjevalo do hudih spopadov, združevalo pa se je v organizaciji SDS. Po letu 1969 je SDS razpadel na mnogo med seboj totalno sprtih frakcij od terorističnih in skrajno levih do levo-desničarskih. Za večino teh skupin je znano, da so docela izgubile neodvisno usmerjenost bivšega SDS in postale podružnice oz. zvočniki domačih strank vključno KPD ali zunanjih komunističnih partij. Dosledno in skrajno leve frakcije so iz svoje nepopustljive revolucionarno-ideološke pozicije najostreje zavrnilo kritično neomarksistično teorijo svojih bivših učiteljev (namreč frankfurtskega neomarksističnega kroga) kot kompromisarsko in oportunistično ideologijo. Na drugi strani so tudi vidni teoretiki kroga frankfurtskih neomarksistov prav v tem času zavrnilo oz. se javno distancirali od revolucionarnih levih študentov. Nemška komunistična partija zavrača kritično neomarksistično ideologijo frankfurtskega kroga in se drži — naslonjena na vzhodni Berlin — ortodoksnega marksizma; zavračajo jih tudi druge vodilne komunistične partije po svetu. Adorno je sredi teh dogodkov umrl, Horkheimer je zašel v (glede na kritično teorijo) čudno mračna razmišljanja, Habermas je zapustil Frankfurt in konico kritike, danes je krog v glavnem razblinjen, kritična neomarksistična teorija je svoje pogloblitve možnosti izčrpala.

Z vsemi temi fakti se je objektivna vsebina frankfurtske neomarksistične kritične teorije — tudi Adornove — polno razkrila prav v elementu svoje **kritičnosti** zgolj kot levo-socialdemokratska ideologija (še najbolj zastopana med takoimenovanimi »mladosocialisti« — JuSo, levim krilom socialdemokratske stranke, danes že skoraj njene posebne frakcije). Kot taki ideologiji ji je z vidika dosledno levih študentskih frakcij lasten tudi ves kompromisarski oportunizem te stranke, kar ji te frakcije tudi očitajo.

Da je frankfurtska neomarksistična kritična teorija prav v tem svojem kritičnem elementu lahko le ideologija levega krila nemške socialne demokracije, se kaže predvsem tudi iz njene **načelne** teoretične insuficience, ne glede na mnoge njene briljantne analize in zasluge v spoznavnoteoretični diskusiji. Ta insuficienca je v odsotnosti (in odklanjanju) pristne filozofsko-ontološke samoutemeljitve. Ontologijo ortodoksnega marksizma — dialektični materializem — je frankfurtski krog neomarksistov zavrnil, ne da bi jo nadomestil z drugo, Marxove pristne ontološke nastavke pa je spregledal na ljubo njegovi — zgolj enostransko zagledani — teoriji odtujitve in kritike. S tem pa je ostala celotna zgradba kritične neomarksistične teorije brez načelnega temelja in zato v bistvenem poljubna, nezavezujoča. (O tem so narejene že resne filozofske študije s strani filozofov, ki so blizu nemški KP.) To pa še nikakor ne pomeni, da je npr. spoznavnoteoretična diskusija, ki jo je inicirala in nosila neomarksistična kritična teorija (posebno Habermas), brez smisla.

Če pa enkrat vidimo, da je frankfurtska neomarksistična kritična teorija prav po filozofsko-ontološki neutemeljenosti svoje kritike lahko postala le še ideologija nemške socialne demokracije, za nas načelno-

teoretično (v filozofsko pristnem smislu) ni in ne more biti prepričljiva, zavezujoča. Zato tudi pravim, da je (namreč zgolj po svoji ideološkosti) pri nas dvakrat zamujena priložnost. Tako namreč tudi Adornov »Žargon« — ker za njim ne nahajamo kakega zavezujočega fundamenta — **docela** zgreši svoj namen, **zaradi katerega ga imamo v slovenščini**, in nujno dosega prav nasproten učinek. Zakaj? Kdor koli bo namreč bral »Žargon« s prav zaresnim interesom, bo prisiljen vzeti enako pozorno v roke Jaspersa, Bollnowa, Heideggra, ki jih Adorno tam »obdeluje« (za tiste, ki se pustijo o teh avtorjih informirati samo iz »Žargona« in podobnih spisov, pa pisanje oz. prevajanje »Žargona« tako in tako ni potrebno). To pa je ravno najslabše, kar se lahko pripeti »Žargonu« in njegovemu avtorju, zakaj vsakdo, ki zares spozna dela »obdelanih« avtorjev, bo brez vsake težave ugotovil Adornovo popolno slepoto za svet, po katerem on tu lomasti. Če govorim tu o slepoti, mislim to dobesedno, namreč na popolno odsotnost zmožnosti odločilnega fenomenološkega **gledanja**, brez katerega npr. v Heideggrovem delu »Sein und Zeit« ni mogoče sploh ničesar videti in zato tudi ne presoјati. To velja prav posebno za Adornov »Žargon pravšnjosti«. S tem je Adornu in posredno celotnemu krogu neomarksistične frankfurtske šole narejena medvedja usluga, saj premorejo metodološko in tematsko tehtnejša dela. Razen tega ustvarja slaba, docela zaslepljena kritika nehote, proti svoji volji uslugo kritiziranemu, ga reklamira, ko opozarja nanj in kaže njegovo veličino ob svoji lastni majhnosti vsakomur, ki si le hoče stvari ogledati sam. Koliko in kakšnih neznanskih neumnosti je bilo le napisanih npr. o Heglu, Kantu, Nietzscheju, Marxu idr., vendar — proti namenu — vedno za njihovo večno čast in slavo.

Domnevno škodljivi slovenski »fenomenalci«, »hajdegerjanci« in drugi »eksistencialisti« si torej lahko pomanejo roke, ko dobivajo po opisani dvakratni zamudi servirane take hvalnice svojih vzorov.

Kar se tiče samega prevoda, nisem opazil večjih težav v prevodu Adornovega teksta, saj je prevod pregleden, gladek in tekoč. Težave so opazne pri prevodih citiranih odlomkov predvsem iz Heideggrovega dela »Sein und Zeit«, ki so ponekod prevedeni neustrezno (morda tudi zaradi pomanjkanja konteksta iztrganih odlomkov). Tako npr. na str. 89 prevaja Debenjak odlomek iz »Sein und Zeit« močno narobe takole: »Samosebje vsakdanje tubiti je ti-sam [Man-selbst], ki ga razločujemo od pravšnjega, to je, posebej zajetega samosebja. Kot ti-sam je vsakokratna tubit raztresena v ‚se‘ [Man] in se mora šele najti. Ta raztresenost karakterizira ‚subjekt‘ načina biti, ki ga poznamo kot zaskrbljujoče utapljanje v najbliže srečujočem svetu.« Tak »prevod« kakor da hoče še podpreti Adornovo očitiranje žargona. Vendar je mogoče gornji odlomek prevesti preprosteje in pravilneje takole: »Sam [das Selbst] vsakdanje tubiti je sam-SE [Man-selbst], ki ga razločujemo od **svojskega**, to je, posebej prevzetega **samega**. Kot sam-SE je vsakokratna tubit **raztresena** v SE [das Man] in mora sebe šele najti. Ta raztresenost karakterizira ‚subjekt‘ tistega načina biti, ki ga poznamo kot oskrbujoče zgubljanje v svetu, ki ga srečuje najbliže.«* Ker je Heidegger v tekstu prej pojasnil omenjeni SE (das Man), kar v gornjem odlomku seveda manjka, je misel navedenega odlomka popolnoma jasna in stavek je zelo natančna označitev zagledanih razmerij. Beseda »**das Selbst**« je prišla pri Nemcih v rabo šele v 18. stol. in jim najbrž ni zvenela takrat manj čudno od sedaj predlaganega, substantivno mišljenega »**sam**« kot prevoda za »Selbst«. Vendar se

mi zdi tak prevod najpreprostejši in najbolj primeren — še posebno pri prevajanju Heideggra. Razen tega npr. sestavljenke **Selbstbewusstsein** ipd. že samoumevno prevajamo s **samozavest**.

Na str. 136 (prip. 116) pa Debenjak pravilno korigira napako v mojem prevodu »Was ist Metaphysik«. Proti njegovi ugotovitvi na drugem mestu (str. 159, prip. 163), da v mojem prevodu istega dela »izmamiti« za »anfechten« ne ustreza (da bi ustrezalo »spodbuditi«) pa menim, da glede na kontekst kar ustreza »izmamiti« (je še bolj »svečano«!).

Ivan Urbančič

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das **Man-selbst**, das wir von dem **eigentlichen**, das heisst eigens ergriffenen **Selbst** unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man **zerstreut** und muss sich erst finden. Diese Zerstreung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begehrenden Welt kennen. (Sein und Zeit, str. 129)

SPOROČILA, IZJAVA O PRAVILNI
PRAKSI (SLOVENIA)

SPOROČILA, IZJAVA O PRAVILNI
PRAKSI (SLOVENIA)

SPOROČILA, IZJAVA O PRAVILNI
PRAKSI (SLOVENIA)

SPOROČILA, IZJAVA O PRAVILNI
PRAKSI (SLOVENIA)

SPOROČILA, IZJAVA O PRAVILNI
PRAKSI (SLOVENIA)

SPOROČILA, IZJAVA O PRAVILNI
PRAKSI (SLOVENIA)

**BRACO ROTAR, LIKOVNA GOVORICA
(DZS & OBZORJA)**

**SLAVOJ ŽIŽEK, BOLEČINA RAZLIKE
(OBZORJA, ZNAMENJA)**

**SPOMENKA HRIBAR, MEJE SOCIOLOGIJE
(OBZORJA, ZNAMENJA)**

**TOMAŽ ŠALAMUN, AMERIKA
(OBZORJA, ZNAMENJA)**

**IVO SVETINA, HELIKS IN TIBIJA
(ŠTUDENSKA ZALOŽBA)**

**ANDREJ MEDVED, OGENJ OGENJ PADA
(OBZORJA)**

**V Razpravah
bo izšlo:**

**Tine Hribar, Katastrofalna
nevarnost**

**Andrej Medved, Pisava,
metafizika, igra**

**Rastko Močnik, Majna, zalog
razložni**

**Dušan Pirjevec, Vprašanje
strukturalne poetike**

Matjaž Potrč, Nevarnost skladja II

**Braco Rotar, O problematiki predmeta
humanističnih in/ali družbenih ved,
zlasti kulturne antropologije in
sociologije kulture**

Ivo Urbančič, Problem fenomenologije

**Slavoj Žižek, Temna stran meseca,
nadaljevanje in konec**

**Izšla bo tudi trojna »estetska« številkina in
tematska številkina iz področja politologije in
sociologije**